

Hegel: filosofía de la historia, ¿filosofía de la Revelación?

Hegel: philosophy of History, philosophy of Revelation?

Hegel: filosofia da história, filosofia da Revelação?

Leopoldo Tillería Aqueveque  *

Universidad INACAP, Chile

Resumen

Contra la imagen ortodoxa de un Hegel como partisano intelectual de la Revolución Francesa, se plantea que lo verdaderamente revolucionario en el pensamiento del filósofo de Stuttgart es su tesis de la filosofía de la historia como teodicea. Esto, en cuanto a que no es la teología ni la metafísica, ni siquiera la filosofía de la religión, el lugar donde debe explicarse la naturaleza de Dios, sino la propia filosofía de la historia. Es en esta donde Dios y razón se sintetizarán y reconciliarán en un principio immanente/transcendente que Hegel presentará como Absoluto. Vista así, la filosofía hegeliana de la historia podría ser tenida inopinadamente por una filosofía de la Revelación.

Palabras clave: Absoluto, filosofía de la historia, filosofía de la Revelación, teodicea.

Abstract

Against the orthodox image of Hegel as an intellectual partisan of the French Revolution, it is argued that what is truly revolutionary in the thought of the Stuttgart philosopher is his thesis of the philosophy of History as theodicy. This, insofar as it is neither theology nor metaphysics, nor even the philosophy of religion, that should explain the nature of God, but the philosophy of History itself. It is in this that God and reason will be synthesized and reconciled in an immanent/transcendent principle that Hegel will present as Absolute. Seen in this way, the Hegelian philosophy of history could be unexpectedly regarded as a philosophy of Revelation.

Keywords: Absolute, philosophy of History, philosophy of Revelation, theodicy.

Resumo

Contra a imagem ortodoxa de Hegel como um partidário intelectual da Revolução Francesa, argumenta-se que o que é verdadeiramente revolucionário no pensamento do filósofo de Stuttgart é a sua tese da filosofia da história como teodiceia. Isto porque não é a teologia, a metafísica ou mesmo a filosofia da religião, que deve explicar a natureza de Deus, mas sim a filosofia da própria história. É aí que Deus e a razão serão sintetizados e reconciliados num princípio imanente/transcendente que Hegel apresentará como o Absoluto. Visto desta forma, a filosofia Hegeliana da história poderia, involuntariamente, ser tomada por uma filosofia da Revelação.

Palavras chave: Absoluto, filosofia da história, filosofia da Revelação, teodiceia.

DOI: 10.5281/zenodo.6910494

*Contacto:leopoldo.tilleria@inacapmail.cl Es Doctor y Magister en Filosofía por la Universidad de Chile. Asistente Social y Periodista, es académico del Área de Tecnologías de la Información y Ciberseguridad de INACAP sede Temuco y académico del Magister en Ingeniería Informática de la Universidad Bernardo O'Higgins (UBO). Es árbitro de las siguientes revistas: Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid; Ideas y Valores de la Universidad Nacional de Colombia; Praxis Filosófica de la Universidad del Valle; Revista Protrepis de la Universidad de Guadalajara.

1. INTRODUCCIÓN

Se ha dicho que la filosofía de la historia de Hegel ha ganado notoria fama como la más paradójica de todas, en el sentido de que el alemán no sólo construye la historia a partir de conceptos con un detalle incomparable, sino que concibe la historia pasada como una historia de libertad, al tiempo que somete el curso de los acontecimientos a una necesidad preconcebida que se halla fuera de la determinación consciente del propio hombre (Winfield 123). Concediendo tal interpretación, presentaré en este trabajo un breve comentario acerca de la relación existente en Hegel entre filosofía de la historia y filosofía de la religión, a guisa del problemático concepto de teodicea.

Comenzaré reconociendo que la historia en Hegel parece funcionar como un metasistema al interior de su propio edificio filosófico. Literalmente no hay esfera de su meditación que pueda escapar a la vara de la historia, la que en lo medular no tiene que ver con la disciplina encargada del recuento más o menos matizado de acontecimientos que nos ha mostrado la Modernidad, incluido el desarrollo del propio Estado moderno. La historia en la visión de Hegel es la condensación del devenir de todos los ámbitos en que se manifiesta el espíritu: derecho, religión, arte, lógica, etcétera; incluso la misma filosofía, de donde cabría hablar, entonces, de la necesidad de una historia de la filosofía y de la posibilidad de una filosofía de la historia. En otras palabras, el Absoluto hegeliano lograría explicarse mejor si se entiende la filosofía de la historia como teodicea, es decir, al modo de una justificación de la creencia de que la historia está controlada de principio a fin por una única intención (Di Giovanni 209), la que en este caso no podría ser sino la del mismo Absoluto. Tal intencionalidad preferimos interpretarla como autoconciencia, en el sentido en que lo plantea Hegel sobre el final de su *Fenomenología del Espíritu*, o sea, cuando el ser inmediato ha retornado a sí mismo y cerca de sí mismo como lo único revelado. Con apoyo en Jiménez (2009), podemos aclarar otra arista de esta equivalencia entre *intención y referencia*: “La conciencia moderna da consigo como consistiendo en el no-ser de todo Absoluto-sustancia, y puesta en el lugar de lo Absoluto en cuyo no-ser ella consiste, no siendo así sino lo Absoluto. [. . .] negatividad no referida ya absolutamente sino a sí misma; en lo absolutamente otro no ser sino sí mismo, que es lo que Hegel está entendiendo por *sujetualidad*” (246).

Precisamente esta teodicea, como requisitoria que la meditación hegeliana emprende en pos de una interpretación de la historia como historia eterna del espíritu, constituye la piedra de toque de un sistema que prefigura a la filosofía de la religión como una virtual filosofía de la Revelación. Tal sería nuestra hipótesis. Sin embargo, la propia teodicea parece actuar como una especie de dique de contención frente a la posibilidad —o riesgo, según se quiera ver— de concebir a la filosofía de la historia de Hegel como la esfera donde se manifiesta, así sin más, la Trinidad inmanente. Pensar de este modo la filosofía hegeliana de la historia sería simplemente confundirla, traslaparla con su filosofía de la religión.

En este trabajo, y mediante una breve hermenéutica, desarrollaré dos puntos diferenciados pero concomitantes en torno a esta conjetura de entrada. En el primero, intentaré argumentar en qué sentido la filosofía de la historia de Hegel pudiera implicar problemática pero efectivamente una teodicea. En el segundo, comentaré lo que un poco temerariamente he querido llamar filosofía de la Revelación, vale decir, aquel lugar dentro del sistema hegeliano donde filosofía de la historia y filosofía de la religión parecen encontrarse como forma ulterior de manifestación del espíritu.

2. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA COMO TEODICEA

Si tuviéramos que decir en pocas palabras qué es la historia para Hegel, seguramente diríamos que es el espíritu que parece haber rondado los hechos que alguna vez han ocurrido. Así, en palabras del filósofo: “La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia —espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre

la misma, y que explicita esta su naturaleza en la existencia universal” (Hegel 1997 44-45). La relación entre espíritu e historia es, pues, esencial al sistema. Dicho de otra manera, la filosofía de la historia de Hegel se basa en una razón unificadora que en cierto modo está incluida en la propia historicidad: “Diese Verschränkung von Vernunft und Geschichtlichkeit kann nach Hegel aber nur gelingen, wenn an einer nicht in Geschichtlichkeit aufgehenden Unhintergebarkeit der Vernunft festgehalten wird” [Sin embargo, según Hegel, este entrelazamiento de la razón y la historicidad sólo puede tener éxito si se mantiene la inalienabilidad de la razón que no se funde con la historicidad] (Iber 146).

La confianza de Hegel en la filosofía para asumir el reto de conformación de un sistema de pensamiento que no puede prescindir de la dimensión histórica, se robustece con su conocida tesis de que filosofía e historia se co-determinan o, para decirlo “hegelianamente”, se definen de modo dialéctico. En efecto, frente a esta aparente contradicción entre pensamiento y hecho, Hegel opondrá una conceptualización que establece una suerte de heurística del tiempo histórico. Este rendimiento de la interpretación histórica dentro de un marco filosófico, no obstante, debe cumplir en primer lugar con la condición de sincronidad. Es decir, si de lo que se trata en el proyecto de Hegel es de comprender al final del camino a la historia como obra de la Divina Providencia, entonces espíritu subjetivo y espíritu absoluto deben necesariamente confluir en una misma unidad y en una misma síntesis histórica. De esta forma, Hegel resuelve el problema de la supuesta tensión entre la dimensión temporal del espíritu objetivo y la atemporalidad de la dimensión del espíritu absoluto, mediante la reformulación de la historia de la filosofía como espacio de reconciliación dialéctica de estas dos dimensiones (Nuzzo 25).

Ahora, más allá de la imagen de aquel filósofo inmortalizado en el famoso retrato de Jakob Schlesinger, que impone desde Jena un colosal sistema explicativo del desarrollo del espíritu del mundo, la historia —como he pergeñado— no es para Hegel sino el acontecer dilucidado por la consideración pensante reflejada en el espíritu universal. Tal historia, y aquí sería fácil pesquisar la influencia aristotélica en la meditación hegeliana, debe entenderse de forma teleológica, esto es, dirigida a la realización del espíritu y, a la una con esto, interpretada como evolución del concepto de libertad. Quisiera aquí recurrir al agudo comentario de Polo (2015), que parece precisamente desentrañar la idea hegeliana de teodicea: “La verdadera Historia [. . .] no puede tampoco llegar a representarse un acontecimiento finito como maldad que subsiste o como elemento irracional que se resiste a quedar integrado y absorbido en la colosal coherencia narrativa de un despliegue temporal infinitamente racional” (257). Se trataría, pues, aunque resulte un tanto engorroso entenderlo, de una teodicea deudora de una razón redentora: “Hegel wants to unfold the universal dimension of thought and so put paid to the pragmatic-conjectural reduction of reason to what merely *seems* universal because it is deemed to be natural” [Hegel quiere desplegar la dimensión universal del pensamiento y acabar así con la reducción pragmático-conjetural de la razón respecto de lo que meramente parece universal porque se considera natural] (Macdonald 215). Dicho todavía con mayor precisión: sería el proyecto de una filosofía de la historia mundial o trascendental afincada en la objetividad del Absoluto.

Ciertamente, esta “espiritualización” de la historia tiene que ver con el propio modo con que Hegel ha dotado a su sistema de la comprensión del espíritu y de la relación con Dios. Recordemos que, visto desde la misma óptica del pensador que, dicho sea de paso, y en relación a la fuerza y vitalidad de la arquitectónica de su sistema, da visos de un rol profético en la filosofía, Dios será para Hegel un Dios intrínsecamente autorrevelatorio (Hodgson 17). Es decir: “[. . .] there is for Hegel nothing but God; and this God is a personal God, and no mere Pantheistic Substance that just passively undergoes a mutation of necessity” [Para Hegel no hay nada más que Dios; y este Dios es un Dios personal, y no una mera Sustancia Panteísta que pasa pasivamente por una mutación por necesidad] (Stirling en Tibebe 2). De hecho, en el particular momento en que escribe —su *Fenomenología del Espíritu* la redacta cuando la campaña napoleónica ya había acabado con el Sacro Imperio Romano Germánico—, Hegel tiene una confianza a toda prueba en que el espíritu es suficiente por sí mismo para desarrollar la conciencia del hombre. Apunta en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “El yo puro reside, como la pura luz, absolutamente en sí mismo. Así, pues, lo diferenciado, tanto lo sensible como lo espiritual, ya no

es para él temible, pues él es libre en sí y se opone libremente a lo diferenciado” (Hegel 1997 683).

De manera que la historia universal será para el filósofo de Stuttgart, sin ninguna duda, la propia historia del espíritu: “Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y esta es la que filosóficamente llamamos la *Idea*. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea, pero proyectada en este elemento del espíritu humano [. . .]: la idea de la libertad humana [. . .]. Ahora bien, el espíritu, en el teatro sobre el cual nosotros lo consideramos, en la historia universal, está en su más concreta realidad” (Hegel 1997 61).

Pues bien, perseverar en esta tesis de la filosofía de la historia como teodicea, es decir, como justificación de la presencia de Dios en una historia filosóficamente concebida, requiere a su vez especificar en qué sentido Dios pudiera justificar algo en este sistema de la historia. Y el argumento, siendo breve, no tiene nada de banal. Lo que ocurre “[. . .] es que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia” (Hegel 1997 78). En esa perspectiva avanza Chételat (2009), para quien, contrariamente a ver en el proyecto hegeliano una explicación del problema del mal a partir de Dios, lo que hay es precisamente la demostración de que Dios está trabajando en el mundo, y que este trabajo conduce, en última instancia, a un estado en el que es posible vencer el mal o el sufrimiento (216).

Según lo expuesto, sería lícito ver en la filosofía hegeliana de la historia una cierta forma de trascendencia. Y esto, más allá de los avatares del propio devenir histórico, de los que Hegel da buena cuenta en sus *Lecciones*. Esta forma trascendente de su filosofía de la historia coincidirá, paradójicamente, con la manifestación inmanente del desarrollo del espíritu, pues se trata, con *necesidad*, de “todo” el contenido del pensamiento, en todas sus extensiones y alcances, vale decir, de la universalidad de sus representaciones: “[. . .] la verdad reside exclusivamente en el todo, como coronación del sistema y, por tanto, como resultado de desgarramientos, tan dolorosos como necesarios, producidos en el seno del espíritu que desenvuelve de ese modo su trágica esencia [. . .]” (Bayón 51). Esta especie de mitología de la razón, confirmaría que en la filosofía hegeliana del espíritu confluyen —conformando el sistema— filosofía de la historia, filosofía política y filosofía de la religión: “Su compromiso [el de Hegel] con el acontecimiento decisivo de la Revolución Francesa y la demanda de una nueva unidad y emancipación a la verdad, [. . .] son representativos de un compromiso normativo con un potencial utópico aún no realizado, una forma de trascendencia que no es de un mundo diferente, sino que se revela inmanentemente en este” (Wenning 36).

En cierto modo, el pensamiento hegeliano intenta trascender el idealismo clásico e ir más allá, en dirección de una metafísica especulativa que hasta hace poco había sido declarada muerta por el propio racionalismo kantiano. Tal metafísica, como bien ha expuesto Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, es aquella cuyo predominio lógico se habría derrumbado en la misma «Analítica trascendental»: “Si la esencia de la trascendencia se basa en la imaginación pura, es decir, en la temporalidad en un sentido más originario, la idea de una ‘lógica trascendental’ es, particularmente, un absurdo [. . .]” (204). Empero, Hegel continúa confiando en el poder de la razón para acceder a la comprensión del espíritu absoluto, cuyo detentor último, como sabemos, es el ser infinito, el Absoluto o Dios mismo, en cuanto divinidad trascendente. Esto es lo que metafísicamente explica que la filosofía hegeliana de la historia no pueda prescindir de un eminente fundamento teológico, condición que, dicho sea de paso, no sólo se debe a los estudios de teología seguidos por el joven Hegel en Tubinga, sino en especial a su formación cristiano-luterana.

3. FILOSOFÍA DE LA RESTAURACIÓN

Lo expuesto hasta acá —algo así como una teoría hegeliana del sujeto libre— podría resumirse en la idea de que la finalidad de la comprensión de la filosofía de la historia como teodicea, no es otra que la reconciliación del espíritu con la historia. Por ello, la pregunta que se hace Quijano Restrepo (2018) adquiere todo el sentido del mundo: “Teniendo en cuenta que es en la ciencia

como el Espíritu alcanza la reconciliación misma, su unidad, su identidad, su libertad auténtica y absoluta, entonces ¿la filosofía misma es la nueva figura redentorista que el hombre necesita para asumir o elevarse en este mismo Espíritu?” (304).

De ahí que en la meditación de Hegel la explicación luterana del cristianismo se vea transformada en la fundamentación programático-religiosa de su propia fenomenología del espíritu. El filósofo está convencido de que en la Reforma religiosa de Lutero están las condiciones espirituales para la formulación de su sistema filosófico-teológico. En otros términos, la construcción metafísica del sistema aparece en la base de su reflexión sobre la religión, pero al mismo tiempo, tal construcción es elaborada en un gigantesco esfuerzo por repensar desde dentro —crítica y dialécticamente— la tradición cristiana (de Torres 1997). Si bien esta dialéctica está referida a la forma como el espíritu divino se incrusta históricamente en el espíritu finito del hombre, es sobre todo el modo justificativo de esta inserción el que permitiría corroborar la idea hegeliana de una teodicea.

Pensamiento y religión, pues, se subsumen en la tarea suprasensible del filosofar hegeliano, de donde —como anticipé— el luteranismo funcionaría como una suerte de canon filosófico dentro de la misma teología. Lo religioso del espíritu pensante exigirá no solamente que Dios sea —vale decir, una proclama de fe—, sino especialmente conocerlo, cuestión que representa exactamente el papel del luteranismo en la filosofía de Hegel (Guanín 43).

Ahora bien, comprender la filosofía de la historia de Hegel como teodicea no parece requerir del filósofo teutón una experiencia religiosa profunda. Su pensamiento, y esto es bien sabido, forma parte de la *Aufklärung*, esto es, del proyecto de la Ilustración Germánica que tras las Guerras de Religión se dedicó a atacar violentamente a las ortodoxias católica y protestante, y a poner en tela de juicio las nociones de religión y de lo sobrenatural (Bonilla 1970). Por tanto, lejos de inscribirse en la interioridad de un pensamiento teológico, la filosofía de Hegel más bien fundamenta una racionalidad que siente la obligación de encarar histórica y políticamente la conexión entre el espíritu divino y el espíritu del hombre. Es lo mismo que observa Chételat (2009): “Más bien, si Dios para Hegel es razón, entonces la filosofía de la historia es teodicea en la medida en que considera el papel de la razón en el desarrollo de la historia” (217). En cierto sentido, la filosofía de la historia pasa a convertirse en Hegel en un *dictum* justificativo de la razón.

Esto da pie a sostener que la filosofía hegeliana de la historia se mantuvo hasta el final en una permanente tensión, jalonada, por un lado, por una demanda de tipo teológica, es decir, por la imagen de Dios como creador de la historia, y, por otro, por una exigencia más bien racional, fundada en los propios dichos de Hegel de que “el pensamiento se piensa a sí mismo”, y que perfectamente podríamos reconocer en la idea de una filosofía de la Restauración. ¿Qué es, pues, lo que se restaura? Hegel cree que lo que debe restituirse es la concomitancia práctica-ejecutiva afectada por el divorcio entre filosofía política y filosofía de la religión. Esta re-ligazón pareciera tener su expresión histórico-religiosa más palmaria en la relación que representan Reforma y Revolución. En efecto, ambos fenómenos implican terrenos fértiles para el despliegue del espíritu al son de la idea de libertad. Por ser histórica, es decir, por cimentarse en sucesos que presentan una trascendencia universal casi inobjetable, esta restauración sería al mismo tiempo religiosa y política, de donde su crítica correspondería a una filosofía de la Restauración. En relación a esta idea de continuidad o filiación entre Reforma y Revolución, Rosanovich (2015) subraya: “[. . .] no existiría una manera de restaurar el orden político derrumbado sin llevar a cabo una restauración religiosa que pudiera sostener las estructuras jerárquicas puestas en discusión por la Reforma” (36). Si entiendo bien a Hegel, esto significa que hallamos en su filosofía de la historia el postulado de una unificación, mediante el despliegue de la libertad, entre revolución y luteranismo.

Si hubiera que decirlo como lo ve el filósofo idealista, diríamos que Dios y la religión existen en y a través del pensamiento. De ahí que, como se ha sostenido, la filosofía de la religión de Hegel tenga además un valor soteriológico, en cuanto a que la religión termina resolviéndose como autoconciencia pura del espíritu, invocando lo que me arriesgaré en llamar un cierto *logos* de salvación. Señala Jensen (2012): The speculative philosophy of religion is one which recognizes that the two sides [one which treats merely the objects as such as God and forget the subjective

side as did the Enlightenment, and one which considered and comprehended religion only as something subjective as does Pietism] are united together in a dialectical relationship that is the totality of religion [La filosofía especulativa de la religión es la que reconoce que las dos vertientes [la que trata sólo los objetos como Dios y olvida la vertiente subjetiva como hizo la Ilustración, y la que considera y comprende la religión sólo como algo subjetivo como hace el Pietismo] están unidas en una relación dialéctica que es la totalidad de la religión] (127). Y como la religión en Hegel no significa sino una determinada exigencia de la razón, vemos con cierta sorpresa que es la propia razón la que, por así decir, queda “mandatada” (de ahí el concepto de teodicea) para esclarecer el papel, la figura y el sentido de la presencia de la Divinidad en el mundo.

Sin embargo, y esto define justamente a la filosofía de la religión de Hegel como la antítesis de cualquier teología, no se trata en ella de un mero acto de fe o, siquiera, de una adecuación tratadística respecto de una cierta doctrina evangélica, sino cardinalmente de la propia religión revelada: “Es cierto que Cristo está en la hostia transustanciado, en presencia única; pero esta unidad de presencia es tan solo unidad universal [. . .]. La presencia de Cristo transcurrió en el tiempo. Pero como presencia en el espacio, como presencia concreta en el espacio, en este lugar, en esta aldea, etc.” (Hegel 1997 634). Ahora, el papel primitivamente teológico de la religión, es llevado a concepto por el sistema hegeliano de forma que filosofía de la religión y filosofía de la historia comparecen en un mismo *dictum* de racionalidad. Pensar la filosofía de la historia de Hegel como teodicea no es sino responder al mandato trascendente del “problema” hegeliano, que consiste en dilucidar las condiciones que permitirían conocer la manifestación de Dios en el espíritu.

Pues bien, el espíritu logra este cometido desenvolviéndose históricamente: “Entonces, a quienes acusan de que puede ser temeridad el querer conocer a Dios, se les responde, con Hegel, que hay más temeridad al querer parcializar el conocimiento de Dios, ‘mutilarlo’, porque éste sólo contempla la necesidad y ante él se verifica el desarrollo del contenido mismo” (Guanín 90).

Así, lo que ocurre en la restauración de la relación entre filosofía de la historia y filosofía de la religión —una relación que debe ser pensada, insistirá Hegel, no desde su exterioridad— es que subyace a ellas una correspondencia intrínseca y fundamental, determinada por su mismo objeto de preocupación; esto es, por la totalidad de lo que el hombre hace, como quien dice, en su “camino minado” para ser restaurado por Dios. Si la filosofía termina siendo en la meditación de Hegel la última categoría del sistema, esto se debe a que el deseo de encontrar la racionalidad en la realidad (en lo efectivamente real) debe aplicarse en un grado particular a esa entidad que busca precisamente esta racionalidad, a saber, la filosofía misma (Hösle 186).

Y este camino conducirá, en la teoría hegeliana, no a otra cosa que al mismo absoluto. Como indica Hegel en su *Ciencia de la lógica*: “La realidad efectiva ha de ser tomada como esta absolutidad reflexionada” (604). En efecto, dicha reflexión o forma reflexionada del absoluto corresponde, como realidad efectiva diferenciada, a la pura *necesidad absoluta*. En otras palabras, el más extremo, simple y radical acontecer del ser; o sea, su sustancia. Para Hegel esta necesidad absoluta será la esencia de esas libres realidades efectivas en sí necesarias. Escribe el filósofo prusiano: “[. . .] este contenido es la marca que la necesidad —al ser dentro de su determinación retorno absoluto a sí misma— imprimió en ellas mientras las expedía [y dejaba] en libertad como realidades absolutamente efectivas, [. . .] y en la que esas realidades, de este modo marcadas, caminan ahora a su hundimiento (Hegel 2011 618). Es este argumento el que habría obligado a Hegel a formular algo así como una filosofía de la utopía, cuya imagen más explícita parece ser el ideal de la Revolución Francesa. (Y esto, desde luego, más allá de la leyenda de un Hegel como filósofo de la Revolución). El guiño al término *filosofía de la utopía* implica, más que la alusión a un cuerpo de pensamiento analítico-descriptivo propio, constatar en la filosofía de Hegel justamente una fórmula utópica, es decir, un modelo de ideales que tienen entre sí una interacción lógica, sean estas racionales o puramente afectivas (Escobar 37-38). Es decir, concebir un sistema de pensamiento vinculado con valores utópicos que presten una lógica de procedimientos a la interacción social, intelectual, científica, artística y moral. ¿No es acaso eso la filosofía de Hegel?

Las últimas palabras de la *Fenomenología del Espíritu* reflejan con romántica precisión este

sueño racional-espiritual del filósofo: “Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo” (Hegel 1966 473).

4. CONCLUSIÓN

Lejos de querer ser parte de lo que podría ser visto quizá como una crítica posthegeliana, he pretendido poner en liza las posibles concomitancias que habría en el pensamiento de Hegel entre filosofía de la historia y filosofía de la religión, a propósito de la noción de teodicea. Contra un hegelianismo más ortodoxo, quisiera sugerir, luego de este breve recorrido por lo que en ocasiones también he llamado filosofía de la Revelación o, incluso, filosofía de la Restauración, que si Hegel osó llamar teodicea a su filosofía de la historia, esto lo hizo en primer lugar no queriendo referirse a una doctrina de la justificación del mal en el mundo, sino esencialmente como una forma de demostración (exigencia de la razón, a mi modo de ver) de que en ese mismo mundo puede revelarse la presencia del Dios Trinitario. Es decir, y esto resulta ser lo verdaderamente revolucionario en el pensamiento de nuestro filósofo, en la concepción de una filosofía de la historia como teodicea se produce una heterodoxia, una «suprema blasfemia», en el sentido de que no es la teología ni la metafísica, ni siquiera la filosofía de la religión, el lugar donde Hegel cree debe explicarse la naturaleza de Dios. El lugar para esta teodicea debe ser, *nolens volens*, la propia filosofía de la historia, puesto que es en la misma historia donde Dios y razón se sintetizan, o, para decirlo de una vez, se reconcilian, en un principio inmanente/trascendente que el alemán presentará, con todas las dudas de un protestante que no logra deshacerse del todo de la idea de una “ciencia de Dios”, como Absoluto.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Bayón, Fernando. “La herencia de Hegel en la hermenéutica de la historia de Hans-Georg Gadamer”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 6/15 (2001): 44-67.
- Bonilla, Plutarco. “Hegel y la teología”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 26 (1970): 19-32.
- Chételat, Pierre. “Hegel’s Philosophy of World History as Theodicy”. *Hegel and History*. Ed. Will Dudley. New York: Suny Press, 2009. 215-230.
- Escobar, Roberto. “La utopía como constante filosófica en América”, *Revista de Filosofía* 16/1-2 (1978): 33-44.
- Giovanni, George Di. “On the Impotence of Spirit: Profane Reflections on Hegel’s Philosophy of History”. *History and System: Hegel’s Philosophy of History*. Robert L. Perkins. Albany: Suny Press, 1984. 195-212.
- Guanín, Sixto Vinicio. *¿Filosofar la Religión? Una aproximación desde Hegel*. Quito: Abya-Yala, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: FCE, 1966.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Altaya, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Madrid: Abada, 2011.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México D.F.: FCE, 1986.
- Hösle, Vittorio. “Is There Progress in the History of Philosophy?”. *Hegel’s History of Philosophy: New Interpretations*. David A. Duquette. Albany, N.Y.: Suny Press, 2003. 185-204.
- Hodgson, Peter. *Hegel and Christian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Iber, Christian. “Thesen zur Geschichtlichkeit der Philosophie bei Hegel und Heidegger”, *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 12/19 (2015): 142-153.
- Jensen, Kipton E. *Hegel: Hovering Over the Corpse of Faith and Reason*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Jiménez, Manuel. “La noción de lo Absoluto en la Fenomenología del espíritu de Hegel”.

- Figuraciones contemporáneas de lo absoluto*. A. Alonso Martos y M. Jiménez Redondo (coord.). Universitat de València: Servei de Publicacions, 2009. 233-247.
- Macdonald, Iain. "What is Conceptual History?". *Hegel: New Directions*. Katerina Deligiorgi. Chesham, Bucks: Routledge, 2006. 207-226.
 - Nuzzo, Angelica. "Hegel's Method for a History of Philosophy: The Berlin *Introductions to the Lectures on the History of Philosophy* (1819 –1831)". *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*. David A. Duquette. Albany, N.Y.: Suny Press, 2003. 19-34.
 - Polo, Jorge. "Variaciones de teodicea. Sacrificio y racionalidad en la Historia", *Eikasia* 63 (2015): 253-272.
 - Quijano Restrepo, Luis. "La filosofía de Hegel ¿Ciencia redentora?", *Perseitas* 6/2 (2018): 302-318.
 - Rosanovich, Damian. "Revolución y reforma en la filosofía política de Hegel", *RiHumSo* 8 (2015): 25-53.
 - Tibebu, Teshale. *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History*. Syracuse N.Y.: Syracuse University Press, 2011.
 - Torres, María José de. "Metafísica y filosofía de la religión en Hegel", *Enrahonar* 28 (1997): 83-96.
 - Wenning, Mario. "Hegel, Utopia, and the Philosophy of History". *Hegel and History*. Ed. Will Dudley. New York: Suny Press, 2009. 35-50.
 - Winfield, Richard Dien. "The Theory and Practice of the History of Freedom: On the Right of History in Hegel's Philosophy of Right". *History and System: Hegel's Philosophy of History*. Robert L. Perkins. Albany, N.Y.: Suny Press, 1984. 123-148.