

Una historia de la filosofía

59 Hegel y el espíritu absoluto

Por el Dr. Arthur Holmes de Wheaton College

Hemos vuelto a Hegel, y hoy quisiera concluir nuestra discusión sobre él y quizás abordar algunos de los aspectos que surgieron inmediatamente después, debido a la forma en que fue interpretado. Pero la conversación de hace un momento antes de clase me lleva a señalar dos interpretaciones diferentes de Hegel, que creo que influyen en su fácil comprensión. Durante varios años, creo, en el mundo angloparlante, existió una interpretación que intentaba verlo prácticamente como un racionalista de la Ilustración del siglo XVIII que intentaba elaborar deductivamente una metafísica especulativa.

En otras palabras, intentaba hacer a su manera lo que personas como Descartes o Leibniz intentaron hacer a su manera. Es decir, era un metafísico especulativo. Sin embargo, con la creciente influencia de la fenomenología en Europa durante el siglo XX, se ha desarrollado una interpretación alternativa, que creo que es mucho más acorde con el propio Hegel, de quien se desarrolló la fenomenología, y que he intentado sugerirles a lo largo del curso.

Es decir, que debemos tomarnos en serio el título de su obra principal, La fenomenología de la mente. De modo que no intenta demostrar nada ni desarrollar un sistema racionalista bien argumentado. Cuando afirma que lo real es racional y lo racional es real, no lo utiliza como palanca para otra metafísica especulativa.

Pero en lugar de tomar en serio el sentido de la fenomenología tal como se ha entendido en el siglo XX, intenta describir, como ven, el fenómeno, la conciencia de ser. A nivel de conciencia individual, es decir, mi conciencia de ser. Quizás a nivel social, la conciencia de ser de una nación.

Y en el caso de lo absoluto, lo que todo lo incluye, la consciencia absoluta de su ser. Creo que es esta última frase la que puede resultar difícil. Tu propia consciencia de ser no es tan difícil.

Y, por supuesto, ahí es donde ha estado el énfasis de la fenomenología del siglo XX. De eso se trata Jean-Paul Sartre, los existencialistas. Pero lo que Hegel busca es describir el fenómeno universal de la autoconciencia del yo, la conciencia de ser, tal como se despliega.

Como, por ejemplo, en la relación amo-sirviente, en las relaciones interpersonales. Y en ese deambular por la situación de la conciencia estoica, la escéptica, la infeliz, etc. Movimientos de reflexión como ese en la propia conciencia.

Y al hablar del espíritu objetivo, se refiere a cómo surge la autoconciencia nacional a la luz del concepto de ley y gobierno constitucional. La identidad nacional comienza a emerger. Bueno, y cuando llega al espíritu absoluto, la sección de hoy, entonces llega a la tercera frase.

Verán, la consciencia de ser del absoluto. Ahora bien, lo más cercano a eso en el lenguaje teológico del judaísmo o el cristianismo sería hablar del propio conocimiento de Dios. Y desde Agustín y Tomás de Aquino en adelante, los teólogos han hablado del conocimiento de Dios, no solo en el sentido de que conocemos a Dios, sino en el sentido de que Dios lo conoce.

Y el conocimiento de Dios. El autoconocimiento de Dios. Ahora bien, dado que Hegel es un metafísico de procesos, piensa en el autoconocimiento de Dios, no en Dios en evolución, sino en su autoconocimiento como algo objetivado en el mundo que crea, en el curso de la historia del universo.

Él ve el autoconocimiento de Dios desplegándose en nuestro autoconocimiento, en primer lugar, en el espíritu subjetivo. Y más adelante, cuando hablemos de su religión y su teología, lo encontraremos diciendo que nuestra autoconciencia es en realidad la autoconciencia de Dios. Dios es consciente de sí mismo a través de nuestra autoconciencia.

Porque si Dios es el ser omnipresente, entonces mi consciencia es un instante finito de la consciencia de Dios. Y mi autoconsciencia es un instante finito de la autoconsciencia de Dios. Así pues, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo es un conocimiento de sí mismo en y a través de nuestro conocimiento de nosotros mismos, nuestra autoconsciencia, nuestro ser consciente.

Ya ves. Pero entonces la autoconciencia de Dios se objetiva en, digamos, su pensamiento sobre el mundo de la naturaleza, que él ha creado. Y ciertamente en la tradición medieval, si toda la naturaleza, de alguna manera, reflejaba la perfección multiforme de la deidad, si nosotros, al contemplar la naturaleza, nos sentimos atraídos a contemplar la perfección de Dios, entonces ciertamente Dios, al contemplar su obra, se contempla a sí mismo.

Ya ves. Pero la máxima expresión, desarrollo y manifestación del autoconocimiento de Dios, el conocimiento de su ser, se da cuando la forma del pensamiento, la lógica, se sintetiza con la esencia de la naturaleza. En virtud de la creatividad imaginativa del espíritu subjetivo, como parte de la conciencia de ser de un espíritu nacional, se le hace hablar del arte de diferentes culturas, de la religión de diferentes culturas y de la filosofía de diferentes naciones.

Cuando la subjetividad, la creatividad y la imaginación del espíritu individual, en el contexto de esa conciencia nacional de su ser, producen arte, religión y filosofía.

Estas expresiones creativas no son solo expresiones creativas del espíritu humano, ya que el espíritu humano es un momento de lo divino. Expresión creativa del espíritu divino, ¿ven?

Así que existe una fenomenología que describe la conciencia del ser. Una fenomenología, una fenomenología de la conciencia del ser, describe esto tal como se manifiesta con mayor plenitud en estas manifestaciones del espíritu absoluto. Si la autoconciencia de Dios reside en y a través de nuestra autoconciencia, y la creatividad de Dios se ejerce en y a través de nuestra creatividad, entonces la conciencia divina de su propio ser es, en el mundo del arte, otra expresión creativa del espíritu humano. Ahora bien, creo que si se lee a Hegel con este enfoque, él está realizando una descripción fenomenológica, describiendo los fenómenos.

Haciendo una descripción fenomenológica. De la creciente conciencia del ser. No esperen que pruebe las cosas a la antigua usanza.

No lo veas como un sistema especulativo sin fundamento observacional. Es una observación introspectiva o histórica. De principio a fin.

Y puesto que la historia es la actividad del espíritu divino, su análisis del arte, la religión y la filosofía es histórico. Porque es en la historia de estas expresiones creativas donde el movimiento de lo absoluto se hace más evidente.

Bien, ¿se entiende bien? A mí sí, pero me pregunto, ¿a ti también? Bien. Dije que todos los días hemos estado hablando de Hegel. Pero a veces, decirlo de otras maneras ayuda.

¿Cale? ¿Tiene Dios alguna autoconciencia aparte de nosotros? ¿Aparte de nosotros? ¿Tiene Dios autoconciencia aparte de nosotros? No sé qué diría Hegel. Porque su énfasis en ... La fenomenología se centra en gran medida en su autoconciencia en y a través de nosotros. Y esto puede depender de cómo se lea su teología.

Él afirma, como ven, considerarse cristiano luterano. Sin embargo, rechaza explícitamente la creación ex nihilo. Y esa parte es importante.

Verás, eso es lo que lo convierte en panenteísta. Todo está en Dios. Pero si es panenteísta y no panteísta, podrías preguntarte: «Cale, si todo está en Dios, pero Dios es más que todo, ¿le queda alguna autoconciencia que no sea la nuestra, individual o colectivamente?».

¿O acaso la creación, por así decirlo, agota la conciencia del ser divino? Bueno, ciertamente me parece que debería decir esto último. Sin embargo, no creo que lo haga. Y podría ser que su respuesta a la pregunta pendiente fuera: bueno, la historia aún no ha terminado.

Así que, en cualquier etapa de la historia, Dios tendrá más autoconciencia. Es una forma extraña de decirlo: Dios tendrá más autoconciencia. Pero la cuestión es que, si la conciencia es un proceso, si Kant coincide en que el tiempo es la forma de la conciencia, entonces, mientras exista un ser divino y una conciencia divina, habrá más conciencia en la historia.

Pero ¿es siempre esa conciencia divina en y a través de la creación? Y no lo encuentro diciendo que no lo sea. Pero no quiero prejuzgarlo. El único otro comentario que puedo hacer, creo, es que si queremos saber algo sobre la conciencia divina, solo puede ser a través de la creación.

Y si solo puede ser a través de la creación, ¿cuál es el resto de conciencia que queda, que no tenemos forma de saber? Lo cual creo que sigue. Observa esto con más atención.

La tríada tesis-antítesis-síntesis en el desarrollo histórico del espíritu absoluto se encuentra en el arte, la religión y la filosofía. Y lo interesante al principio es ver cómo diferencia estas tres. Algunos de ustedes, en el ámbito de la literatura o el arte, quizá se hayan preguntado: ¿cuál es la diferencia entre lo que hace la literatura y lo que hace la filosofía cuando los literatos se vuelven filósofos? Y Hegel diría que es la forma en que la expresión se articula.

Las artes utilizan imágenes, imágenes artísticas. Claro, y hasta el día de hoy, se oye hablar de las imágenes que él usaba como escritor. Se oye hablar de imágenes a Joel Sheasley, del departamento de arte, en pintura.

Recientemente tuvo una exposición en Chicago que visitamos en una de las galerías de la zona de River North. Y todo tipo de imágenes de suburbios que parecen truncadas y fragmentadas. Y si conoces a Joel Sheasley, sabes lo que intentaba transmitir con esas imágenes visuales.

Es decir, la incompletitud, la precariedad de la vida en los suburbios, que es menos que la historia completa. Su última exposición fue una serie de pinturas sobre la pobreza en Latinoamérica. Compárelas.

Se puede ver lo que hace. Pero mediante el uso de imágenes visuales. Y el poeta usará imágenes verbales.

Las palabras valen tanto como narcisos. Vagando solo como una nube que flota en una colina y un valle más altos. Imágenes que hablan de la visión romántica de la vida.

Y esa es la naturaleza del arte. El término alemán Bild. Imagen.

Ahora bien, obviamente , el término «imagen» es afín a «imaginación». ¿Cuál es la actividad distintiva del artista? No tanto la destreza en la aplicación de los pigmentos.

Como la imaginación al crear imágenes. Pensar imaginativamente , es decir, en imágenes. Y esa, por supuesto, es la visión romántica del arte.

La expresión del espíritu humano. Imagina en la imaginación. Y, en consecuencia, mientras traza el desarrollo de la historia del arte.

Se encuentra ese tipo de expresión. Se aleja, por ejemplo, del arte egipcio, que era más religioso y simbólico.

El arte clásico pone mayor énfasis en la armonía racional y el orden. El arte romántico, por su parte, desborda orden en su expresión imaginativa. Este se desarrolla a medida que el arte encuentra su propia autocomprensión.

Ser consciente. Y luego la religión, que habla simbólicamente. Para Stellingma, una representación.

Era la palabra de Kant para una representación. Pero la representación no es la realidad. La representación es la idea que la representa .

Y según el uso que Hegel hace de él, el término símbolo cobra importancia. Representación simbólica, representación pictórica. Así, el lenguaje religioso es el lenguaje de una historia simbólica.

No necesariamente una parábola. Historia histórica. Mito, etc.

El término mito no juzga si es histórico o no. Mythos es una historia con significado religioso. Por lo tanto, la forma de expresión religiosa es esta representación pictórica.

Símbolo y demás. Y así entiende la religión de esa manera: representación simbólica.

Y rastrea la historia de la expresión religiosa desde la religión oriental, que era mayoritariamente panteísta, donde todo es uno. En la religión griega, que es politeísta, existe la antítesis. Hay muchas deidades, deidades finitas.

A la religión cristiana, que es trinitaria. Tres en uno y uno en tres. Combina la infinitud de Dios con la expresión finita de la deidad.

El espíritu infinito encarnado en toda la historia. Eso es lo que significa la encarnación. La historia de la encarnación simboliza la inminencia de Dios en todo lo que sucede en la historia.

La historia es un reflejo de ello. Por eso, considera el cristianismo trinitario como la máxima expresión de la religión. La teología cristiana, como sus símbolos, es apropiada.

Pero observen que la cuestión de la verdad histórica es la pregunta que queda pendiente. Pero es en la filosofía donde se encuentra el concepto puro como forma de expresión. El filósofo, en su análisis de conceptos, intenta evitar la metáfora, la imagería y la narrativa, y conceptualizar con un pensamiento claro y definido.

Esa es la función de la filosofía: abordar el concepto de ser. No historias ilustradas, ni imágenes, sino conceptualizar de forma no sensorial. Así, se obtienen estas tres formas de expresión de la conciencia del ser.

Pero tengan en cuenta que, si bien puede ser la autoexpresión del individuo en un nivel, en última instancia es la expresión de la conciencia divina que se manifiesta a través del individuo en el contexto cultural. Así pues, lo que se observa en la visión de la religión de Hegel se percibe con bastante claridad. En primer lugar, su teología es de tipo inmanentista.

Es decir, Dios es inmanente en todo lo demás. La trascendencia de Dios, en el pensamiento judeocristiano tradicional, reside en su distinción numérica respecto a la creación.

Eso se pierde. Dios es inminente. Y, en consecuencia, cualquier noción de acto sobrenatural se considera un símbolo religioso, una imagen, en lugar de una verdad histórica.

No existe un acto de revelación divina, porque todo lo que ocurre en el espíritu humano es la automanifestación de Dios. Todo entendimiento se resume en esa autoexpresión interior. Esto se relaciona con el concepto de la muerte de Dios, una frase que él usa y que escritores posteriores retoman.

Es decir, la muerte de la imagen de una deidad trascendente. Ese es un concepto de Dios que muere en el desarrollo de la historia del pensamiento religioso. En segundo lugar, está su crítica a ciertas otras perspectivas de la religión.

Digamos que esta es su crítica a Schleiermacher en su contexto inmediato y a Kant en materia de religión. Kant, por supuesto, tendía a reducir la religión a la ética, y Schleiermacher lo criticó por ello. Pero Schleiermacher tendía a definir la religión en

términos de un sentimiento de dependencia respecto del absoluto que todo lo abarca.

A lo que Hegel responde: si el sentimiento de dependencia fuera el núcleo de la religión, entonces la criatura más religiosa sería el perro. Incluso Hegel tenía cierto sentido del humor. Su punto es que, obviamente, hay algo fenomenológicamente erróneo en esa descripción de la religión.

Por encima de los sentimientos de dependencia, está la imaginación presente en las artes. Está la actividad simbólica presente en las historias religiosas. Dios es un hijo.

Dios engendró. Dios hace. Él crea.

Él es el creador. Verán, el simbolismo de la religión va mucho más allá de las grandes obras de Dios en la historia. Pero la cuestión es que la visión schleiermacheriana de la religión es demasiado limitada.

Y pasa por alto que los símbolos religiosos pueden, y de hecho lo son, en filosofía y teología, traducirse en conceptos. De modo que la filosofía intenta conceptualizar lo que simboliza la religión. Por eso la historia de la filosofía culmina en un idealismo de tipo hegeliano con un carácter panenteísta.

Porque esta es la conceptualización más auténtica de lo que la religión ha estado simbolizando. Así, su pensamiento teológico se manifiesta de esa manera, enfatizando el simbolismo y su conceptualización filosófica. En otras palabras, los símbolos que, en su significado fundamental, son conceptos racionales.

Conceptos racionales. Y es esto lo que le atrae de la religión cristiana: que lo uno y lo múltiple se unen, y en ese concepto racional se encuentra la cumbre del pensamiento griego primitivo, superando el atomismo y el monismo hacia lo múltiple en uno y lo múltiple en tres.

Bueno, bien, Hegel sobre la religión. Ahora, ¿preguntas? ¿Comentarios? Sí, Troy. Parece que el panenteísmo de Hegel se asemeja más al panteísmo.

Sin embargo, existe una historia de teólogos cristianos o de personas que escriben, al menos sobre teología, que son algo panenteístas. Esto fue cierto en cierta medida del platonismo cristiano que se desarrolló históricamente. Recuerdan la pregunta en la discusión sobre Platón: ¿Es dualista o idealista? Ahora bien, si es idealista, la materia simplemente no existe, no tiene existencia.

De modo que los detalles físicos son simplemente manifestaciones de la forma con cualidades físicas, pero sin un sustrato material. Ahora bien, al traducir esto al

neoplatonismo, esas manifestaciones de la forma son emanaciones del uno. Y surge el panteísmo.

Ahora bien, al estudiar a algunos platónicos de Cambridge del siglo XVII, a finales del Renacimiento, se descubre que algunos no son simplemente platónicos cristianos, sino que hablan explícitamente de emanación. Son idealistas en el sentido neoplatónico. Creo que John Milton, cuya obra sobre teología cristiana habla de emanación en lugar de creación ex nihilo, también influyó en ellos.

Curiosamente. Y, sin embargo, claro, consideramos a Milton en su Paraíso Perdido como el epítome de alguien que se ocupa de la teología ortodoxa. Pues bien, la influencia de Hegel en el siglo XIX es tal que hubo bastante hegelianismo cristiano, idealismo cristiano (y comentaré sobre ello en breve), que también tendía a ser panenteísta.

Creo que es una generalización justa que cuando el cristianismo, la teología cristiana, se combina con una metafísica idealista de tipo monista, en lugar de pluralista como en Berkeley, se obtiene el panenteísmo. Entonces, en ese sentido, ¿llamará a su teología cristiana o panenteísta? Bueno, le comenté la semana pasada que nuestro antiguo colega, Stu Hackett, impartirá un seminario sobre Kant el año que viene por estas fechas. Recuerdo una vez que estábamos discutiendo esto, y dijo: « Bueno , parece que hay otros que pueden reducirse lógicamente a teístas, pero en sí misma es una postura inestable».

Entonces, ¿sabes? ¿Cuál es la respuesta a tu pregunta? Quizás sí o quizás no. Hegel se consideraba un teólogo cristiano. Supongo que le habría costado tomar en serio la formulación calcedonia de la doctrina de la Trinidad en su forma original.

Sí, Spinoza parece ser claramente panteísta. Sin embargo, es evidente que estos idealistas alemanes le tienen un gran respeto. Se les ve haciendo referencia a él.

Pero, al mismo tiempo, intentan distanciarse de su panteísmo. ¿Cuál es la diferencia conceptual y teórica? Y creo que la respuesta es que Spinoza tiene un universo estático y una deidad estática. En consecuencia, no hay lugar para la idea de Kehl de que Dios es más que el cosmos.

Naturaleza o Dios, coextensivos. En el caso de Hegel, en virtud del proceso, siempre hay más en Dios que en cualquier etapa de la historia del cosmos. Así se manifiesta el panteísmo.

Se le atribuye a Dios cierto grado de iniciativa, trascendencia y libertad, en particular la libertad en el sentido del espíritu creativo. Sin embargo, la noción de libertad no es precisamente un término popular en Spinoza. Algunas cosas, especialmente una afirmación como nuestra autoconciencia, son en realidad la autoconciencia de Dios.

Dijo que la declaración me recordó mucho al misticismo , a la tradición de los místicos . Sí, sí. Y me pregunto si eso es un poco descabellado .

Sí, verás, creo que los místicos de la Edad Media eran, no todos, pero creo que es justo decir que la mayoría, neoplatónicos. Neoplatónicos cristianos. O neoplatónicos judíos, según el caso.

Islámico en cierto sentido. Y, en consecuencia, su expresión de devoción religiosa hablaba de reencuentro con lo divino. No solo de contemplación de Dios, como diría Santo Tomás de Aquino, sino de una especie de unidad mística con lo divino.

Hay similitud, sí, entre ambos por esa razón. Las raíces platónicas, las idealistas monistas. ¿Karl? Bueno, él diría que cualquier historia de intervención divina es simbólica.

Ahora bien, la pregunta es: ¿qué simboliza esto dentro del esquema conceptual ? ¿Lo ven? Entonces, si consideran la encarnación como una intervención, o algún acto milagroso como una intervención, el éxodo de Egipto como una intervención, ¿ven? Ahora, observen el enorme simbolismo que estas historias poseen.

Es decir, lees lo que dicen los salmistas sobre el éxodo. Verás, es una historia con un gran significado simbólico para su fe. Y piensa en lo que la himnología cristiana dice sobre la encarnación o la crucifixión.

La pregunta es, ¿qué simboliza? Algo que ves aquí, Karl, es cómo se está desarrollando una división entre la historia y la fe. Verás, lo significativo para la fe es el símbolo. Los símbolos son una expresión de la fe.

En lugar de la historia , que es el fundamento de la fe, a la que la fe se remonta. De modo que la historicidad de la historia no importa. Ahora bien, al llegar a Kierkegaard, descubriremos que él es muy consciente de esto.

Encontramos referencia a lo que se conoce como la zanja de Lessing. El alemán Lessing había señalado que existe una brecha lógica, una zanja, entre una afirmación histórica y una afirmación de fe. Jesucristo murió.

Murió por nuestros pecados. ¿Cómo se pasa de uno a otro? Resucitó de entre los muertos. Resucitó para nuestra justificación.

¿Cómo se pasa de una a otra? Verán, esto se convirtió en uno de los temas dominantes en las tensiones y conflictos entre la teología liberal y la tradicional a finales del siglo XIX y la primera mitad del XX. Y sigue siéndolo. Crucial.

El tema de la inerrancia es simplemente un intento, en mi opinión, de reforzar el énfasis en la historicidad de la historia. Por eso es importante. Pero no, eso es crucial.

Muy crucial. De hecho, uno de nuestros graduados, Steve Evans, solía enseñar aquí, y el año pasado recibió una de estas grandes becas de la Fundación Pew que Bob Roberts tiene previstas, una de estas becas de \$100,000, que le otorga un proyecto de investigación de tres años sobre este problema, la historia y la fe. Así que sigue siendo un tema importante.

En el esquema del arte, la religión y la filosofía, ¿se construye una jerarquía ? ¿Es esto, por ejemplo, como el arte, la religión y la filosofía? Pues no. ¿Cuál es la relación entre tesis, antítesis y síntesis? No es exactamente una jerarquía.

No se trata de un asunto serial donde el segundo reemplaza al primero y el tercero al segundo. No. La relación entre tesis y antítesis es que, en la dialéctica, la tesis implica lógicamente una antítesis.

Y la tesis y la antítesis juntas producen la síntesis, que preserva y anula lo anterior. Y si quieres verlo más de cerca, obsérvalo en un proceso normal de crecimiento. ¿Lo ves?

Donde el niño, la tesis, es negado por el adulto, la antítesis, y ambos se unen en una etapa posterior. ¿Qué deberíamos decir? Adulto mayor. Sí.

No dije segunda infancia. Tercera edad. O usar un ejemplo botánico.

Vi azafranes en mi jardín delantero a la hora del almuerzo. ¿O son croci? Creo que es un plural en latín. Croci.

Tesis, el bulbo, aparentemente muerto en la tierra. La antítesis, un pequeño brote, floreciendo . Pero pronto llegará la síntesis.

Morirán en un par de semanas. Y esa síntesis se convertirá en la tesis de una nueva antítesis el año que viene. De una surge la otra.

Es un modelo orgánico. Los primeros azafranes siempre lucen mejor del año. Son pequeños y escuálidos.

Bueno, ¿algo más? ¿David? ¿Cuál es la antítesis de su filosofía? Ah, bueno, ahí traza la historia de la filosofía desde el pensamiento griego, pasando por el medieval, el de la Ilustración y la gran síntesis de la filosofía hegeliana. La filosofía alemana de su época. Ahora bien, ¿habrá una antítesis para eso? Recuerdo que hablamos de eso el otro día.

No, una vez que se obtiene la síntesis completa, el concepto completo del ser, lo único que se hace es desarrollarlo en detalle. Es decir, los pequeños movimientos dialécticos dentro de la síntesis. Así que el resto de la historia de la filosofía será una serie de notas a pie de página sobre Hegel.

¿Es la síntesis entonces una especie de jerarquía? ¿Se supone que debe ser así? Verás, la cuestión es que si la trazas históricamente, lo que tienes es una historia del arte paralela a una historia de la religión paralela a una historia de la filosofía. Arte, religión, filosofía. Verás.

Y se pueden encontrar similitudes en todas partes. Ya conoces mi historia; simplemente inviértela, y la tienes. Así que tienes el arte griego, la religión griega, la filosofía griega, y existen estos paralelismos.

Así que se puede rastrear la tesis, la antítesis y la síntesis de esa manera. Pero también se puede rastrear históricamente de esta manera. Mires donde mires, puedes ver la dialéctica.

Lo digo porque me parece que la religión quizás sea la síntesis del arte y la filosofía. Sí, eso es obviamente lo que un creyente religioso tiende a pedir. Pero fíjense que no dice que la teología sea la antítesis.

La religión es la antítesis. Ahora bien, existe una diferencia entre el lenguaje religioso, es decir, el lenguaje del culto, el lenguaje de la piedad, y el lenguaje teológico, que busca conceptualizar con precisión.

¿Entiendes la diferencia? Toma, por ejemplo, el lenguaje de los himnos. Oh, a salvo en la roca que está más arriba que yo. Roca. Y ahí tienes imágenes.

A menudo los predicadores los retoman con historias de personas que ocultaron una grieta en una roca durante una gran tormenta. ¿Ves? Una roca más alta.

Espacial. Eso no es del todo exacto. No, porque el lenguaje de la piedad suele ser artístico e imaginario.

Es el lenguaje de la narrativa. Mientras que el lenguaje de la teología es el de un esquema conceptual. Un esquema conceptual que interpreta el significado teológico de la narrativa.

Ya ves, entiende la diferencia entre el lenguaje religioso y el lenguaje teológico. La diferencia, si quieres, entre el lenguaje de la fórmula calcedonia y el lenguaje de la predicación en el Libro de los Hechos. Ya ves.

Dios, que envió a su Hijo, a quien vosotros crucificasteis, a quien Dios resucitó de entre los muertos. Esa es la predicación del Libro de los Hechos. Verán, mientras que el lenguaje de Calcedonia es bastante cuidadoso —y dije Calcedonia en lugar de Nicea—, es una conceptualización bastante cuidadosa de las tres personas de la Trinidad.

Ya ves. Ahora hay ecos de la historia, mucho más en Nicea. Y, por supuesto, el Credo de los Apóstoles sigue siendo la historia de la religión, de la historia religiosa, el Credo de los Apóstoles.

Creo en Dios Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra. Jesucristo, su Hijo Unigénito, nuestro Señor, nacido de la Virgen María. Crucificado bajo Poncio Pilato.

Crucificado, muerto y sepultado, al tercer día resucitó de entre los muertos. De donde vendrá a juzgar a vivos y muertos. Historia, historia, historia.

Pero con lo que trabaja es con esta distinción entre el lenguaje de la piedad religiosa, que es muy cercano al lenguaje del arte, y la imagen. ¿Ves? Pero las imágenes se convierten ahora en símbolos.

Pero lo que él quiere es captar el concepto. Así que podría ser que, dentro de lo que él llama filosofía, también haya que hablar de conceptualización teológica. Conceptualización teológica.

¿Es esa la gran síntesis? Conceptualización teológica. Entonces hay que cuestionar todo el supuesto. ¿Es realmente significativo el término gran síntesis si no se cree en este desarrollo de la conciencia divina a lo largo de la historia? No, eso es otra cosa.

Eso es otra cosa. Pero me parece que existe una especie de dialéctica entre la expresión religiosa y la teológica. Verás, el teólogo trabaja para la conceptualización .

Luego regresa a su adoración y canta los himnos con toda la imagería y el simbolismo de la religión popular. Sí. Y escucha al teólogo orar.

Verán, sus oraciones a menudo incluyen lo religioso, a diferencia de la conceptualización. Y creo que eso es inevitable si se concibe la religión cristiana como algo relacionado con las relaciones personales. Porque la forma en que se habla de relaciones y personas se basa en la historia, no solo en la conceptualización.

Así que me inclino a pensar que hay una dimensión narrativa necesaria al hablar de un Dios personal y de la relación con él. Sobre todo cuando se le conoce por su forma de actuar. Es inevitable.

Bien, ahora, si nos lo permiten, detengámonos un momento para vislumbrar lo que viene después de Hegel. La transición. Bueno, hay dos maneras de hablar de la influencia inmediata de Hegel.

Una de ellas se refiere a las facciones izquierda y derecha de la religión. La izquierda enfatiza la evolución, la historia y la naturaleza simbólica de la religión. Y esa izquierda, como su nombre indica, impulsa el desarrollo de la teología liberal.

Notarán que Stumpf, en la página 430, se refiere a dos personas, David Strauss y Bruno Bauer, dos eruditos bíblicos alemanes. Strauss escribió "Una vida de Jesús", quien se inscribía firmemente en esta tradición. Su énfasis en identificar a Dios con el espíritu humano, de modo que nuestras creencias en Dios son una proyección de nuestra autoconciencia.

Y después de todo, si Hegel nos dice que nuestra conciencia de Dios es la autoconciencia de Dios en y a través de nosotros, entonces alguien dirá: «Entonces podemos pensar en Dios en términos de nuestra propia autoconciencia». Y la autoconciencia —observen esta imagen de nuevo— se convierte en la lente para pensar en Dios. Ahora bien, ese movimiento se hace explícito en la obra de Ludwig Feuerbach, una de las personas a quienes les he pedido que lean algunas selecciones esta semana.

Muy vívido. Feuerbach es una de las principales influencias en el pensamiento de Karl Marx. Es decir, Feuerbach era materialista.

Un materialista que combinó la dialéctica de la autoconciencia de Hegel con una interpretación materialista de la historia. Y el marxismo retoma esto y lo profundiza. Así, tenemos algunos fragmentos de Feuerbach en los que dice, y fíjense, la conciencia divina del hombre.

Hegel afirmó que la conciencia de Dios del hombre es la autoconciencia de Dios. Feuerbach afirma que la conciencia de Dios del hombre es la autoconciencia del hombre. Y la conciencia de Dios del hombre es la autoconciencia del hombre.

Así, la idea de Dios, el concepto de Dios, es algo que proyectamos como una extensión de nuestra propia autoconciencia. Y le atribuimos atributos que simbolizan lo que percibimos como nosotros mismos. De modo que la teología se convierte simplemente en un ejercicio velado de psicología y antropología.

Simplemente eso. La esencia de la religión es la relación entre los hombres. Y eso, en Feuerbach, constituye una de las principales fuentes del humanismo religioso desarrollado en el siglo XIX y principios del XX.

Es decir, una religión humanista como la que a menudo se encuentra en la Iglesia Unida. Donde la religión se reduce, de hecho, a la búsqueda de ideales humanos. Ahora bien, la afirmación de este tipo en Feuerbach es muy explícita.

Escuchen esto , y estoy leyendo el 239 de la antología. La religión, al menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, con su propia naturaleza. Lo divino no es otra cosa que el ser humano.

El ser humano se libera de las limitaciones del individuo y se objetiva. Es contemplado y venerado como un ser distinto. Todos los atributos de la naturaleza divina son, por lo tanto, atributos de la naturaleza humana.

Y veamos. Solo cuando abandonamos la teología, esto es 250. Solo cuando abandonamos la teología, distinta de la psicología y la antropología.

Y reconocer la antropología como teología en sí misma. ¿Logramos una verdadera identidad autosatisfactoria entre lo divino y lo humano ? La identidad del ser humano consigo mismo.

lectura rápida a Feuerbach . Está tomado de su obra sobre la esencia del cristianismo. Una obra tremendamente influyente en esa etapa de la historia.

Y una que subyace al desarrollo de la religión dentro de una filosofía naturalista en el siglo XX. La religión dentro de una filosofía naturalista. Ahora bien, cuando Karl Marx dice que la religión es el opio de las masas, se inspira en lo que dice Feuerbach.

Se basa en la idea de que la religión es una forma de sublimación de nuestros propios ideales y deseos, que proyectamos en un ser mítico hipotético. Por lo tanto, el simbolismo religioso no puede traducirse al lenguaje de Dios.

Es simplemente un lenguaje sobre la condición humana y la necesidad humana. Y el lugar para abordar la necesidad humana no está en la religión, sino en la historia del marxismo. Así que esa es la izquierda del pensamiento religioso hegeliano.

La derecha, como cabría esperar de nuevo por la etiqueta, es esencialmente más ortodoxa en términos teológicos, conservando el idealismo y el panteísmo de Hegel, pero una visión bastante tradicional del cristianismo. Y veremos más de esto en algunos de los idealistas posteriores. Además, se establece una distinción adicional entre los hegelianos veteranos y los jóvenes.

Mientras que los antiguos hegelianos son más conservadores en su interpretación, coinciden en que Hegel llevó la filosofía a su máximo esplendor . El idealismo evolucionista del siglo XIX, ¿sabe? Que la filosofía hegeliana es probablemente el sistema que acabará con todos los sistemas.

Así surgió un extenso movimiento neohegeliano. En toda Europa , y sobre todo en Gran Bretaña, se apoderó de Oxford. En este país, se centró especialmente en St. Louis y llegó a conocerse como la Escuela de St. Louis.

Y tendremos motivos para referirnos a eso más adelante . La próxima vez, de hecho. Eso va en contra de los jóvenes hegelianos.

Quienes querían dejar en manos de Hegel la conceptualización teórica y filosófica, la construcción de sistemas, el trabajo teórico , y centrarse en el tipo de acción implícita en el pensamiento hegeliano. Es decir, querían recurrir más a la praxis, por usar el término actual, a la praxis implícita en el pensamiento hegeliano. Donde el objetivo no es contemplar el mundo, sino transformarlo.

No para contemplar el mundo, sino para transformarlo. Es decir, para ser un agente en el movimiento dialéctico de la historia. Y como pueden anticipar, Marx y Engels fueron algunos de estos jóvenes hegelianos.

La filosofía marxista, conocida como materialismo dialéctico, proviene de Feuerbach, quien, para usar su frase favorita, revolucionó a Hegel.

Feuerbach le dio la vuelta a Hegel. ¿Cómo? Afirmando que nuestra conciencia de Dios no es la conciencia de Dios, sino nuestra propia autoconciencia. Así que lo que se obtiene es el materialismo de Feuerbach y la lógica y dialéctica de Hegel.

Así que tenemos un materialismo dialéctico, también conocido como, y este es un énfasis importante, materialismo histórico. Y observen cuidadosamente lo que eso significa. No se refiere al materialismo como lo ha sido a lo largo de la historia.

El marxista no piensa en volver a una filosofía anterior en una etapa anterior de la historia. No. El materialismo histórico es una interpretación materialista de la historia.

Una interpretación materialista de la historia. Verán, la historia es el ámbito de la praxis, de la acción. Y por eso se busca una interpretación materialista de la historia para poder conectar con la acción histórica, la praxis.

Y la interpretación materialista de la historia, por supuesto, se da en términos de la dialéctica. Por eso se la llama materialismo dialéctico. La dialéctica es un movimiento de tesis, antítesis y síntesis de la historia.

Pero, como ven, son las condiciones materiales de la historia las que impulsan la historia. No un espíritu absoluto. Así que, en lugar de que la historia sea una

manifestación de un espíritu absoluto, como ocurre con una interpretación idealista de la historia, donde se puede decir que los conceptos hacen la historia.

En una interpretación materialista de la historia, son las condiciones materiales las que la hacen. ¿Qué significa ? Las fuerzas y los medios de producción. Es decir, las condiciones económicas las que la hacen.

Y así se obtiene un determinismo económico, una lucha de clases que es la fuerza dinámica de la historia. Es un cambio en la historia, lucha de clases, tesis y antítesis. Y así es como se desarrolló el marxismo.

¿Te hace alguna conexión? Bueno, la próxima vez hablaremos de los idealistas del siglo XIX, aparte de Hegel. Y te daré una lista de unos 50.