

---

**artículos**

---

**Hegel en la tradición cristiana**  
**Hegel in the Christian Tradition**

**CRISTINA GARCÍA GONZÁLEZ**

Universitat de Barcelona

<https://doi.org/10.15366/antitesis2021.2.002>

Recibido: 14/11/21  
Aceptado: 16/12/21

Resumen: A pesar de la limitada extensión que Hegel dedica a la filosofía de la Edad Media y a las disputas teológicas de la primera Modernidad en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, estos períodos históricos resultan de gran valor para la transmisión y la transformación histórica del pensamiento de Aristóteles, este sí, fundamental y atentamente tratado por parte del pensador alemán. Por ello, volver la vista atrás implicará integrar a Hegel en la tradición occidental y cristiana, aunque, dada la magnitud de tal elaboración, el presente artículo constituirá tan solo una primera aproximación a la cuestión.

Palabras clave: Aristóteles, Edad Media, Historia de la Filosofía, Teología

Abstract: Despite the fact that Hegel touched briefly on the philosophy of the Middle Ages and the theological disputes of early Modernity in his *Lectures on the History of Philosophy* and *Lectures on the Philosophy of Universal History*, these historical periods are of great value for the transmission and historical transformation of Aristotle's thoughts, a crucial point in Hegel's philosophy. Paying attention to these matters implies integrating Hegel into the Western and Christian tradition. However, given the magnitude of such an endeavor, this article will provide only a first approximation to the question.

Keywords: Aristotle, Middle Ages, History of Philosophy, Theology

*¡O noche, que guiaste!*

### **El valor del pensamiento religioso**

En la obra hegeliana, las disputas teológicas que vertebran el pensamiento filosófico de la Edad Media y de la primera Modernidad aparecen expuestas de un modo breve, deliberadamente recorridas «con botas de siete leguas<sup>1</sup>». El pensamiento teológico, hundido en un mundo de brutalidad, ofrece para Hegel una doble naturaleza: representativa y alejada del mundo terrenal, por un lado<sup>2</sup>, y, por el otro, preñada de una vasta cultura y responsable del esfuerzo titánico que supuso convertir en reflexión lo que anteriormente había sido tan solo religiosidad anhelante del corazón. Frente a los «torpes modernos» que pugnan por retrotraer la comunidad eclesial a esa forma pura y primitiva, como el propio Martín Lutero, el Hegel maduro tomó partido por los teólogos y por su tarea especulativa, pues «el espíritu desarrollado necesita siempre de una doctrina desarrollada<sup>3</sup>». Sin embargo, las *Lecciones* hegelianas no manifiestan una postura sólida y documentada respecto de la antigua teología. A pesar de que esa ciencia de Dios pueda ser reconocida hoy por nosotros como pura filosofía, Hegel reservó su investigación profunda a los historiadores de la iglesia. Según sus propias palabras, la materia le parecía un saber excesivamente oscuro y voluminoso, desplegado a lo largo de un extensísimo período histórico y cristalizado en violentas polémicas, sin duda testigo directo del «calvario del Espíritu».

Tras la muerte de Hegel, el lugar destinado a la religión en el seno de la filosofía marca una diferencia significativa entre las tradiciones de pensamiento

- 1 HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 75. A pesar de que las ediciones en castellano de las *Lecciones* hegelianas no constituyan una fuente tan rigurosa y fiable como la obra publicada por el propio pensador, es en ellas donde se trata el período histórico abordado en el presente artículo.
- 2 Alejamiento imprescindible para el nacimiento de la moral, la libertad y, por ende, los estados modernos. TAYLOR, CH., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 68.
- 3 HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, op. cit., p. 91.

herederas del hegelianismo. A pesar de que Hegel, en su última edición de la *Enciclopedia*<sup>4</sup>, conferiese a la «Religión Revelada» un lugar privilegiado –junto al arte y a la filosofía– para la comprensión de la verdad y del absoluto, es decir, de la intersubjetividad humana, algunos jóvenes hegelianos concedieron a la religión un papel fundamentalmente enajenante y opuesto a la filosofía. Si se pretende reconstruir y comprender el pensamiento de Hegel, y con ello delimitar el valor de su filosofía de la religión y las influencias presentes en esta, tales posturas deberán ser trascendidas, optando por visiones más cercanas a la propia textualidad hegeliana como lo es la del profesor Kuri Camacho. Dice Hegel:

El contenido de la filosofía, su menester y su interés, es totalmente común al de la religión. El objeto de la religión, como el de la filosofía, es la verdad eterna [...] La filosofía solo se explica a sí misma cuando explica la religión, y cuando se explica a sí misma explica la religión. Pues es el espíritu pensante lo que penetra a este objeto, la verdad; es un pensar que disfruta la verdad y purifica la conciencia subjetiva<sup>5</sup>.

Por ello, estudiar las contribuciones del pensamiento teológico a la filosofía de Hegel deviene una cuestión sugerente. De este modo aparece la posibilidad de situar a grandes pensadores religiosos, como Guillermo de Ockham o Francisco Suárez (quien influyó notablemente en Wolff o Leibniz), entre otros, en claro diálogo con la filosofía de hegeliana. Aparece también la posibilidad de comprender la supervivencia del pensamiento de Aristóteles en su genealogía histórica hasta Hegel, pasando inevitablemente por la tradición cristiana y entendiéndolo que propuestas como el nominalismo de Ockham o la *scientia media* jesuita son contribuciones históricas fundamentales para dicho viaje. Esta voluntad permitirá, por último, situar al pensador alemán en diálogo con las corrientes cristianas y comunitaristas, e incluso redefinirá las fronteras entre protestantismo y catolicismo.

### Recepción del pensamiento aristotélico y valoración de la teología

En comparación con los extensos períodos históricos del desarrollo cristiano, la atención que Hegel dedica a la Antigüedad clásica –anterior en el despliegue

- 4 La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* se abre afirmando que tanto la filosofía como la religión tienen la verdad por objeto. HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Abada, Madrid, 2017, p. 117 (§1).
- 5 Citado en CAMACHO, K., «Hegel, metafísica del mal y ontologización del presente», *Logos. Revista de Filosofía*, 40(119), 2012, p. 74. El investigador peruano Kuri Camacho ofrece un interesantísimo trabajo sobre la teología jesuita y la obra de Francisco Suárez durante el Barroco como génesis de la moderna libertad humana, episodio complejo que no podrá ignorarse para el estudio histórico que nos proponemos.

del Espíritu— resulta considerablemente superior. Algunas muestras de tan desigual valoración<sup>6</sup> son las vastas extensiones acerca del Mundo Griego y su religión ética en numerosas de sus obras, el emotivo fragmento referido al *De anima* como «la obra más excelente o única» sobre el Espíritu<sup>7</sup> o el homenaje a la teología de Aristóteles como cierre a la *Enciclopedia*, obra de toda una vida. Hegel es, sin duda, un fructífero seguidor de Aristóteles.

No obstante, entre la recepción hegeliana del pensamiento aristotélico y el pensamiento de Aristóteles en su contexto genético median siglos de paciente elaboración espiritual y racional, basada en el surgimiento capilar de nuevas formas de libertad y de auto-comprensión<sup>8</sup>. El mismo Hegel supo siempre que la recuperación exacta del mundo griego era tan solo una fantasía, y que el pensamiento fecundo lo constituía más bien el diálogo que aquella filosofía pasada pudiese ofrecerle al presente<sup>9</sup>. A pesar de lo deslumbrante del aristotelismo hegeliano, resulta evidente que no se trata de una elaboración exclusivamente individual, sino que consiste más bien en la asunción de un legado: el de la extensa tradición teológica que dialoga permanentemente con la filosofía de Aristóteles.

Por lo que respecta a la labor teológica, a lo largo de las *Lecciones* hegelianas pueden encontrarse breves aseveraciones sobre la vaciedad de contenido espiritual en los transmisores árabes de Aristóteles<sup>10</sup> o la falta de idea cohesionada entre los escolásticos. Estas afirmaciones conviven con otras luminosas observaciones, también breves, como la similitud entre el *noesis noeseos* (νοήσεως νόησις) aristotélico y las primeras versiones del dios cristiano<sup>11</sup> o la vasta importancia

6 Una visión general sobre la pasión de Hegel por la Antigüedad clásica a lo largo de toda su vida puede leerse en D'HONDT, J., *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002. Un estudio más detallado sobre el diálogo filosófico con la Antigüedad clásica puede encontrarse en TAYLOR, CH., *Hegel*, op. cit.

7 HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 669 (§378).

8 Retomando de un modo más preciso la recepción hegeliana de Aristóteles, estas son algunas de sus transformaciones fundamentales: una reformulación del motor inmóvil como perpetuo auto-movimiento subjetivo; la unidad en la multiplicidad del mundo griego se convertirá en la dialéctica entre lo finito y lo infinito en el seno del Espíritu Universal; las virtudes éticas pasarán a convertirse en una eticidad histórica enriquecida a base de libertad moral autoconsciente, y los universales serán ya concretos e inmanentes. El mismo Hegel admite que la filosofía griega, a pesar de su enorme potencia, fue también formal. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., §12. Nada impide hacerse cargo históricamente de esas formalidades y completarlas, como cuando el propio Aristóteles expone que, tras recibir el culto a los antiguos dioses por parte de nuestros padres, los asumimos y los reelaboramos de un modo racional y propio. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Austral, Barcelona, 2020, p. 349.

9 En este sentido, incluso la ruptura de la polis griega fue vista como un hecho necesario para poder desarrollar la libertad moral e individual moderna (gracias al cristianismo).

10 BIARD, J., «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», *The Philosophical Forum*, Volume XXXI, No. 3-4, Diciembre, 2000, p. 248-260.

11 La luz que desciende a la Tierra y se hace alma humana. HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, op. cit., p. 90.

de los teólogos nominalistas del siglo XIV para la interpretación aristotélica moderna<sup>12</sup>. Estas encrucijadas constituyen puntos de partida sugerentes para la investigación: en el pensamiento medieval y en la teología de la primera Modernidad, la transmisión de la filosofía clásica va inevitablemente unida a la religión cristiana y a las más grandes preguntas humanas, de las que Hegel sigue siendo heredero –predestinación y libre albedrío, naturaleza del absoluto y sus modos de acceso y conocimiento, unidad y sentido del mundo, etc.

Explica Joël Biard –investigador francés experto en el teólogo franciscano Guillermo de Ockham– que la colosal voluntad de reemplazar la antigua «metafísica finita» por una nueva lógica no permitió a Hegel reconocer el valor de los pacientes avances lógicos (teoría de las inferencias, lógica deóntica y temporal, etc.) realizados por los autores del Medioevo, tratados en la obra hegeliana como meros formalismos y representaciones, «pensamiento finito sobre lo infinito<sup>13</sup>». Incluso en su mención del escolástico San Anselmo de Canterbury<sup>14</sup>, a quien Hegel reconoce una positiva «ambición especulativa» por su intento de entender la fe mediante la inteligencia y sin conformarse con el conocimiento inmediato, concluye que, en cualquier caso, este no disponía de una concepción real sobre la unión entre pensamiento y ser. Así, pues, en la teología medieval la filosofía cae sencillamente al nivel de una metafísica del entendimiento o *Verstand* (pensamiento representativo, aunque imprescindible en toda comunidad). Llegados a este punto, cabría preguntarse lo siguiente: ¿cuántas veces la humanidad no ha puesto su propio espíritu frente a sí misma sin reconocerlo en toda su profundidad? El hecho no deberá velar la reconstrucción de la historia de estas ideas, tal y como el propio Hegel nos demuestra en la *Fenomenología del Espíritu*.

Esta clase de juicios negativos coexisten con ocasionales comentarios menos severos, que profesan incluso un respeto profundo hacia el objeto de la antigua teología por parte de Hegel: a pesar de la afirmada pobreza conceptual, la aparición de un pensamiento ya impregnado de cristianismo es un aspecto

12 Ibid., p. 143.

13 Biard insiste en relacionar este reduccionismo hegeliano con las anécdotas sobre la teología medieval aparecidas en las Historias de la Filosofía Ilustradas: «¿Podría Dios reencarnarse en una calabaza? Entre los resucitados, ¿seguirá habiendo gordos y flacos?» Sea esta resonancia cierta o no, la crítica de Hegel a la Ilustración francesa en diversas de sus obras fue firme. BIARD, J., «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», op. cit., p. 255.

14 Prólogo a la 2ª edición de 1827 de la *Enciclopedia*. En mitad de la crítica hegeliana hacia las religiones de la Fe y hacia la Ilustración, la obra *Cur Deus Homo* (1098) de San Anselmo es citada positivamente debido a su argumento ontológico sobre la existencia de dios y la posibilidad de explicar racionalmente la creencia: «Negligentiae mihi videtur si [...] non studemus quod credimus intelligere». Este intento revela la voluntad escolástica: anclar el conocimiento de la divinidad al pensamiento reflexivo mostrando el Absoluto como asunto del razonamiento. Además, San Anselmo abandona las viejas pruebas cosmológicas y físico-teológicas sobre la existencia de Dios, estableciendo sencillamente que la esencia divina implica su existencia como momento procesual.

de gran importancia para el filósofo alemán. La grandeza de esta universalidad no se corresponde con que el cristianismo logre hegemonizarse más o menos sino con el hecho de que este se dirigirá ya a la humanidad entera, noción valiosa para los marcos de pensamiento del idealismo alemán y para las grandes revoluciones. De este modo, con Joël Biard, podría afirmarse que la antigua teología contiene «el nacimiento en el hombre de la conciencia de la verdad, del Espíritu en sí y por sí, así como la necesidad que el hombre siente de participar de esta verdad<sup>15</sup>».

Más allá de este reconocimiento histórico general, existe en Hegel una cierta consideración particular hacia Guillermo de Ockham y el ya mencionado debate de los Universales<sup>16</sup>, de profunda importancia para la lectura hegeliana (y moderna) de Aristóteles y para la noción del universal histórico. «¿Son los universales algo real en sí e independientemente del pensamiento y de la existencia singular, o es el universal tan solo nominal, una representación del sujeto?<sup>17</sup>» se pregunta el mismo Hegel, intuyendo sus propias raíces. Y es que Ockham, contra la imponente línea genealógica Aristóteles-Aquino-Scoto, criticó a los viejos universales como sustancias exteriores, reactualizándolos y colocándolos nada más y nada menos que en las relaciones entre subjetividades y dentro de mundos concretos. En opinión de Joël Biard, resultaría inaudito que la oposición entre realistas y nominalistas no hubiese despertado en el filósofo alemán un interés considerable, pues esta apunta directamente a la génesis del sujeto pensante e histórico en un sentido clave para la Modernidad<sup>18</sup>. La reapropiación de los universales y el retorno de estos a una vida nueva es un claro ejemplo de las relaciones históricas que pueden establecerse entre la filosofía hegeliana y las disputas teológicas de la Edad Media y primera Modernidad, entendidas como reformulación y diálogo permanentes con la filosofía clásica.

Resulta aquí oportuna la ambiciosa sugerencia propuesta por Charles Taylor<sup>19</sup> respecto de un largo hilo conductor que establece resonancias entre el debate de los Universales, la génesis del yo moderno retirado de unos universales exteriores a la historia, el acceso a una nueva libertad subjetiva irrenunciable, la revolución científica y el desencantamiento del mundo —transformaciones que se despliegan de forma lenta y a lo largo de los siglos, y que jamás son el fruto exclusivo de una élite científica o intelectual: «De hecho, el

15 BIARD, J., «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», op. cit., p. 250.

16 HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, op. cit., p. 140.

17 Cfr. BIARD, J., «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», op. cit., p. 253.

18 La filosofía de Johann Gottfried Herder, como ejemplo de esa vasta influencia, es calificada como heredera del nominalismo. TAYLOR, CH., *Hegel*, op. cit., p. 18.

19 *Ibid.*, p. 9. Joël Biard, a su vez, puntualiza que el debate entre nominalistas y realistas del siglo XIV es un lugar demasiado inmaduro para entenderlo, tal y como hace Hegel, como un simple problema de subjetividad modernizadora; como cualquier asunto histórico, el debate es mucho más complejo.

nominalismo de la Edad Media tardía no se agota en sus tesis ni en un listado de autores; se caracteriza, más bien, por ser un sentir común, un modo de hacer filosofía<sup>20</sup>», asegura Biard. Esas son experiencias que el Espíritu alberga y transmite en su desarrollo.

## Conclusiones

Con tan solo estas superficiales ideas puede comenzarse a intuir que el período medieval y las disputas teológicas que se alargan durante la primera Modernidad no son, tal y como sostienen ciertas visiones intelectuales, un período de estancamiento de la idea, sino que muestran, más bien, la lenta y compleja emergencia espiritual de aspectos históricamente significativos. Como ya se ha mencionado, es el filósofo de la historia quien asimila, actualiza e interpreta los lenguajes y pensamientos pasados. Esta noción invita al filósofo presente a enfrentar la realidad pasada en su verdad y en sus lazos genealógicos y, en todo caso, rellenar los vacíos que esta ofrezca al presente. ¿Por qué no dar a la teología de la Edad Media y primera Modernidad el mismo tratamiento, interpretando su lenguaje, valorando sus contribuciones y explicando desde el presente sus escisiones? Dicho período histórico constituye en la tradición occidental, en la historia universal y, por tanto, en el conocimiento de nosotros mismos, un enorme peldaño espiritual.

Con Hegel, hacer historia de la filosofía significa poner en movimiento el pensamiento pasado, comprendiéndolo como una *energeia* (ἐνέργεια) autoreferencial que da lugar a los distintos mundos de vida y a sus correspondientes figuras de conciencia. Ante este vivo y riguroso esfuerzo, ningún pensamiento pasado debe aparecer como letra muerta: es el pensador presente quien asimila y actualiza el pretérito, quien se hace cargo del célebre «conócete a ti mismo» y quien sabe que la palabra tradición (*tradere*, legar) debe ser explicada en su complejidad. Los procesos históricos no quedan suficientemente definidos mediante juicios terminantes, exteriores o dicotómicos (por los que el pensamiento religioso se encuentra especialmente afectado), sino que han de verse como la resultante de una cantidad innúmera de contribuciones orgánicas y de haceres caóticos dentro de esa escalera de caracol que es el devenir humano. Tratar de desmadejar ese oscuro pasado será situar a Hegel en el laborioso mapa de las largas duraciones.

Para terminar, en el mundo occidental presente, volver la vista hacia el pasado para reconstruir una tradición de pensamiento sobre la libertad y la comunidad que no rechace ni olvide las contribuciones del pensamiento religioso no supone una tarea anacrónica ni de intelectualismo vacío. Esto es así

20 BIARD, J., «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», op. cit., p. 252.

por distintos motivos. Primero, porque dicho gesto conlleva una religación con nuestro propio pasado y con otros colosales mundos éticos de vida y sentido, hecho que permite pensarnos en historicidad intersubjetiva, transgrediendo el individualismo de ciertos marcos filosóficos omnipresentes y la reproducción de sus solipsistas esquemas mentales. Segundo, porque urge reivindicar y, sobre todo, encarnar el respeto hacia el conocimiento y el estudio del pasado y de la tradición, asociado a disciplinas menospreciadas y a valores en desuso. Tercero, porque esta clase de investigación histórica nos permite seguir revelando la libertad comunitaria que somos y que siempre hemos sido, reconociendo así el presente como heredero del pasado y no como constante ruptura atomizada. Este hecho permitirá, superando posturas ilustradas, reconocer las aportaciones del pensamiento religioso y teológico al desarrollo del espíritu y las lecciones que todavía hoy pueda mostrarnos.

La modernidad es *Nova aetas*, entendiendo por ello la definición filosófica que Hegel le da a ésta: lo nuevo que rompe con lo viejo, condenado por tanto a ser siempre presente, siempre actual. Es el presente que nos asedia por todas partes y no deja de invitarnos al olvido de las cosas pasadas. Ninguna necesidad de ir en su ayuda pues éste está ahí. Ninguna necesidad, por tanto, de predicar el olvido entre los hombres: basta con que nos dejemos llevar y ceder a las demandas de lo actual, es decir, a la ley del más fuerte<sup>21</sup>.

21 CAMACHO, K., «Hegel, metafísica del mal y ontologización del presente», op. cit.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Austral, Barcelona, 2020.
- BIARD, J., «Nominalism in the later Middle Ages», *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 661-673.
- , «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», *The Philosophical Forum*, Volume XXXI, No. 3-4, Diciembre, 2000.
- CAMACHO, K., «Hegel, metafísica del mal y ontologización del presente», *Logos Revista de Filosofía*, 2012, 40(119), pp. 71-107..
- D'HONDT, J., *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Abada, Madrid, 2017.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- , *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- TAYLOR, CH., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.