

LA INTERPRETACIÓN HEGELIANA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

The hegelian interpretation of medieval philosophy

Arsenio Ginzo Fernández
Universidad de Alcalá de Henares

RESUMEN

El artículo trata de mostrar la ambivalencia de Hegel respecto a la filosofía medieval. Por una parte en Hegel está claramente presente el llamado prejuicio antimoderno imperante en el pensamiento moderno, desde el Renacimiento y la Reforma. En Hegel pesaba especialmente la herencia protestante. Pero al observar las tendencias subjetivistas en que derivó la teología protestante, recurre, como contramodelo, a los planteamientos más especulativos, más filosóficos, de los pensadores medievales, reivindicando hasta cierto punto la filosofía medieval.

Palabras clave: Hegel, Filosofía medieval, Cristianismo y filosofía, protestantismo, subjetividad.

ABSTRACT

The article reveals the ambivalence of the Hegelian interpretation of medieval philosophy. Hegel shares the «anti-medieval» prejudice prevailing in modern thought since the Renaissance and Reformation. In Hegel, the Protestant heritage is especially strong. Yet when he observes the subjectivist tendencies of modern Protestant theology, he proposes, as a counter-model, the more speculative and philosophical approaches of medieval thinkers. One can thus speak of a «vindication» of medieval philosophy in Hegel's thought, despite his anti-medieval prejudice.

Key words: Hegel, medieval philosophy, Christianity and philosophy, Protestantism, subjectivity.

En las páginas siguientes desearíamos ofrecer una aproximación a la concepción hegeliana de la filosofía medieval. Hegel no es desde luego ningún «medievalista», pues también él se nos presenta bajo el signo del prejuicio antimoderno, que caracteriza al pensamiento moderno, a partir de los humanistas del Renacimiento y los reformadores protestantes hasta alcanzar su *clímax* en la Ilustración. Pero a pesar de lo sesgadas y simplificadas que puedan resultar sus valoraciones, de un autor de la profundidad y sensibilidad histórica de Hegel siempre cabe esperar algún planteamiento importante, que vaya más allá de las simplezas y descalificaciones anteriores, sobre todo de los ilustrados, tan cercanos todavía. Hegel es por otra parte, como es bien sabido, aquel autor que nos ofrece el primer gran balance de la historia de la filosofía occidental. Podría constituir un aliciente adicional averiguar cómo se enfoca la filosofía medieval en ese primer gran balance.

Es bien conocida la sensibilidad histórica de Hegel que le conduce a pretender «complementar» la racionalidad moderna, que había comenzado descubriendo la razón en la Naturaleza. Hegel considera llegado el momento de descubrir también la razón en la Histo-

ria.¹ De ahí su empeño en ofrecernos tanto una filosofía de la Historia universal como, de una forma más específica, una historia de la filosofía que, para Hegel, viene a constituir «lo más íntimo de la Historia universal».² Después de todo, tal como reza un pasaje famoso de la *Filosofía del derecho*, la filosofía vendría a ser el propio tiempo aprehendido a través del pensamiento.³ Desde ambas perspectivas, la Historia universal y la historia de la filosofía, Hegel se ha enfrentado también a la Edad Media. Una época a la que también ha tenido que referirse en otras obras como es el caso de la *Filosofía de la religión* o de las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*.

Para nuestro propósito, si bien nos vamos a atener fundamentalmente a la exposición de la filosofía medieval que figura en la *Historia de la filosofía*, tendremos que atenarnos también a otras obras, particularmente a la *Filosofía de la historia* y a la *Filosofía de la religión*.

Una primera característica de la *Historia de la filosofía* de Hegel es su carácter filosófico, un rasgo que va a afectar necesariamente a su consideración de la filosofía medieval. Tal como señala Heidegger, Hegel vendría a ser «el único pensador de Occidente que experimentó de un modo pensante la historia del pensar».⁴ Hegel se iba a colocar así en las antípodas de una concepción de la historia de la filosofía como un mero relato erudito de las opiniones y doctrinas de los filósofos a lo largo del tiempo. En la concepción hegeliana habría una convergencia manifiesta entre la Historia de la filosofía y la Filosofía como tal, entre lo sincrónico y lo diacrónico. En la *Enciclopedia* se pronuncia a este respecto con toda la nitidez deseable: «El mismo desarrollo del pensamiento que se relata en la historia de la filosofía, también se manifiesta en la filosofía misma, pero liberado de aquella exterioridad histórica, puramente en el elemento del pensamiento».⁵ La historia de la filosofía constituye así un proceso unitario y necesario de la marcha del espíritu hacia sí mismo,⁶ desde el inicio hasta la propia filosofía hegeliana. Toda filosofía aparece como un momento necesario dentro de esta marcha del Espíritu, de forma que al concluir el recorrido realizado por la historia de la filosofía, Hegel no vacila en afirmar que «la última filosofía es el resultado de todas las anteriores, nada se ha perdido, todos los principios se han conservado».⁷ También la filosofía de la Edad Media, a pesar del prejuicio antimedieval, tendrá que constituir a los ojos de Hegel un momento necesario de esa marcha del Espíritu hacia sí mismo. Por ello, a pesar de todo, no vamos a encontrar en Hegel las descalificaciones expeditivas de la filosofía medieval que resultaban tan frecuentes en el periodo de la Ilustración. A pesar de sus simplificaciones y violencias hermenéuticas, la concepción hegeliana se nos muestra más ambivalente. De rechazo sin duda, pero también de reconocimiento, al menos parcial.

Cabe hablar sin duda de un proceso de hegelianización de la historia de la filosofía, y en concreto de la historia de la filosofía medieval, en cuanto son interpretadas como etapas que conducen hacia la plenitud hegeliana. Con ello van a resultar inevitables violencias hermenéuticas, con la tendencia a la absorción en el saber absoluto, por más que Hegel haya sido capaz a la vez de redimir de arcaísmo a los filósofos del pasado,⁸ considerándolos como momentos

1 G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I. Die Vernunft in der Geschichte*, F. Meiner, Hamburg 1968.

2 G. W. Fr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, Bd. 20, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1970, p. 456. (En adelante : VGPh).

3 G. W. F Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1970, p. 26.

4 M.Heidegger, *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. Main 1972, p. 298.

5 G W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*, F. Meiner, Hamburg 1959, p. 47.

6 M. Heidegger, *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. Main 1967, pp. 256-57.

7 VGPh. III, p. 445.

8 E. Lèvinas, *Éthique et infini*, Fayard, París 1982, p. 41.

de un proceso vivo de la autocomprensión creciente del Espíritu, un proceso que constituye nuestro propio devenir.

De ahí que Hegel considerara insatisfactorias las Historias de la filosofía que circulaban en su tiempo. Le parecen superficiales y carentes de valor filosófico. En concreto Hegel hace alusión a las aportaciones de Tennemann, Brucker, Tiedemann, Buhle. Así, al referirse al tratamiento que del pensamiento aristotélico ofrece Tennemann, no duda en observar: «El gran Tennemann posee demasiado poco sentido filosófico para comprender la filosofía de Aristóteles».⁹ Por el contrario, sería más bien el propio Aristóteles quien ofrecería a Hegel las pautas adecuadas para enfrentarse a la historia de la filosofía. Refiriéndose a la exposición que de la filosofía griega ofrecía el Estagirita, en varios lugares de su obra, pero especialmente en el primer libro de la *Metafísica*, Hegel considera que dicha exposición resulta satisfactoria tanto desde el punto de vista filosófico como erudito.¹⁰ También en cuanto «historiador» de la filosofía, Aristóteles se iba a convertir en un referente para Hegel.¹¹ De hecho, los análisis que hace en la *Historia de la filosofía* destacan a menudo por esa doble cualidad que aprecia en Aristóteles, por su penetración filosófica y por su grado de información. Quizá a veces tienda a olvidarse esta segunda faceta debido al proceso de hegelianización de la historia que, a pesar de todo, acaba produciéndose.

Apoyándose en esa doble cualidad, Hegel nos ha dejado estudios magistrales de la historia de la filosofía. Tal es el caso, por ejemplo, en este profundo admirador de los griegos, de sus análisis del pensamiento de Sócrates, Platón y Aristóteles. La penetración filosófica se aúna con una gran familiaridad con las fuentes. Pero algo similar cabría afirmar también respecto a su confrontación con la filosofía moderna, por parte de un pensador que se iba a convertir en un gran intérprete de la Modernidad.¹² También en este caso se van a conjuntar la penetración filosófica y una gran familiarización con las fuentes. En sintonía con ello resulta bien comprensible que el estilo de Hegel se vuelva especialmente solemne tanto cuando aborda el surgimiento de la filosofía en Grecia como cuando relata el nacimiento del espíritu moderno. Al saludar el inicio de la filosofía en Grecia, Hegel señala con entusiasmo que ante el nombre de Grecia, el hombre europeo, y de una forma especial los alemanes, se sienten como «en casa» y añade que si estuviera permitido sentir nostalgia por una etapa del pasado, Grecia sería la candidata para ello.¹³ Y cuando trata de abordar la filosofía de Descartes, como primer gran filósofo moderno, Hegel no duda en comparar esa sensación con la del marinero que después de mucho navegar puede finalmente gritar alborozado: ¡Tierra!¹⁴ Entraríamos en el Continente filosófico de la Modernidad, que Hegel quiere llevar a su plenitud.

Sin embargo, por lo que se refiere al tratamiento hegeliano de la filosofía medieval, la situación es distinta. Comenzando por lo más externo, salta a la vista el carácter escueto y simplificado de la exposición hegeliana que parece encontrar una especie de *clímax* en la página con que despacha a la figura de Santo Tomás. El propio Hegel reconoce de forma gráfica la rapidez de su recorrido, al señalar que lo hace calzándose unas «botas de siete leguas».¹⁵ Hegel reconocía así, por si hiciera falta, el carácter sumario de su exposición.

9 VGPh.I, p. 145.

10 Ibid., p. 190.

11 Acerca de la relación entre los dos grandes pensadores, puede verse, entre otros, el estudio de N. Hartmann, «Aristoteles und Hegel», en *Kleinere Schriften* II, W. de Gruyter, Berlín 1957, pp. 214-252.

12 Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1985, p. 34 ss.

13 VGPh I, p. 173.

14 VGPh III, p. 120.

15 VGPh II, p. 493.

Por otra parte, al leer su tratamiento de los distintos autores medievales se echa pronto en falta aquella conjunción de penetración filosófica y conocimiento de las fuentes que distingue a tantas de sus exposiciones, bien de la filosofía griega bien de la moderna. En el caso de los filósofos medievales, el conocimiento que posee Hegel es mucho más genérico y de segunda mano. Si en un principio se había referido al escaso aprecio que le merecían las Historias de la filosofía existentes, ahora, por el contrario, al abordar la filosofía medieval, dichas Historias se convierten en su fuente de información principal, tanto por lo que se refiere a las exposiciones que ofrecen de los filósofos medievales como por la selección de textos de dichos autores que reproducen.¹⁶ Al leer el relato hegeliano se constata fácilmente la frecuencia con que el autor recurre a esas Historias. El autor más citado es Tennemann, en concreto el volumen VIII de su *Historia de la filosofía*, dedicado precisamente a la exposición de la filosofía medieval. Pero también recurre con frecuencia a la obra de Brucker, y se citan asimismo autores como Rixner, Tiedmann y Buhle.

Vemos así que al abordar la historia de la filosofía medieval, Hegel decae de su lema de que para estudiar en serio historia de la filosofía, es preciso ir a las fuentes. Es inevitable concluir que la concepción hegeliana de la filosofía medieval no puede equipararse con la de la filosofía griega o bien con la de la moderna. Hegel es bien consciente de este hecho y trata de algún modo de justificar su modo de proceder, alegando que los escolásticos nos dejaron a menudo una obra demasiado extensa como para poder dominarla sin recurrir al trabajo llevado a cabo por otros.¹⁷ La amplitud, junto con otros problemas que presentan sus obras, sería el pretexto al que recurre Hegel para justificar su forma de proceder en el tratamiento de la filosofía medieval.¹⁸ El autor, por el contrario, se muestra más original cuando aborda el problema de la introducción a la filosofía medieval, o bien a la hora de ofrecer su valoración final de ese periodo. Por discutibles que puedan resultar ciertos planteamientos que hace ahí, tienen en todo caso la ventaja de ofrecer el pensamiento propio de Hegel. Cabría así distinguir dos aspectos en la escueta aproximación hegeliana al legado filosófico de la Edad Media: el resumen informativo que ofrece de los distintos pensadores medievales, valiéndose fundamentalmente de las Historias de la filosofía entonces en curso, y su concepción más personal, tal como aparece, con algún detalle, tanto en su introducción como en su valoración final de la filosofía medieval. A ello habría que añadir, a modo de complemento, las consideraciones vertidas en la *Filosofía de la historia* y en la *Filosofía de la religión*. Al analizar un poco de cerca la concepción hegeliana, ésta termina revelándonos algo más ambivalente de lo que pudiera parecer a primera vista, bajo la impresión del prejuicio anti-medieval tan presente en él.

Consideramos, además, que esa ambivalencia está también presente, hasta cierto punto, en la consideración hegeliana de aquel referente que ocupa un lugar relevante en su prejuicio anti-medieval. Nos referimos a la Reforma protestante y a su desarrollo posterior, en cuyo seno también se va a encontrar Hegel como un representante particularmente cualificado. Un pensador como Hegel no podía ser ajeno a todo lo que se había pensado a lo largo de los tiempos modernos. Tampoco en lo referente al prejuicio antimoderno. Pero de todos esos referentes el que más pesaba sobre él era la Reforma protestante. Sin embargo, también aquí nos vamos a topa con una determinada ambivalencia, pues Hegel no solo se distancia de ciertos plantea-

¹⁶ Cfr. Stefan Swiezawski, «Hegel und die mittelalterliche Philosophie», en *Archiv für Philosophie* 10(1960), pp. 24-78.

¹⁷ VGPh I, p. 183.

¹⁸ Hegel destaca en concreto la amplitud de la obra de Alberto Magno, Tomás de Aquino y Duns Scoto (VGPh II, 541).

mientos originarios de la Reforma sino que se va a enfrentar especialmente a los desarrollos coetáneos de la tradición protestante. Esta valoración ambivalente iba a incidir a su vez en la valoración hegeliana de la Edad Media. Por ello pensamos que puede ser útil una aproximación escueta a este problema para comprender mejor la visión hegeliana del pensamiento medieval.

1. HEGEL, LA REFORMA PROTESTANTE Y EL PREJUICIO ANTIMEDIEVAL

La referencia a la Reforma ocupa un lugar central en la filosofía de Hegel. Incluso cabría hablar, en su última etapa, de una sobrevaloración del legado protestante a la hora de enjuiciar la situación europea coetánea. Desde múltiples perspectivas cabe advertir esa centralidad de la Reforma en el pensamiento hegeliano. Incluso desde el horizonte de la historia de la filosofía, a pesar de la confrontación inicial de los Reformadores con la tradición filosófica. La filosofía en la Edad Media se habría entrometido indebidamente en el ámbito de la fe, no dudando Lutero en concebir a Aristóteles como «príncipe de las tinieblas». El Reformador va a contraponer a la *Theologia gloriae*, típica de los autores medievales, que recurrían abusivamente a los buenos servicios de la filosofía en la interpretación de los asuntos de la fe, la *Theologia crucis* que estaría en sintonía con aquel texto paulino de la primera carta a los Corintios en el que señala: «los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos (...)».¹⁹

Sin embargo, a partir de la Ilustración se produce en el ámbito filosófico alemán un proceso de asimilación y racionalización del legado de la Reforma, convirtiéndose a partir de entonces el referente protestante también en un referente filosófico, tal como ocurre, con diferentes matices, en los grandes representantes del Idealismo alemán, y también en la filosofía posthegeliana. Hegel se ha expresado con toda nitidez a este respecto: «Lo que ha comenzado Lutero como fe en el sentimiento y en el testimonio del espíritu, es lo mismo que el espíritu ulteriormente maduro se esfuerza por aprehender mediante el *concepto* y de este modo liberarse en la actualidad y así encontrarse en ella a sí mismo».²⁰ De una forma que no deja de ser paradójica, hay también una recepción filosófica de la Reforma, y Hegel es quizá su más cualificado representante.

Si Hegel reserva un espacio a la Reforma en el marco de la historia de la filosofía, más clara iba a resultar todavía su inserción en el horizonte de la Historia universal, especialmente por parte del último Hegel. Hegel no duda en considerar la Reforma y la Revolución francesa como los dos acontecimientos más relevantes de la historia moderna. El nacimiento del mundo moderno es comparado por Hegel a la irrupción de un «bello día» que sigue a la larga y temible «noche de la Edad Media».²¹ Es en este nuevo marco donde se va a producir la Reforma como primer gran capítulo del nuevo periodo de la Historia universal. Hegel saluda entusiásticamente la irrupción de la Reforma en la nueva época histórica. Se trataría de algo así como del «sol que todo lo ilumina».²² En la historia moderna solo la Revolución francesa va a ser objeto de un tratamiento similar al ser considerada como un «glorioso amanecer».²³

19 1 Cor. 1, p. 22 y ss. De alguna forma cabría situar a Lutero en la línea del *dictum* de Tertuliano: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis, quid Academiae et Ecclesiae, quid haereticis et christianis» (*De praescriptione haereticorum*, VII, 9).

20 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 27.

21 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* II-IV, F. Meiner, Hamburg 1968, p. 871.

22 *Ibid.*, p. 877.

23 *Ibid.*, p. 926.

La Reforma se le presenta a Hegel como el Reino del Espíritu, como la realización superior del Cristianismo, como una religiosidad que está en sintonía con el principio moderno de la subjetividad, como el principio que regula las nuevas relaciones entre lo religioso y lo mundano, a modo de un peculiar *Tractatus theologico-politicus*. Tal sería, señala Hegel, la bandera bajo la que «servimos» y que «portamos».²⁴ Hegel, en efecto, se va a sentir profundamente inserto en esta tradición. Como tantos otros filósofos alemanes comienza su *currículum* académico como estudiante de Teología protestante. Ello tiene lugar en concreto en la famosa Fundación de Tübinga. Después se pasa a la Filosofía pero sin abandonar su referente protestante. Tal como va a escribir su conocido biógrafo K. Rosenkranz: «la filosofía hegeliana es desde el punto de vista religioso esencialmente *protestante*».²⁵ El propio Hegel compartía este punto de vista. El texto ya citado de la *Filosofía del derecho* se adecuaba especialmente a su propia filosofía. Por otra parte no dudaba en declarar abiertamente: «Soy luterano y a través de la filosofía, me he confirmado por completo en el luteranismo».²⁶ Hegel debió ver culminada su vinculación con la tradición protestante cuando en 1830, en su calidad de Rector de la Universidad de Berlín, fue encargado de pronunciar el discurso conmemorativo del tercer centenario de la Confesión de Augsburgo. Otra cosa es que Lutero se hubiera podido reconocer satisfactoriamente en la traducción filosófica y política del legado protestante llevado a cabo por Hegel, que prolongaba un proceso iniciado por Lessing en la Ilustración.

Hegel, desde luego, es un decidido defensor del principio moderno de la subjetividad, pero ocurre que esa subjetividad puede convertirse fácilmente en subjetivismo. Es un problema con el que Hegel se va a tropezar desde distintas perspectivas. Desde la perspectiva filosófica, a partir de la crítica kantiana. En el plano político, a partir del individualismo iusnaturalista. Y también desde la perspectiva religiosa. Por supuesto Hegel encuentra reflejado ese subjetivismo en la teología protestante coetánea. Pero a Hegel no se le va a escapar que ya en el propio Lutero se encontraban tanto la apertura a la subjetividad como al subjetivismo. Así lo señala este importante pasaje de la *Filosofía de la religión*: «es infinitamente importante haber situado tan alto este aspecto subjetivo que Lutero denominó fe; pero no es el único aspecto; él es vano, nulo en sí e incompleto, y la verdad es que implica asimismo el momento objetivo.

Así como hay objeto, así hay sujeto y viceversa».²⁷

El decidido defensor de la superioridad de la subjetividad moderna se esfuerza entonces por evitar que tal subjetividad derive en un subjetivismo vacío, en una subjetividad desprovista de contenido. Hegel aspiraba más bien a lo que P. Cornehl denominó «subjetividad mediada»,²⁸ una subjetividad que sabe integrar debidamente el contenido.

En sintonía con ello están otras observaciones de Hegel, como es el caso en la *Historia de la filosofía*. Sin duda, se saluda aquí a la Reforma como un paso fundamental en el reencuentro del Espíritu consigo mismo, pero se llama la atención sobre la tendencia de Lutero a separarse de la filosofía, una instancia que hubiera podido darle a la instancia religiosa una mayor consistencia objetiva: «en el protestantismo, por el contrario, el principio religioso se ha sepa-

24 Ibid., p. 881.

25 K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, XXXIII.

26 *Briefe von und an Hegel* IV, p. 29.

27 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I (herausg. von W. Jaeschke), F. Meiner, Hamburg 1983, p. 101.

28 P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1971.

rado de la filosofía».²⁹ Este hecho propiciará a juicio de Hegel que el gran principio de la subjetividad religiosa, alumbrado por Lutero a comienzos de los tiempos modernos, tienda desde el principio a deslizarse hacia el subjetivismo.

Un subjetivismo que Hegel descubre con preocupación en tantas manifestaciones filosóficas y religiosas de su tiempo. En concreto mira con inquietud la marcha de una teología protestante que ha ido perdiendo crecientemente su contenido. Este contenido se ha vuelto cada vez más tenue, por mucha palabrería, erudición y razonamientos con que se pretenda encubrir este hecho. De forma que Hegel constata que un rasgo fundamental de los nuevos tiempos consiste en que «las doctrinas de la Iglesia protestante han sido reducidas a un mínimo».³⁰ Confiándose a la exégesis de los textos bíblicos, ha ocurrido que las doctrinas fundamentales del Cristianismo en parte han sido dejadas a un lado, y en parte son explicadas de una forma demasiado tibia. Hegel llega a la conclusión de que nos encontramos ante una Teología claudicante que habría de buscar refugio en la Filosofía. De hecho no vacila en afirmar que en la Filosofía se habría conservado más «dogmática» que «en la Dogmática, que en la Teología misma».³¹

Vemos así que en la concepción hegeliana de la Reforma también está presente una determinada ambivalencia: por una parte no duda en saludarla como el «sol» que todo lo ilumina, que está en sintonía con la subjetividad moderna en sus distintas manifestaciones. Pero, por otra, Hegel descubre ahí también una deriva subjetivista como una de las patologías de ese mundo moderno. De ahí que resultara inevitable una cierta ambivalencia en su valoración, por mucho que Hegel se haya sentido profundamente inserto en la tradición protestante. Ese grado de ambivalencia se hace patente cuando se confronta con la filosofía medieval. Por un lado su prejuicio antimoderno tiene que ver con su vinculación con el mundo protestante. Pero cuando se enfrenta al subjetivismo de la teología protestante, Hegel no puede menos de contraponer esa actitud a la de los filósofos y teólogos medievales, que mostraban un carácter más especulativo, más lleno de contenido, viéndose llevado, casi imperceptiblemente, a elogiar el pensamiento medieval. Tendremos que volver más adelante sobre este punto.

2. UBICACIÓN DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL EN EL MARCO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA

Sintonizando con una forma alemana de enfocar el problema, Hegel va a distinguir dos grandes épocas en la historia de la filosofía, la griega y la germánica, un binomio por el que el pensador idealista va a sentir predilección. La filosofía germánica sería la filosofía que se desarrolla en el seno del Cristianismo, en cuanto pertenece a las naciones germánicas. Hegel no duda en forzar un tanto su concepción del germanismo filosófico para que encaje su distinción: «Los pueblos europeos cristianos tienen, en su conjunto, en la medida en que pertenecen al mundo de la ciencia, una formación germánica, pues Italia, España, Francia, Inglaterra etc. han recibido una nueva configuración mediante las naciones germánicas».³² Tratando de matizar un poco esta doble repartición, Hegel reconoce que los griegos se prolongan a través de los romanos. La Historia universal da un paso hacia adelante con ellos, en muchos ámbitos, si bien en lo referente a la filosofía no serían más que una prolongación de los griegos. Los

29 VGPh III, p. 55.

30 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, p. 76.

31 *Ibid.*, p. 78.

32 VGPh I, p. 123.

romanos tendrían un carácter «práctico», no «teórico».³³ Ello hace que Hegel reste relevancia a la filosofía en el «mundo romano», sin que se les conceda el debido relieve a filósofos como Séneca o Lucrecio. Más adelante, al abordar la filosofía escolástica, aludiremos a la valoración de Hegel de la latinización de la filosofía en la Edad Media.

La filosofía medieval se inserta, obviamente, en el seno de la filosofía germánica, la segunda gran época de la historia de la filosofía. Sin embargo, así como la filosofía griega tenía una especie de «epílogo» en su proyección sobre el mundo romano, así la llamada filosofía germánica tiene una fase preparatoria, formativa, constituida por la filosofía medieval. Pues a juicio de Hegel solo sería propiamente filosofía germánica aquella que aparece bajo una forma propiamente filosófica, cuando la actividad filosófica, después de un periodo de formación, deja de ser la forma de una verdad presupuesta, y se puede presentar a sí misma como el fundamento y la fuente libres de la verdad.³⁴ Se trata de una especie de *leit motiv* que recorre la visión hegeliana de la filosofía medieval. Sin duda esa filosofía medieval queda relegada a la condición de fase preparatoria de la filosofía moderna, pero también es cierto que en Hegel no cabe hablar de «ruptura» al llegar al mundo moderno, por muy entusiasmado que se muestre el autor al celebrar el advenimiento de la nueva época. Hay toda una línea de continuidad entre el pensamiento moderno y el medieval, por grande que sea el giro que se produce con la llegada de los nuevos tiempos.

Por lo demás, si cabe hablar de una «hegelianización» del pensamiento medieval por parte del gran pensador idealista, también ahora cabría hablar de una «cristianización» de dicho pensamiento. En buena medida se trata de un mismo proceso dada la estrecha interrelación que establece Hegel entre su filosofía y la religión cristiana, según tendremos oportunidad de ver. Recordemos de momento el siguiente pasaje: «A partir de ahora (en este periodo) la filosofía tiene lugar en el mundo cristiano (...) Ha entrado en el mundo una nueva religión, el Cristianismo».³⁵

Ello va a tener, entre otras consecuencias, la de que las filosofías árabe y judía queden marginadas: «Los árabes y judíos solo han de ser considerados como algo externo, histórico».³⁶ Quizá fuera oportuno recordar aquí la observación de L. Feuerbach en la que afirmaba que en Hegel solo habría lugar propiamente para la subordinación y la sucesión pero no para la coordinación y la coexistencia,³⁷ en el marco de una teleología de las formas llevada al límite.

La consecuencia en este caso es que si la presentación hegeliana de la filosofía medieval como tal resulta demasiado simplificada y estilizada, la aproximación a la filosofía árabe y judía lo es más todavía, pues queda al margen del relato principal. Son filosofías que se dan en el marco de otras configuraciones religiosas. Y aunque Hegel no puede menos de reconocer su temprano cultivo de las artes y de la filosofía, no considera que posean un valor propio y pone en duda que se trate de una filosofía propiamente dicha.³⁸ A juicio de Hegel, la filosofía árabe no constituye una etapa peculiar, los árabes no habrían desarrollado ulteriormente «el principio de la filosofía».³⁹ Si los cristianos occidentales se encuentran limitados por los presupuestos dogmáticos de su religión, los árabes no lo estarían menos por los de la suya. Asimismo Hegel los ve prisioneros de una «metafísica del entendimiento» que no avanza

33 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* II-IV, p. 676.

34 VGPh I, p. 131.

35 VGPh II, p. 493.

36 *Ibid.*

37 Feuerbach, *Werke in sechs Bänden* 3, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1975, p. 8.

38 VGPh II, p. 517.

39 *Ibid.*, p. 518.

hasta la razón especulativa. Pero, en todo caso, bastaría, en su opinión, para valorar la filosofía árabe, tener presente la importante labor mediadora en la transmisión y en el comentario del *opus aristotelicum*, tan relevante para la evolución de la filosofía occidental.

3. LA FILOSOFÍA HEGELIANA Y EL CRISTIANISMO

Se puede discutir, y de hecho se ha discutido mucho, acerca de la interpretación hegeliana del Cristianismo, habiendo surgido múltiples cuestionamientos tanto desde el campo teológico como del filosófico. Pero de lo que no cabe duda es de la centralidad de la religión cristiana, en su visión de la historia. Es patente en este sentido el contraste existente entre la concepción hegeliana y la visión polémica de tantos representantes de la Ilustración o bien de autores posthegelianos como Feuerbach, Marx o Nietzsche. Según fue avanzando el tiempo, el Cristianismo se fue convirtiendo cada vez más en una referencia central para Hegel.

Cuando trata de abordar las raíces fundamentales de la cultura europea, el europeísta Hegel encuentra en primer lugar la herencia griega, bien directa, bien indirecta a través de los romanos. Ese legado sería determinante en lo relativo al «aquí», al «presente», a la ciencia, al arte y al pensamiento. Pero en lo relativo a la religión, al más allá, a lo más alejado, los europeos no son herederos de los griegos y romanos, sino que recibieron su inspiración de Oriente, un poco más allá de los griegos. El legado griego y el Cristianismo se le presentan así a Hegel como las dos raíces fundamentales de la cultura europea. Atenas (Roma) y Jerusalén. Ya desde esta somera consideración resulta comprensible que Hegel considere que con el Cristianismo se inicia una nueva fase de la historia del pensamiento y, en concreto, que la filosofía medieval reciba una apoyatura importante. No en vano la Edad Media es por excelencia la época del «Cristianismo y de la Iglesia».⁴⁰

De esta forma, la Edad Media y su pensamiento podían disponer de una nueva referencia, fundamental, de la que carecía el pensamiento griego, a pesar de toda su grandeza. Hegel se iba a mostrar muy sensible ante esta nueva situación. Una filosofía del espíritu como es la suya se iba a sentir profundamente interpelada por una religión del espíritu como es el Cristianismo: «Dios es espíritu, y los que le adoran deben adorar en espíritu y verdad».⁴¹ Esta referencia mitiga de alguna manera el prejuicio antimoderno que caracteriza a la concepción hegeliana.

Hegel mismo se complace en resaltar la convergencia entre la nueva forma de concebir al Ser absoluto, como Espíritu, por parte de la religión, y el cometido de la filosofía: «En la religión cristiana el Ser absoluto es «representado» de esta manera, pero no «comprendido»; de hecho la filosofía no hace otra cosa que comprender esta idea del Cristianismo».⁴² Tal como señala G. Amengual, Hegel no pretendió meramente elaborar una filosofía «compatible y congenial» con el Cristianismo sino que aspiró a que su filosofía fuera su «fruto», la «expresión racional» del mismo.⁴³ Cabría decir que Hegel pretendió profundizar la metafísica griega desde el horizonte alumbrado por el Cristianismo, si bien habría intentado de nuevo «superar» (*aufheben*) la Teología cristiana en la especulación y consumarla en el saber absoluto del Espí-

40 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* II-IV, p. 818.

41 Juan, 4, p. 24.

42 VGPh II, pp. 409-410.

43 Cfr. G. Amengual, «Estudio introductorio», en G. W. F. Hegel, *Escritos sobre religión*, Sígueme, Salamanca, 2013, p. 36.

ritu que se comprende a sí mismo.⁴⁴ A saber, centralidad del Cristianismo pero interpretado hegelianamente. En esta línea se van a situar las convergencias y las discrepancias en la valoración del Cristianismo por parte de Hegel y por parte de los autores medievales.

Desde su propio horizonte, Hegel no va a escatimar todo su reconocimiento a la relevancia que reviste la entrada del Cristianismo en la Historia universal. El que Dios sea concebido como Espíritu, en cuanto Dios trinitario, es considerado por Hegel como el «gozne» de la Historia universal, que marcaría un antes y un después en la marcha de la misma.⁴⁵ No es desde luego el único texto en que Hegel proclama la centralidad de la irrupción del Cristianismo en la historia sino que constituye una temática recurrente. Cabría recordar, por ejemplo, el pasaje de la *Filosofía del derecho* en el que se refiere a la emergencia de la libertad subjetiva en la historia. Tal libertad constituiría el punto de inflexión en la diferencia entre la Antigüedad y el mundo moderno. Este derecho habría sido expresado primeramente por el Cristianismo y desde ahí se habría convertido en un principio universal de una nueva forma del mundo.⁴⁶

Hegel no duda entonces de que el Cristianismo habría supuesto un progreso en la conciencia de la libertad. Ni los griegos ni los romanos habrían llegado a la concepción de que el hombre como tal es libre. Esa toma de conciencia tendría lugar con la aparición del Cristianismo y desde ahí se habría proyectado sobre la posteridad, especialmente sobre el mundo moderno. Y junto con la conciencia de la libertad, la conciencia del valor del individuo, pues éste tendría un valor como tal, sin acepción de su nacimiento o de su condición social. Y, por último, la centralidad de lo Absoluto concebido como Espíritu tiene como consecuencia que ahora se pueda realizar de una forma más plena el mandamiento supremo del Espíritu: conocerse a sí mismo,⁴⁷ en un movimiento dialéctico en el que espíritu finito aparece como «momento» de Dios mismo, enlazando así con la concepción hegeliana de la Encarnación, de la unión de lo divino y lo humano, lo sagrado y lo profano, lo infinito y lo finito.

He aquí, en síntesis, el nuevo principio cuya asimilación y desarrollo habrían sido confiados a los nuevos pueblos, a los pueblos germánicos. Un proceso, no obstante, que va a resultar largo y dificultoso, no solo a lo largo de la Edad Media sino también de la Moderna. Por lo que atañe a la primera ello sería así no solo por tratarse de una situación embrionaria sino también por un motivo externo sobre el que Hegel insiste reiteradamente. Los germanos recibieron el impulso para su desarrollo de una cultura que les era ajena, «su formación, sus leyes y religión les resultan extrañas». De este modo, su desarrollo comenzó por lo «externo» y solo más tarde se habría producido la interiorización, el volver sobre sí.⁴⁸ De ahí que uno de los motivos recurrentes de la visión hegeliana de la Edad Media sea afirmar que la época se caracteriza por el culto a la exterioridad y por los dualismos.

Solo con la Reforma se habría llegado propiamente al reino del Espíritu. Y a su vez el proyecto esbozado en la Reforma también iba a exigir todo un proceso de despliegue y configuración. Por supuesto que Hegel acepta el imperio de lo espiritual a lo largo de la Edad

44 Cfr Fr. Nicolin y O. Pöggeler, «Zur Einführung», en G. W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*, F. Meiner, Hamburg 1959, XLII-XLIII.

45 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* II-IV, p. 722.

46 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 124. En sintonía con ello se encuentran también aquellos pasajes en los que se recapitula la historia de la emergencia de la libertad: en el mundo oriental solo *uno* sería libre; en Grecia y en Roma solo lo fueron *algunos*. Por el contrario en el Cristianismo todos lo serían ante Dios, poseyendo cada uno un valor infinito (VGPh II, p. 507).

47 VGPh II, p. 497.

48 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* II-IV, p. 758.

Media, pero, valiéndose de un juego de palabras en alemán, nos da a entender que se trata de un imperio que aparece demasiado hipotecado e insuficiente, pues lo espiritual (*geistig*) acabaría revelándose como lo clerical (*geistlich*). La Iglesia se habría arrogado el lugar de la conciencia y habría tratado de dirigir como niños a los individuos.⁴⁹ Con todos los matices que fuera preciso añadir, para Hegel solo con la llegada de la Reforma los individuos habrían alcanzado su mayoría de edad espiritual. Es uno de los tópicos hegelianos.

4. LOS PADRES DE LA IGLESIA Y LA INICIACIÓN FILOSÓFICA EN EL CRISTIANISMO

Hegel valora positivamente la labor llevada a cabo por los Padres de la Iglesia, su esfuerzo por pensar y profundizar el legado bíblico recibido. Repetidas veces se va a referir a esta cuestión. Los Padres de la Iglesia habrían abordado con un profundo sentido especulativo la tradición cristiana, valiéndose para ello de sus conocimientos filosóficos, especialmente de la filosofía neoplatónica. En este sentido los Padres de la Iglesia han oficiado como pioneros del encuentro y convergencia entre la religión y la filosofía, un tema tan relevante para Hegel y que consideraba de gran actualidad en las nuevas circunstancias de su tiempo.

Los Padres de la Iglesia prolongarían la línea ya iniciada por los griegos cuando trataban de comprender sus relatos religiosos mediante alegorías filosóficas, o por Filón cuando se esforzaba por descubrir un sentido más profundo en los textos mosaicos. Así también los Padres de la Iglesia se habrían servido de su formación filosófica para comprender y fijar el Dogma de la nueva religión. A este respecto hay que recordar que por más que Hegel se confiese como luterano, se ha distanciado de la *Theologia crucis* del Reformador, para propugnar más bien una nueva forma de *Theologia gloriae* que le hace mirar con simpatía la labor iniciada por los Padres de la Iglesia, y proseguida después por la Escolástica.

Hegel no se encuentra entre quienes condenan la «helenización» del Cristianismo, inculcando de ello a la apertura filosófica iniciada por los Padres de la Iglesia, en el horizonte de la *fides quaerens intellectum*. Hegel rechaza que en este proceso de diálogo entre la religión y la filosofía se hayan de cuestionar las aportaciones de la filosofía aduciendo que la pureza del Cristianismo se vería así mancillada, pues el criterio habría de ser más bien si tales aportaciones son verdaderas o no. Para Hegel no sería legítimo afirmar que tales aportaciones «son extrañas al Cristianismo y que no le incumben. La cuestión acerca de dónde procede algo resulta completamente indiferente; lo que importa es tan solo: ¿es verdadero en y para sí?». ⁵⁰ Y frente a la llamada bibliocracia protestante, con su culto al texto literal de la Biblia, que ya había sido objeto de pesadumbre para Lessing, Hegel no duda en recurrir gustosamente a textos bíblicos como «La letra mata, el espíritu vivifica»,⁵¹ o bien «El espíritu de la verdad, os guiará hacia toda la verdad». ⁵² De una forma acorde con estos planteamientos, los Padres de la Iglesia habrían profundizado ulteriormente, con la ayuda de la filosofía, en el sentido de los textos originarios.

Pero por mucho que aprecie Hegel la apertura intelectual, y específicamente la filosófica, de los Padres de la Iglesia, va a considerar, no obstante, que su valor filosófico es solo relativo. Sus aportaciones no serían, después de todo, filosofía en sentido propio, pues el pensamiento

49 Ibid., p. 742.

50 Ibid., p. 742.

51 2 Cor. 3, 6.

52 Juan 16, 13.

carecería aquí de independencia, estaría en función de presuposiciones a las que tiene que atenerse. Estas presuposiciones remiten a la doctrina de la Iglesia, de modo que el contenido no estaría justificado por el pensamiento en cuanto tal sino que la justificación última sería la doctrina de la Iglesia. No es que Hegel ponga en cuestión la concordancia entre el pensamiento y la doctrina de la Iglesia, pero considera que el pensamiento debe demostrar desde sí mismo aquello que ya ha establecido la Iglesia.⁵³ Para Hegel la religión cristiana y la filosofía tendrían el mismo contenido, lo Absoluto, pero lo aprehenderían de distinta forma. La religión a través de la «representación» y la filosofía mediante el «concepto». La plenitud del conocimiento correspondería al «conocimiento conceptual», propio de la filosofía. Este conocimiento conceptual, que pone a la filosofía como la atalaya suprema, tendría la ventaja de comprenderse a sí misma y de comprender también a la religión, mientras que ésta, situada en el nivel de la representación, no estaría en condiciones de comprender el universo conceptual de la filosofía.

Por supuesto, los Padres de la Iglesia recurrían al saber filosófico con unas pretensiones bastante más modestas que las hegelianas. Para comprender con mayor precisión el punto de vista de Hegel, parece procedente recordar las tres fases en las que a su juicio se pueden situar las relaciones entre la religión (cristiana) y la filosofía. En una primera fase el pensamiento aparece como falto de autonomía e independencia en el seno de la religión, tomando como presupuestos absolutos las doctrinas de la Iglesia. Tal sería el horizonte en que se desenvuelve la Patrística y, aunque en menor medida, la filosofía escolástica. En una segunda fase, la filosofía se reafirma en su autonomía, emprende el vuelo y, a modo de animal de rapiña, se vuelve contra la religión y la combate. Esta segunda fase estaría representada especialmente por la Ilustración, un movimiento al que Hegel se va a referir a menudo, poniendo de manifiesto sus simplificaciones y espejismos. Baste recordar el magistral análisis que ofrece en la *Fenomenología del espíritu* acerca del combate librado por la Ilustración. Por último, habría una tercera fase, que es la que correspondería al punto de vista del propio Hegel y que éste no duda en considerar como el adecuado para su tiempo. Se trataría de superar la actitud excluyente y disolvente de la Ilustración respecto al ámbito religioso para hacerle justicia desde una óptica superior, la del conocimiento conceptual, como forma de conocimiento superior, que ya no rechaza como absurdo el universo religioso sino que trata de comprenderlo y de hacer justicia a su contenido. Hegel comenta: «Éste ha de ser el punto de vista de la filosofía de la época actual; ella surgió en el seno del Cristianismo y no puede tener un contenido distinto del que tiene el Espíritu del mundo; si se comprende a sí mismo en la filosofía, se comprende también en aquella figura que anteriormente le era hostil».⁵⁴ Vemos que Hegel hace referencia a la filosofía surgida en el «seno del Cristianismo». Sin duda no dudaría en considerar su filosofía como la culminación de la reflexión iniciada por los Padres de la Iglesia y proseguida después por los escolásticos, por muchas limitaciones que éstos tengan a sus ojos.⁵⁵

53 VGPh.I, p. 113.

54 Ibid., p. 100.

55 En la positiva, pero escueta aproximación que Hegel ofrece de los Padres de la Iglesia, es de lamentar que no haya reparado en aquel autor que tan agudamente ha sabido explorar aquella «interioridad infinita» que había sido introducida por el Cristianismo, y a la que se refiere el propio Hegel (Cfr *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* II-IV, p. 745). No referimos, por supuesto, a San Agustín. Además, aquel autor que condensaba su búsqueda intelectual en el *Deum et animam scire cupio* podía ofrecer a Hegel puntos de contacto, como cuando señalaba acerca de la interacción entre el hombre y la Divinidad, tema sobre el que Hegel vuelve una y otra vez: «*Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia* (Rom, XI, 36). *Etiam sic, Domine, etiam sic*» (Augustini *Opera omnia*, ed. Migne, XXXII, pp. 661-662).

5. LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

Con su aproximación a los Padres de la Iglesia, por somera que haya sido, Hegel ya anticipaba algunos aspectos de su visión de la filosofía escolástica. Así, también ésta se le presenta como carente de independencia y autonomía frente a la doctrina de la Iglesia, aunque ello ocurre en menor medida. El pensamiento reposa ahora más sobre sí, ha ganado en autonomía y, por ello, a pesar de todas sus limitaciones, cabe hablar de filosofía en un sentido en que no era posible hacerlo al tratar de los Padres de la Iglesia. Además, desde un punto de vista externo, mientras los Padres de la Iglesia, incluso los bizantinos, se situaban en el marco del antiguo mundo romano, los escolásticos representarían la «filosofía europea», en el seno de la Edad Media europea,⁵⁶ que toma forma en el seno de los pueblos germánicos.

Nuevos pueblos conquistan el Imperio romano y, asentados en él, asumen tanto el legado clásico como la religión cristiana. Se trata de los pueblos germánicos que en la concepción hegeliana, después de los griegos y romanos, constituyen el decisivo pueblo histórico-universal que va a configurar la Europa propiamente dicha, una referencia fundamental para Hegel, que da paso a una nueva fase de la Historia universal. Un largo y laborioso proceso de asimilación e interiorización de los nuevos principios, con toda su grandeza, y también con todas sus limitaciones. Los nuevos pueblos conquistadores se establecieron en un medio extraño, e instalados allí, actuaron como la instancia dominante, pero a la vez se vieron sometidos al poder de un nuevo espíritu, de modo que los nuevos pueblos en un sentido se mostrarían como «dominadores» pero en otro se encontrarían «dominados» por la cultura y la religión recibidas.⁵⁷

Los escolásticos representarían la filosofía que corresponde a esta época. Hegel ofrece una somera panorámica de los principales representantes de la Escolástica, desde Escoto Erígena hasta Raimundo Lulio. En expresión del propio Hegel, se trata de un recorrido realizado con unas botas de «siete leguas», donde se recurre profusamente a las Historias de la filosofía entonces en circulación, tal como queda apuntado. En algún caso la información que ofrece es más bien «telegráfica» pero en otros se extiende más. Nos vamos a detener un momento en dos figuras señeras de la filosofía medieval, Santo Tomás y San Anselmo. Y ello a pesar de que a Santo Tomás solo le dedique una página.

En efecto, choca la escasa atención que presta Hegel a la figura de Santo Tomás. Pero ello no quiere decir que no sean varios los puntos de contacto que cabría establecer entre ambos grandes pensadores, a pesar de las grandes diferencias que por supuesto también existen entre ambos. De ahí que la confrontación entre ellos haya sido objeto frecuente de atención por parte de los estudiosos.⁵⁸ Incluso un autor como K. Barth ve ciertos paralelismos entre Hegel y Santo Tomás y llega a preguntarse por qué Hegel no se habría convertido para la teología protestante en algo similar a lo que había sido Santo Tomás para la católica.⁵⁹

Ciertamente, por más que Hegel haya pasado prácticamente de largo ante aquel autor que pasa por representar la culminación del pensamiento medieval, ello no quiere decir que no

56 VGPh. II, p. 530.

57 Ibid. p. 532.

58 Cabría referirse, por ejemplo, a estudios clásicos como el G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Patmos, Frankfurt a. Main 1961 o bien el de B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, J.P. Bachem, Köln 1955. Mientras que el primero atiende sobre todo a los aspectos convergentes, el segundo insiste más bien en los elementos diferenciadores entre ambos pensadores. Cabría también referirse al ponderado análisis de J.B. Lotz «Hegel und Thomas von Aquin. Eine Begegnung», en *Gregorianum* 48(1967). Más reciente es el minucioso estudio de E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin*, PUF, París 1991.

59 K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert I*, Siebenstern, Hamburg 1975, p. 320.

exista una sólida base para establecer una confrontación entre ambos. Es algo que se le pasó por alto al gran intérprete de la historia del pensamiento que fue Hegel. Pues cabría comenzar observando que ambos pensadores representan la culminación intelectual de una época, a la que conducen a su plenitud.

Les une también su condición de ser grandes aristotélicos, con todas las implicaciones filosóficas que ello suponía. Como es bien sabido, la obra de Santo Tomás está llena de referencias al «Philosophus», al Estagirita, como maestro privilegiado del saber filosófico. Tampoco Hegel se va a referir a ningún otro filósofo en términos tan elogiosos como lo hace con Aristóteles. Para Hegel Aristóteles sería un filósofo al que ninguna época podría poner a su lado otro igual,⁶⁰ pues el gran filósofo destacaría tanto por la amplitud de la temática que aborda como por su carácter especulativo. Especialmente significativo es el hecho de que Hegel concluya la *Enciclopedia* citando en griego, y sin recurrir a comentario alguno, un amplio pasaje de la *Metafísica* aristotélica, a saber, *Met.*XII,7 en el que habla de la vida divina como del pensamiento que se piensa a sí mismo. También se trata de un texto central para Santo Tomás, si bien matizado por la visión cristiana del mundo.

Se trata asimismo de dos pensadores eminentemente sistemáticos, que acertaron a expresar el conjunto del saber de una época. Las *Sumas* tomasianas van a encontrar su réplica en el enfoque hegeliano de acuerdo con el cual lo verdadero es el Todo. Convergen también en algún sentido a la hora de buscar una convergencia entre la religión y la filosofía, una convergencia que Hegel va a echar en falta en su tiempo. Hegel valoraba a los escolásticos como los representantes de la filosofía europea en la Edad Media europea. Santo Tomás parecía reflejar de una forma ejemplar esa condición. Nadie como él supo expresar tan bien la conciliación de aquellos dos legados que, de acuerdo con el propio Hegel, constituían las raíces de la cultura europea.

Junto con todo ello subsisten, por supuesto, profundas diferencias tanto en lo referente a la comprensión del Cristianismo como de la filosofía. Problemas fundamentales como el de la relación entre la fe y la razón o bien entre lo finito y lo infinito, por referirnos a dos cuestiones básicas, presentaban profundas diferencias entre ambos autores. Así, mientras en Hegel el despliegue del Espíritu no deja margen para el misterio propiamente dicho, en el proceso de automanifestación de lo Absoluto, Santo Tomás hacía unos planteamientos más modestos. Tal como señala en *De Veritate*: «*quid est ipsius Dei semper nobis occultum manebit*».⁶¹ Y por lo que se refiere a la relación entre lo finito y lo infinito, mientras en Hegel la finitud se convierte dialécticamente en un momento necesario de la verdadera infinitud, en Santo Tomás lo finito aparece en su contingencia como producto de la libertad y la transcendencia divinas. Sea suficiente aquí con esta somera mención del problema.

Hegel subsanó en cierto sentido la escasa atención prestada a Santo Tomás mediante la relevancia que concede a San Anselmo. Si hay un pensador medieval sobre el cual haya vuelto reiteradas veces y del que haya valorado altamente su aportación intelectual, ése es San Anselmo, un autor al que no solo le dedica una mayor atención en el marco de su *Historia de la filosofía* sino sobre el que va a volver en otras obras: la *Filosofía de la religión*, las *Pruebas sobre la existencia de Dios*, la *Enciclopedia*. Con ningún otro pensador medieval ocurre algo similar. Sin duda, una parte del reconocimiento hegeliano sería aplicable también a Santo Tomás y a otros representantes de la filosofía medieval. En sintonía con todo ello, está el hecho de que sean numerosos los estudios que abordan la relación de Hegel con San Ansel-

60 VGPh II, p. 132.

61 *De Veritate*, q. 2, a.1.

mo.⁶² A diferencia de lo que ocurría con Santo Tomás, en este caso era el propio Hegel quien dejaba expedita la vía para la confrontación entre ambos pensadores, tanto por lo que atañe a la cantidad de veces como por lo que se refiere al grado de aceptación de que es objeto.

Hegel está convencido del lugar destacado que competiría a San Anselmo en la configuración de la filosofía y la teología escolásticas, en su dinámica convergente. Precisamente uno de los motivos por los que Hegel valora altamente el pensamiento de San Anselmo es el esfuerzo desplegado, en la dinámica de la *fides quaerens intellectum*, con vistas a alcanzar una determinada comprensión de los datos de la fe. Según reza un conocido texto del *Cur Deus homo*: «*Voluntas namque Dei nunquam est irrationalis*».⁶³ No obstante, el pasaje que Hegel va a citar reiteradamente, y con la máxima aprobación, es el siguiente, perteneciente a la misma obra, y que reza así: «*negligentiae mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere*»,⁶⁴ por más que no siempre lo cite completo o en su literalidad.

Hegel no duda en considerar el texto mencionado como una especie de *leit motiv* de toda la obra anselmiana, en su intento de comprender ulteriormente las doctrinas de la fe mediante el recurso a la filosofía, algo que no podía menos de agradar a Hegel. Problema distinto sería el proceso de «hegelianización» a que se vieron sometidos los textos anselmianos, tratando de derivarlos hacia posiciones que iban más allá de lo que San Anselmo estaría dispuesto a aceptar desde los presupuestos de su visión del mundo.

El esfuerzo por comprender el legado de la fe mediante la reflexión filosófica, tal como sugiere el mencionado texto del *Cur Deus homo*, constituye por tanto el primer motivo por el cual Hegel se sentía inducido a prestar atención al pensamiento de San Anselmo. Pero había, además, una segunda razón que explicaría que ello haya sido así. Se trata del hecho de que San Anselmo había sido el primer autor en formular el llamado argumento ontológico, que iba a tener una importante implantación en la filosofía moderna, y que era particularmente apreciado por Hegel.

En efecto, el argumento ontológico desempeña un papel central en la filosofía hegeliana. Así, en el marco del tratamiento de las pruebas de la existencia de Dios no duda en afirmar que solo este argumento es el argumento verdadero.⁶⁵ Es una toma de partido clarificadora. Aparte de una presencia explícita del argumento ontológico en Hegel, quizá podría hablarse también de una presencia implícita, en la medida en que una filosofía de lo Absoluto como la de Hegel implicaba a la vez el despliegue del Ser, del Logos y de Dios. Siendo ello así, parece que puede afirmarse que el sistema hegeliano viene a constituir como tal un desarrollo del argumento ontológico, llevando al límite los presupuestos del argumento y, en definitiva, de la constitución ontoteológica de la metafísica.

Por lo demás, Hegel, confrontado con un argumento tan «moderno» como éste, no duda en remitirse primordialmente a la aportación de San Anselmo, más allá de las inflexiones que le hicieron experimentar los otros defensores del argumento. Tal como señala L. Girard,

62 Veáanse, por ejemplo, J. I. Saranyana, «¿Por qué Hegel admiró a San Anselmo?», en J. Aranguren y otros (eds), *Fe y razón. I Simposio internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea»*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 259-266; A. Peperzak, «Le Prosligion d'Anselme après Hegel», en *Archivio di filosofia* 58(1990), pp. 335-352; Georges M. M. Cottier, «Le saint Anselme de Hegel», en P. Gilbert y otros (eds), *Cur Deus homo. Atti del Congresso anselmiano internazionale*, Roma 1999, 817-821. La bibliografía es especialmente abundante en lo relativo al argumento ontológico.

63 *Cur Deus homo* I, p. 8.

64 *Ibid.*, I, p. 2.

65 *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 242.

Hegel, más allá de las transformaciones escolásticas, cartesiana y leibniziana, trata de conectar con el argumento en su «aurora anselmiana».⁶⁶

Es comprensible que Hegel proceda así si comparte la convicción de que desde San Anselmo no se habría avanzado en «ningún aspecto».⁶⁷ Para Hegel, la formulación del argumento ontológico solo fue posible en un determinado estadio de la historia del Espíritu. Los Antiguos no conocieron este argumento. También en el seno de la era cristiana tardó varios siglos en ser formulado. Ello sería debido a que para esa formulación se requiere el más «profundo descenso» del espíritu en sí mismo. San Anselmo protagonizaría de una forma especial dicho descenso: «Por primera vez uno de los grandes filósofos escolásticos, Anselmo de Canterbury, este profundo pensador especulativo, ha formulado esta concepción».⁶⁸ De esta forma, la argumentación desarrollada en el *Proslogion* supondría, a juicio de Hegel, un hito en la historia del pensamiento, por insuficiente que le parezca su formulación.⁶⁹ San Anselmo sería famoso especialmente por haber formulado dicho argumento.

He aquí, de una forma sintética, los dos motivos por los que Hegel se habría sentido especialmente atraído por el pensamiento de San Anselmo. En ambos casos se puede constatar el reconocimiento hacia el pensador medieval, aunque ello vaya unido a la hegelianización de su pensamiento. Pues Hegel por una parte hace decir a los textos anselmianos más de lo que estos en realidad dicen y por otra crítica su formulación inadecuada desde la óptica de la filosofía hegeliana. San Anselmo habría sabido formular un pensamiento que por lo que atañe a su contenido sería un pensamiento necesario, verdadero, a saber, la unidad del ser y del pensamiento. Pero la forma sería defectuosa para Hegel en la medida en que la unidad del concepto y del ser es algo que se da por supuesto pero no se demuestra, tal como aspira a hacer la *Ciencia de la Lógica* hegeliana. La razón especulativa hegeliana tendría el cometido de realizar dicha demostración, mientras que la argumentación anselmiana, a pesar de operar con un contenido verdadero y necesario, se quedaría al nivel de la «forma del entendimiento».⁷⁰ Se trataría en el fondo de las insuficiencias de lo que Hegel denomina la antigua metafísica. El gran mérito de San Anselmo habría consistido a los ojos de Hegel en haber formulado un nuevo principio aunque no lo hubiera formulado de una forma satisfactoria.

Hemos reparado un poco en la relación de Hegel con dos filósofos bien representativos del pensamiento medieval. Por una parte, San Anselmo, que es el pensador medieval al que Hegel presta mayor atención, al que se refiere más veces y con mayor aprobación. Al otro, Santo Tomás, Hegel le dedica muy escasa atención. Sin embargo, tal como mostraron varios intérpretes, no resultaba difícil encontrar varios puntos de contraste, sin duda, pero también de convergencia, entre dos grandes pensadores que suponían la culminación intelectual de sus respectivas épocas históricas. Hemos hecho alusión a algunos de esos aspectos. Quizá sea suficiente aquí con esta somera referencia a estas dos figuras señeras de la filosofía medieval, pasando ahora a mencionar algunos aspectos de la valoración hegeliana de la filosofía medieval.

66 L. Girard, *L'argument ontologique chez Sain Anselme*, Rodopi, Amsterdam 1995, p. 113.

67 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, p. 328.

68 *Ibid.* p. 324.

69 Acerca de los avatares del argumento ontológico, puede verse W. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992.

70 VGPh. II, p. 558.

6. VALORACIÓN HEGELIANA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Mientras que al presentar su visión compendiosa de los filósofos medievales, Hegel se sirve básicamente de la información que le proporcionaban las Historias de la filosofía, a la hora de ofrecer una valoración de ese periodo, se sitúa en la perspectiva de su propio sistema filosófico. Desde este horizonte Hegel va a ofrecer su valoración, en alguna medida ambivalente, de este periodo, tal como se ha venido insinuando a lo largo del presente trabajo.

Conectando con lo que ya queda apuntado, vamos a intentar enumerar, de una forma sintética, en primer lugar los cuestionamientos que, desde la óptica de su horizonte filosófico, presenta Hegel a la filosofía medieval. Pero también nos haremos eco del reconocimiento que tributa a la vez a esa filosofía. Es obvio que un tratamiento adecuado de la problemática en cuestión exigiría ir más allá de los márgenes del presente trabajo, pues sería precisa una exposición bastante detallada tanto de la filosofía hegeliana como de la medieval. Pero en todo caso puede ser clarificador presentar al menos las líneas de fuerza que ofrece la interpretación de Hegel.

La filosofía escolástica supone para Hegel un paso adelante en la reafirmación del pensamiento filosófico, frente a lo que ocurría en los Padres de la Iglesia. Sin embargo, esa filosofía continúa careciendo del debido grado de autonomía e independencia. En definitiva, también aquí, a pesar de los progresos realizados, la actividad filosófica aparece condicionada por presuposiciones absolutas. Estas presuposiciones son la doctrina de la Iglesia que, ciertamente, es de naturaleza especulativa pero que en todo caso se le presenta como algo externo a la actividad filosófica. De este modo, objeta Hegel, el pensamiento ni parte libremente desde sí ni se fundamenta sobre sí.⁷¹ Tal como queda apuntado, Hegel no se opone a que el pensamiento filosófico concuerde con la doctrina de la Iglesia pero con la exigencia de que ese pensamiento muestre a partir de sí aquello que la Iglesia ya hubiera establecido desde su propio horizonte. Pero la *fides quaerens intellectum* que los filósofos medievales tomaban como *leit motiv* tenía unas pretensiones más modestas que la razón especulativa hegeliana. Y por otra parte sus aportaciones filosóficas eran más polivalentes y relevantes de lo que Hegel estuvo en condiciones de reconocer.

En segundo lugar cabría reseñar que, a juicio de Hegel, la filosofía medieval no iría más allá de lo que denomina una «metafísica del entendimiento». Es conocida la contraposición hegeliana entre entendimiento y razón. El entendimiento se quedaría al nivel de las oposiciones, de las divisiones y abstracciones mientras que la razón dialéctica uniría y desarrollaría dialécticamente los opuestos. Así se explicarían los dualismos que ocupan un lugar tan central en su visión de la Edad Media, y, en particular, de la filosofía medieval. La filosofía escolástica vendría a ser una filosofía «ajena» hasta cierto punto a la realidad puesto que encuentra ciertamente la razón, pero la encuentra presente y desplegada en otro mundo, mientras que este mundo sería un mundo carente de racionalidad. Para Hegel el más allá y el más acá no serían más que «abstracciones», mientras que desde la perspectiva de la verdadera infinitud formarían una unidad dialéctica. De ahí que Hegel no dude en calificar a la Edad Media como una época de «barbarie», por más que se trate de una barbarie «peculiar», en la medida en que la suprema realidad es concebida de un modo inapropiado a través de las categorías vacías del entendimiento,⁷² mientras que por su parte la realidad presente sería concebida como desprovista de racionalidad. No es difícil ver que, también en este caso, el pensamiento medieval

71 Ibid., p. 547.

72 Ibid., p. 588.

quedaría excesivamente estilizado y simplificado, aunque la interpretación hegeliana no sea arbitraria sin más.

Asimismo, desde un punto de vista lingüístico, Hegel cuestionaría las aportaciones de la filosofía medieval, pues también en cuanto al idioma utilizado cabría hablar de una cierta «barbarie», a saber, de un latín bárbaro. Hegel estima que la culpa no sería propiamente de los escolásticos sino más bien de la cultura latina.⁷³ El gran helenista que fue Hegel anticipa a este respecto planteamientos sobre los que va a insistir en el siglo xx Martín Heidegger, un autor para el que el desarraigo del pensamiento occidental habría comenzado con la traducción de los filósofos griegos al latín.⁷⁴ Sin alcanzar la radicalidad de Heidegger, también Hegel considera el latín como un instrumento inadecuado como medio de expresión de categorías filosóficas ideadas por los griegos.⁷⁵

Habría sido preciso hacer violencia al idioma para convertirlo en cauce de toda una terminología y una conceptualidad peculiares de los griegos. Por ello cuando en la *Historia de la filosofía* evoca la recepción del legado de la filosofía griega a través de los romanos, se pronuncia a favor de una confrontación directa con los griegos, y añade: «Dejemos su latín y su romanidad a la Iglesia y a la Jurisprudencia», propugnando la conveniencia de acceder directamente a la obra de los griegos.⁷⁶ Desde luego Hegel no habría descuidado esa tarea, no dudando de que el alemán constituiría un digno contrapunto del griego en el mundo moderno.

Pero por muy insuficientes que considere Hegel las aportaciones filosóficas medievales, su actitud no es excluyente sin más. No podía ser de otra manera, pues la filosofía medieval representaba precisamente la primera fase de la filosofía germánica, surgida en el seno del Cristianismo. Los filósofos medievales prolongan el trabajo iniciado por los Padres de la Iglesia, aplicando la filosofía a una comprensión más profunda del Cristianismo. Una vez que los Concilios habían fijado la doctrina de la Iglesia, los teólogos occidentales habrían reformulado esa religión a través del pensamiento. Hegel elogia a menudo el carácter especulativo de la filosofía medieval y la vinculación entre la filosofía y la teología. Hegel tiende incluso a forzar, desde la óptica de su sistema filosófico, la identificación entre la filosofía y la teología en el seno del pensamiento medieval: la filosofía escolástica sería «esencialmente» teología y esta teología sería «de una forma inmediata» filosofía.⁷⁷ El motivo de que ello sea así sería para Hegel que «el único objeto, esencial, de la teología, en cuanto doctrina acerca de Dios, es la naturaleza de Dios, y este contenido es por su propia naturaleza esencialmente especulativo; por consiguiente tales teóricos han de ser necesariamente filósofos».⁷⁸ Hegel no puede menos de saludar esta unión entre la filosofía y la teología, puesto que considera que la filosofía es en última instancia teología, en cuanto conocimiento de lo Absoluto. Por más que su filosofía no haya de ser concebida meramente como un *Tractatus theologicus* sino más bien como un *Tractatus theologico-politicus*, en cuanto «conocimiento de Dios» y «sabiduría del mundo» a la vez, en el horizonte en el que la verdadera infinitud implica asimismo a la finitud como momento suyo.

Nos hemos referido al hecho de que en el prejuicio antimedieval de Hegel pesaba de una forma especial su filiación protestante y su concepción de la Reforma como reino del Espíritu, como realización superior del legado cristiano y como vertiente religiosa del moderno princi-

73 Ibid., p. 541.

74 M. Heidegger, *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. Main 1972.

75 VGPh., p. 541.

76 VGPh., I, p. 173.

77 VGPh., II, p. 543.

78 Ibid.

pio de la subjetividad. Pero también aludíamos al hecho de que en el seno de esa tradición se había dado paso al subjetivismo, a la pérdida de contenido, al espectáculo de una teología que había quedado reducida a erudición histórica o bien a la exposición de algunos sentimientos subjetivos. De ahí que el luterano Hegel se viera precisado a adoptar una cierta actitud ambivalente en lo relativo a su valoración del legado protestante. Esa ambivalencia se va a proyectar también, de alguna manera, en la valoración de la filosofía medieval. Inquietado por el subjetivismo religioso (y también filosófico) que caracterizaba a su tiempo, Hegel vuelve su mirada repetidas veces hacia el modo de proceder de los filósofos medievales, en los que encuentra un contrapunto benéfico frente al subjetivismo imperante. De este modo, cabría afirmar que la relación de Hegel con la filosofía medieval es, a pesar de todo, más compleja, menos unidimensional de lo que pudiera parecer a primera vista.

Hegel reconoce abiertamente en su *Filosofía de la religión* que en la Iglesia católica «hubo de hecho más filosofía especulativa que en la Iglesia protestante; el desacuerdo se produjo primero en la Iglesia protestante».⁷⁹ Los pensadores medievales aspiraban a un conocimiento *científico* de la verdad, en la línea de lo que pretenderá el mismo Hegel, y no se daban por satisfechos con un conocimiento meramente histórico.

Tal como cabría esperar, en esta vuelta hacia la filosofía-teología medieval, Hegel se va a fijar de un modo especial en San Anselmo, su referente principal entre los pensadores medievales. Así, cuando en la *Historia de la filosofía* expone el pensamiento anselmiano no duda en contraponerlo al saber inmediato, a la «fe» de los coetáneos hegelianos, con su pretensión de situarse por encima del «conocer». Hegel subraya que los escritos de San Anselmo se caracterizaban por su profundidad, por su «espíritu», por su voluntad de unir la filosofía con la teología, no dudando en afirmar que la teología medieval se encontraba muy por encima de la moderna.⁸⁰

Al hacer frente a la crisis espiritual de su momento histórico, Hegel recurre gustosamente a los planteamientos de los filósofos medievales, como contrapunto a las insuficiencias con que tropieza en su tiempo. Después de todo, es posible advertir una cierta convergencia entre los planteamientos de Hegel y los de los filósofos medievales, por lo que atañe a las relaciones entre religión y filosofía. Parecía, en efecto, como si por un momento se hubieran reconciliado de nuevo la cultura secular y la religiosa en el seno del mundo moderno,⁸¹ evocando la problemática central de la Edad Media. Por supuesto, ello ocurría en el marco de un pensamiento que no dejaba de diferir del medieval, en aspectos básicos, pues Hegel, en definitiva, aspiraba a «superar» (aufheben) en el saber absoluto las representaciones religiosas. Pero ello no impide, sin más, que se pueda hablar de una inequívoca convergencia en dicha temática y en la valoración del conocimiento de la verdad en general. De ahí un determinado grado de ambivalencia en la concepción hegeliana de la filosofía medieval. Después de todo, Hegel pretendía llevar a su plenitud la filosofía germánica surgida en el seno del Cristianismo y de la que la filosofía medieval constituiría una primera fase.

Fecha de recepción: día 30 de junio de 2016

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2016

79 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I.

80 VGPh. II,554; p. 560.

81 K. Barth, op.cit., pp. 341-42.