

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO
EN FILOSOFÍA



Los Escritos de juventud de Hegel como prolegómenos al sistema hegeliano,
tesis que para obtener el título de Maestro en Filosofía presenta Edgar
Fernando Rodríguez Aguilar

Mtro. José Ignacio Palencia Gómez
ASESOR DE TESIS

Noviembre de 2008



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Vanessa con todo mi amor

ÍNDICE

Prólogo	1
Introducción	4
Primera parte. Kantismo y ahistoricidad en los escritos de juventud	12
Segunda parte. La victoria de la historicidad	36
I. La positividad del cristianismo	36
II. El antikantismo en los escritos de juventud y la antesala al sistema. Primer intento de superación de las escisiones	39
Tercera parte. Superación de las escisiones a partir de la unidad sintética del absoluto	55
I. La divinidad como unidad <i>indiferenciada</i> de las particularidades a través del amor	55
II. La divinidad como reconocimiento de la diferencia a través de la lucha a muerte	61
Consideraciones finales y conclusión	72
Bibliografía	81

*Non coerceri maximo, contineri
tamen a minimo, divinum est*
FRIEDRICH HÖLDERLIN

PRÓLOGO

Distintos estudios se han hecho acerca de las obras poco ordenadas, construidas desde notas sueltas y reflexiones más bien espontáneas que sistemáticas de distintos autores. Así, tenemos el conocido caso de los escritos precríticos de Kant y el de los escritos de juventud de Hegel. En el caso del primero, dichos escritos tienen como referente específico el sistema crítico, conformado por las tres grandes obras que representan el sistema filosófico del autor. Asimismo, en el caso de Hegel el referente para hablar de los escritos correspondientes a una etapa previa a la filosofía hegeliana propiamente dicha, son aquellos que anteceden a la conformación de su sistema filosófico, cuya construcción el autor comienza a partir de 1800.

Desde nuestra perspectiva, al tratarse de la obra de un autor resulta difícil dividir radicalmente su pensamiento y establecer un corte en el desenvolvimiento de su trabajo intelectual. Desafortunadamente esto es algo que se ha vuelto común con algunos titanes de la filosofía, como son los casos de Heidegger y Wittgenstein, entre muchos otros. Pero esto no sólo es así dentro de las obras “ya formadas” de los distintos autores, como sucede con los filósofos que acabamos de mencionar, cuya división entre su primera perspectiva y la segunda se refieren no a su obra de juventud y la obra seria que caracteriza su pensamiento, sino a esta última. Así como nos resulta estéril hacer una división tajante en el pensamiento ya formado de los autores, pues en general no funcionan como el Dr. Jeckyl y Mr. Hyde, nos resulta también estéril hacerla en el camino de formación de su pensamiento. Las obras tempranas de los autores pueden ser perfectamente comprendidas con relación a sus pensamientos de madurez. La vida es un continuo de vivencias, experiencias y perspectivas, mas no una serie de partes que se disgregan y pueden seguir cauces radicalmente distintos y, en algunos casos, extremadamente contradictorios. Asimismo, el pensamiento, como muy bien nos lo ha hecho ver

Hegel, está sometido a un largo proceso de formación, de modo que lejos de hablar de las distintas etapas que presenta por separado nos deberíamos dar a la tan complicada tarea de seguir el hilo conductor por medio del cual se va construyendo como tal. Más que encontrar dentro de la vida intelectual de los autores problemas distintos y formas de solucionarlos disímiles, es necesario entregarnos a la empresa de ver la continuidad entre ellos, con el objetivo de tener una comprensión más cabal de la totalidad de su pensamiento.

Es por tal motivo que en el presente texto intentamos construir una lectura de la obra de Hegel previa a 1800 que nos lleve directamente a los problemas tratados en su sistema filosófico, cuyos cimientos coinciden con el nacimiento del siglo XIX. No hablamos de los temas y distintos problemas que el autor aborda en los escritos previos a su sistema filosófico sólo de manera descriptiva o expositiva, sino que intentamos en todo momento llevarlos a una comprensión de aquél, pues creemos que muy bien fungen como una suerte de prolegómenos al sistema hegeliano.

Tanto en los escritos de la época de juventud de Hegel, que con excepción de *La vida de Jesús* están compilados en el tomo titulado *Escritos de juventud*¹, como en el sistema filosófico que abre con la *Fenomenología del espíritu*, así como en las lecciones posteriores, el problema del hegelianismo es el mismo: la manera en que lo absoluto se hace presente en el mundo. Lo que cambia es el tratamiento sobre dicho problema. Como veremos, en los escritos juveniles la presencia del absoluto se busca, primero, en la puesta en práctica de la autonomía de la razón, luego en el amor y más tarde, hacia el final de esta etapa, mediante la lucha a muerte por el reconocimiento. En el sistema, el modo de proceder para conocer a la divinidad es distinto, únicamente se intenta reconocer, por medio de la reflexión racional, el

¹ En el volumen en español están traducidos todos los escritos de juventud compilados como tales a partir de la edición en alemán de Nohl, correspondientes a las épocas de Hegel en Berna y Frankfurt, con excepción de uno muy importante que aparece en la mencionada edición en alemán. El texto se titula “Fragmente über Volksreligion und Christentum” y es de suma importancia para comprender la perspectiva juvenil de Hegel, guiada sobre todo por su crítica radical a la religión.

camino recorrido por la propia divinidad en el mundo y expresarlo de manera meramente descriptiva. Trabajo que tendrá su continuación en las distintas lecciones que Hegel ofrece en la universidad, en las cuales se da a la tarea de describir el camino de la divinidad en los distintos niveles en los que se hace presente en el mundo a lo largo de la historia, una vez que ha logrado escindirse de su estado original. Así, reconstruye el camino seguido por la divinidad en su propio proceso de formación a través del desarrollo de las obras de arte, la consolidación del estado, las formas religiosas a partir de las cuales el hombre se proyecta hacia lo divino, la historia factual y la historia del pensamiento filosófico.

Al hablar de la obra de Hegel hacemos referencia a una obra sumamente vasta que, como todo pensamiento, pasa por distintas etapas, que corresponden a distintas experiencias e influencias en el pensamiento del autor. Pero desde el inicio hasta el fin se pueden ver las preocupaciones e intereses, y la manera en que son abordados desde distintos frentes.

Así, el presente texto no es más que el intento de mostrar la manera en que los escritos de juventud, aunque anteriores al desarrollo del sistema, sólo pueden comprenderse a partir de él y de él se puede tener una mejor comprensión a la luz de ellos. Esperamos que como lo son en sí mismos los escritos juveniles de Hegel, este texto sirva como prolegómenos al tan complejo sistema hegeliano.

INTRODUCCIÓN

En Berna, a los 26 años, Hegel escribe las siguientes palabras que son anticipadamente reveladoras de la manera en que desarrollará la totalidad de su obra, y la relación que guardan los escritos anteriores a 1800 con los posteriores, con los cuales comienza la construcción del sistema y deja la prosa de juventud para asumir una filosofía especulativa expresada mediante la oscuridad lingüística que lo caracterizará en adelante:

Aparte de algunos intentos anteriores es a nuestra época a la que ha sido reservada la tarea de reivindicar, por lo menos en teoría, la propiedad humana de todas las riquezas entregadas al cielo y así malgastadas; pero ¿qué época tendrá la fuerza de hacer valer este derecho de propiedad y ponerse realmente en posesión de las mismas?²

Este fragmento puede ser dividido en dos partes. En la primera, el autor expresa el entusiasmo compartido en ese entonces con sus antiguos compañeros del seminario protestante de Tubinga, con quienes –se cuenta, sin tener fuentes documentales seguras- plantara un árbol en conmemoración a la libertad conquistada por los franceses y que ahora intentaba ser llevada a territorios alemanes. Se trata del entusiasmo por el nacimiento de una nueva época cuyo punto de partida había sido aportado, en la filosofía, por Kant –y desarrollado sobre todo por la filosofía fichteana- y, en la política, por la revolución de 1789.

A este entusiasmo pertenecen las interpretaciones que Hegel hace de Jesús y el nacimiento y desarrollo del cristianismo, valorando considerablemente, en los primeros escritos, el proyecto kantiano de una razón práctica por medio de cuya realización sería posible el reino de la libertad. El punto de ruptura de este entusiasmo está en la crítica a Kant por su insuficiencia para superar las escisiones

² Hegel, G. W. F., “La positividad de la religión cristiana”, en *Escritos de juventud*, Madrid, FCE, 1978, p. 155.

propias de lo que Hegel llama “religiones positivas”, incluida ahora la religión de la razón. Es a partir de esta crítica y de la noción de amor que asume en los últimos escritos de esta época, que Hegel establece el paso a los escritos sistemáticos posteriores, en los que es clara la búsqueda de criterios de unificación de una totalidad a la que ni el kantismo pudo aspirar. En éstos, que conforman su filosofía especulativa, la unificación no es buscada desde un trabajo teórico-conceptual escindido del mundo, sino más bien a través del intento de reconocer la racionalidad inmanente a la realidad vigente. De aquí que en la segunda parte del fragmento citado, después de celebrar que es la nueva época, su época, la modernidad, la encargada de revalorizar lo humano frente al dominio al que se ha sometido ante una divinidad vista como separada y extraña, se pregunte si realmente esta época está lista para tal empresa. El trabajo de Hegel producido a partir del nacimiento del siglo XIX oscila entre el reconocimiento de la racionalidad que le es inmanente a la realidad y la demanda de que la modernidad sea coherente con la realización de la libertad propia de la nueva época.

La constante en los *Escritos de juventud* de Hegel, de los que aquí nos hacemos cargo, está en la búsqueda del absoluto. Éste, que será expuesto a un tratamiento muy cuidadoso dentro del sistema a partir de 1800, como veremos aquí, es tematizado antes del nacimiento del siglo XIX de distintas maneras: desde la idea de autonomía de la razón hasta la noción de amor como unidad y como diferencia.

A diferencia de algunos argumentos comunes en la interpretación de esta segunda parte de la obra del autor –que comienza con *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* de 1801, y se concretiza con la *Fenomenología del espíritu* de 1807-, creemos que el autor no sólo describe el orden existente rindiendo tributo a su vigencia actual y regocijándose en el *status quo*, sino que al aprehender conceptualmente las determinaciones racionales de la realidad vigente y reconocer las manifestaciones fácticas de la libertad actual, está en condiciones de dar cuenta

de la irracionalidad de instituciones y acciones que no cumplen con las demandas de la época³. Es muy importante no perder de vista que en la asunción de la filosofía especulativa por parte de Hegel, desde la que está construido su sistema filosófico, a pesar de que su perspectiva está guiada por la idea de no imponer elementos externos a la realidad sino sólo dar cuenta de aquello que en su propia existencia contiene la potencia de su realización, nunca dejan de estar presentes los ideales de juventud, compartidos por Hölderlin, Schelling, Sinclair y Niethammer, entre otros, de lograr la reconciliación de las escisiones y desgarraduras del mundo; aun si esto no posible.

Además de lo que a ojos de Hegel es el fracaso kantiano por superar y subsanar las escisiones abiertas por el judaísmo y el cristianismo; escisiones entre vida y doctrina, hombre y mundo, libertad individual y comunidad política, entre otras, es necesario tomar en cuenta otras causas que nos ayudan a entender las diferencias y similitudes en los planteamientos hegelianos previos a 1800 con los del sistema que nace con el nuevo siglo.

En su extraordinario estudio sobre el joven Hegel, Lukács enfatiza la importancia de considerar las diferencias radicales entre las situaciones sociales francesa y alemana para el estudio de autores alemanes de finales del siglo XVIII⁴. Por un lado, encontramos diferencias de peso en términos materiales y políticos, pues mientras que Francia estaba en condiciones económicas de consolidar un nuevo

³ El dato histórico que corrobora la falsedad de la interpretación dualista de la obra hegeliana, según la cual el autor en su juventud presenta una perspectiva crítica del orden social existente y a partir de la construcción del sistema se convierte en el “filósofo de la monarquía absoluta prusiana”, nos lo brinda Jacques D’Hont en su biografía sobre Hegel. A diferencia de los biógrafos comunes, el autor comienza no por el nacimiento del filósofo de Stuttgart, sino por su muerte. De una manera muy amena narra el sepelio del filósofo enfatizando la ausencia de la derecha y los cuerpos de funcionarios encargados del orden político de Alemania. El autor de la biografía menciona que “En Berlín el poder no adoptaba la filosofía de Hegel, sino, por el contrario, precisamente la de sus adversarios teóricos y prácticos. El hegelianismo sólo tenía éxito en un exiguo ambiente de intelectuales, y las autoridades preparaban su contraofensiva también en este terreno. Lo reprobaban cada vez de forma más severa, atribuyéndole la responsabilidad de las doctrinas subversivas que tenían su origen en él y que se iban extendiendo. D’Hont, Jacques, *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 26.

⁴ Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo, 1972, pp. 26, 27.

desarrollo llevado a cabo por los grupos revolucionarios y la burguesía naciente, Alemania se encontraba en un retraso económico acompañado de una fuerte tendencia conservadora de corte nacionalista que reaccionó en contra de las minorías entusiastas influenciadas por los acontecimientos de 1789.

Por otro lado, y de manera contundente, están las importantes diferencias entre los proyectos ilustrados de ambas naciones. Mientras que el de los franceses está atravesado por un fuerte ateísmo que, a través de su radical crítica a la teología, termina en un materialismo como el de Helvetius, D'Holbach o Diderot, el de la tradición alemana no intenta romper tajantemente con las visiones teológicas. Hay una crítica política radical al autoritarismo con el que están organizadas las pequeñas regiones en que había devenido el Sacro Imperio Romano Germánico, así como a la rigidez de la lectura institucionalizada del dogma desde el cual es ejercido dicho autoritarismo. Pero en ningún caso hay una ruptura, sino el intento de reconfigurar la relación entre fe y saber, razón y religión. Las explicaciones teológicas del mundo no son deliberadamente desplazadas por otras racionales o meramente materiales, sino releídas e interpretadas bajo la luz de las nuevas filosofías racionalistas que intentan ir más allá del ámbito del conocimiento para instaurarse en el social y político. A diferencia de la filosofía moderna francesa, en la alemana no hay un intento por sustituir radicalmente el papel de Dios por la centralidad del hombre. No se eleva al hombre intentando derrocar de su altar a Dios por medio de la autonomía de la razón, sino, *en todo caso*, hacer descender a Dios divinizando el ámbito de la finitud. Se trata del intento de mostrar que lo divino se encuentra presente en toda producción y devenir netamente humanos, sobre todo a partir del uso práctico de la razón.

En el caso concreto de Hegel, los excesos franceses por implantar una libertad meramente humana, desligada de toda atadura divina o religiosa -lo cual los llevó al fracaso de su empresa emancipatoria consolidando un nuevo régimen del terror

que sustituyera al medieval- son criticados desde una idea de la libertad no como la absolutización de lo humano, sino desde la proyección de lo finito a lo infinito y la presencia de lo divino en la tierra. Según Pannenberg, Hegel “ve en la inflación y absolutización del sujeto finito lo más alejado de la realización de la libertad, más aún, su auténtica destrucción, pues la libertad descansa precisamente en la conciencia de Dios y consiste en la conciencia de nuestra vinculación con él, no en la absolutización de la propia finitud”⁵.

De aquí la imposibilidad de encontrar en el contexto francés de la Revolución un proyecto como el que se consolidó, alrededor de la noción de “religión racional” y de la figura de la “iglesia invisible”⁶, con los jóvenes idealistas alemanes influenciados tanto por la revolución democrático-burguesa del 89 como por la filosofía crítica kantiana⁷.

En su aguda crítica al idealismo alemán, Nietzsche menciona lo siguiente:

“Entre alemanes se me comprende en seguida cuando yo digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo, su *peccatum originale* (...) Basta pronunciar la palabra <Seminario de Tubinga> (*Tübinger Stift*) para comprender *qué* es en el fondo la filosofía alemana - una teología *artera*... Los suabos son los mejores mentirosos en Alemania, mienten inocentemente (...) El éxito de Kant es meramente un éxito de teólogos: Kant fue, lo mismo que Lutero, lo mismo que Leibniz, una rémora más en la honestidad alemana, nada firme de suyo - -”⁸.

⁵ Pannenberg, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 324.

⁶ En enero de 1795 Hegel escribe a Schelling: “Razón y libertad sigan siendo nuestra consigna, y nuestro punto de unión la iglesia invisible”. Hegel, “Correspondencia”, en *Escritos de juventud*, p. 36. Cabe recordar que estos términos de “religión racional” e “iglesia invisible” fueron acuñados por Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Barcelona, Alianza, 2001.

⁷ Hasta tal punto es significativa esta diferencia entre el radicalismo ateo francés y la reconfiguración racional de la religión de los ilustrados alemanes, que según Lukács: “El más extremo radicalismo que han conseguido alcanzar los representantes principales de la Ilustración alemana es un panteísmo spinozista” (Lukács, *El joven Hegel...*, p. 36). Y para acentuar más este hecho, el autor recuerda el secreto sobre el spinozismo de Lessing, que éste guarda frente a su amigo el reverendo Moses Mendelssohn y que es publicado tras su muerte por Jacobi. Ver *Ibidem.*, p. 36 y la “controversia sobre el panteísmo” explicada en Pinkard, Terry, *Hegel*, Madrid, Acento, 2001, cap. 2.

⁸ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 39, 40.

A diferencia de esta interpretación de la teología disimulada y casi conspiradora del proyecto ilustrado alemán, creemos que es muy claro en todo momento el intento de conjugar los avances más sobresalientes de la filosofía moderna -en términos de la centralidad del sujeto como actor generador de mundo y dador de sentido, así como justificación última de todo acontecer humano- con el protestantismo de corte luterano, a cuya tradición pertenecen los autores referidos por Nietzsche. Sin esta referencia teológica de la filosofía alemana inaugurada por Kant y radicalizada en el idealismo alemán, sería imposible entender los procesos más importantes de secularización de la filosofía⁹.

Esto es muy claro en el recorrido histórico, realizado por Pannenberg, de la relación entre la teología y la filosofía. Después de esbozar la manera en que la filosofía estaba al servicio de la teología durante la Edad Media, siendo simplemente una *ancilla theologiae*, es decir, su esclava, el autor dice que Kant invierte “las relaciones entre ambas valiéndose de una imagen célebre, que, como tal, sigue, pese a todo, inspirándose en la metáfora medieval. Aquí, la filosofía continúa siendo la servidora de la teología, pero lejos de marchar detrás de ella sosteniendo la cola de su vestido, antecede a su señora portando la antorcha”¹⁰. Esta idea de la relación entre teología y filosofía seguirá evolucionando a tal grado dentro de la filosofía idealista alemana que en Hegel la teología deberá ser superada por la captación conceptual, filosófica, de lo divino, perdurando aquella dentro de ésta.

Creemos que el entusiasmo del joven Hegel por los acontecimientos revolucionarios de Francia, así como por la posibilidad de transformar las anticuadas, conservadoras, tradicionales y anquilosadas estructuras sociales,

⁹ Además, esta referencia teológica y el intento alemán por no desligar a la filosofía de la teología son de suma importancia para comprender las diferencias entre las filosofías francesa y alemana del siglo XX, que se muestran tan antitéticas.

¹⁰ Pannenberg, *Una historia de la filosofía...*, p. 25.

políticas, culturales e intelectuales de los resabios del Sacro Imperio en una vida comunitaria racional no desaparece, pero sí se debilita considerablemente conforme va siendo clara la imposibilidad de que, dado el atraso económico y político en el que se encontraban los territorios que más tarde formarían Alemania, ésta siguiera el mismo camino que Francia. El “gran hallazgo” que representaba la revolución se fue asumiendo lentamente en el trabajo posterior de los jóvenes idealistas: en Hölderlin a través de la literatura, en Schelling, de su filosofía de la naturaleza y en Hegel, del paso al realismo especulativo del sistema.

En el caso concreto de este último, nos parece que se puede ver claramente el cambio de perspectiva a pesar de que el ideal de juventud encaminado a la renovación de la *polis* clásica sigue estando presente. En el período de Berna, y hasta su llegada a Frankfurt, contribuye a reafirmar, junto con sus amigos de juventud, la tesis kantiana del progreso de la humanidad basado en aquello que la revolución provoca de manera no inmediata en quienes no la viven directamente: el entusiasmo. A este período –de alguna manera más utópico–, caracterizado por un proyecto político-teológico, en el que Hegel opone a la ahistoricidad y el carácter abstracto de la autonomía de la voluntad kantiana las condiciones sociales de la época, le sigue el realismo de un proyecto filosófico-teológico. Al darse cuenta de las limitaciones presentes en el contexto alemán para seguir el camino revolucionario francés, junto con los excesos de la corriente robesperiana al intentar instaurar la revolución a costa del establecimiento del régimen del terror, y la insuficiencia del kantismo para solucionar las escisiones y fracturas del mundo, Hegel intenta *leer en* y ya no *imponer a* la realidad alemana –aunque no sólo en y a ella– el camino racional de la historia misma. Y es aquí donde su introducción al sistema, la *Fenomenología del espíritu*, cobra razón de ser como la descripción del camino recorrido por el espíritu en la búsqueda y el encuentro consigo mismo.

Mientras que en su proyecto político-teológico el joven de Stuttgart intenta hacer frente a las condiciones históricas e institucionales de su realidad, caracterizadas por la estructura autoritaria que organizaba la vida social y cultural de los territorios que más tarde conformarían Alemania, en su proyecto filosófico-teológico busca sólo interpretar la racionalidad que le es inmanente al devenir histórico de la humanidad. Se trata ya de la visión crepuscular de la filosofía como el pensamiento que “llega siempre demasiado tarde”, cuya tarea consiste únicamente en reconstruir racionalmente el camino, en sí mismo racional, seguido por la realidad misma. Pues según el autor:

“Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso”¹¹.

¹¹ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 63.

PRIMERA PARTE

KANTISMO Y AHISTORICIDAD EN LOS ESCRITOS DE JUVENTUD

Claramente influenciado por el proyecto kantiano de la razón práctica, en concreto por el valor excepcional que había cobrado el concepto de autodeterminación de la razón como única vía para el ejercicio de la libertad, Hegel lleva a cabo su particular lectura de la vida de Jesús y el desarrollo del cristianismo. En esta época -que va aproximadamente de 1793 a 1796-, más que atenerse a las formas en que la libertad y la racionalidad se van configurando fácticamente en el mundo a través del surgimiento de instituciones y acontecimientos -tanto políticos como culturales y económicos-, Hegel realiza una crítica tomando como parámetro el concepto kantiano de autonomía de la razón, sobre el modo en que históricamente el desarrollo del cristianismo tergiversó las enseñanzas de Jesús reafirmando la positividad en la que ya se encontraba el pueblo judío antes de la llegada del Mesías. Es a este carácter crítico, con el que -influenciado tanto por la figura del educador de Lessing como por la idea de ser un filósofo del pueblo a la manera de los franceses-, intenta llevar a cabo un proyecto político-teológico de corte ilustrado, a lo que se refiere Hegel cuando, en la primera parte del fragmento citado que dividimos en dos al inicio de este texto, habla del carácter teórico desde el que la época moderna tiene la tarea de reivindicar lo humano frente a la pérdida a la que fue llevado por el dogmatismo de las sociedades tradicionales. Se trata de ese trabajo teórico que criticará posteriormente desde la idea crepuscular de la filosofía como el pensamiento que llega siempre demasiado tarde, pero que ahora asume orientado por el entusiasmo de los jóvenes kantianos de la época por crear

una iglesia invisible que sustituya, por medio de la voluntad moral que hace del individuo en tanto sujeto autónomo un hombre libre, el cuerpo doctrinal que en la época estaba monopolizado por las autoridades eclesiásticas.

En 1784 apareció en un periódico de la época un artículo que caracterizaría perfectamente el espíritu de la modernidad a partir de la crítica como única expresión de la razón por medio de la cual el hombre podría liberarse del pasado dogmático y poner en marcha el progreso de la historia, de *su* historia, gracias a su capacidad, y cada vez mayor posibilidad, de transgredir los órdenes actuales en busca de un futuro más racional¹². La idea kantiana de la ilustración como “la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”, desvincula al sujeto de toda dependencia respecto tanto de cualquier ser supremo en cuyas manos estuviera el camino por el que debía avanzar la historia, como de las autoridades eclesiásticas intermedias, portadoras de los dones y la legitimidad necesarios para descifrar los códigos y mensajes enviados por esas fuerzas supremas para guiar el destino del mundo. Con esto, la voluntad adquiere el papel de ser la causa primera de todo lo que acontezca en el mundo. La ilustración kantiana intenta mostrar la capacidad del hombre para asumir la centralidad que las sociedades tradicionales habían concedido a los dioses, dotándolo de la entera responsabilidad de su propio devenir. El mundo comenzaría a dejar de ser la mera actualización de una potencia escrita en los pergaminos de la historia, a la que sólo las clases privilegiadas pertenecientes a los grupos eclesiásticos en el poder tenían acceso. El imperativo de la razón de atreverse a pensar por uno mismo “sin la guía de otro”, expresado por Kant a través del conocido *Sapere aude!*, no es más que el llamado al sujeto moderno por reivindicar “la propiedad humana de todas las riquezas entregadas al cielo y así malgastadas”, con el que Hegel está esperando en la última década

¹² Kant, Immanuel, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”, en *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Editorial, 1999, p. 69.

del siglo XVIII el nacimiento del nuevo mundo tras la caída del Sacro Impero Romano.

Kant está consciente de la necesidad del funcionamiento y orden de las instituciones políticas y eclesiásticas vigentes, para lo cual es necesario su respeto y el apego a su legalidad por parte de los individuos que forman parte de su régimen. El uso privado de la razón del que habla en su publicación periodística – mediante la cual intenta que sus ideas vayan más allá del reducido campo de los filósofos y lleguen al conjunto de la sociedad- apunta en este sentido, pues así como el ciudadano debe cumplir con el pago de los impuestos para que sea posible la correcta administración económica del Estado, el sacerdote está obligado a dictar el sermón como lo establece la tradición resguardada por la institución religiosa. Sin embargo, el respeto a las leyes, y el resguardo y reproducción de la tradición, lejos de promover el perfeccionamiento de la sociedad y el progreso de la humanidad hacia contextos civilizados en los que los individuos a través de sus actos se afirmen como sujetos libres, pueden prolongar indefinidamente las anquilosadas estructuras de poder que, como en el caso del Sacro Imperio, no corresponden a las exigencias racionales de la época. Mediante el uso público de la razón es que, según Kant, se puede poner al mundo en movimiento, pues sólo asumiendo un punto de vista crítico frente al mundo existente es posible evitar su postergación y perfeccionarlo históricamente. El hecho de que tanto el contribuyente como el sacerdote cumplan con los requisitos institucionales de la sociedad a la que pertenecen no los imposibilita para enunciar, incluso promover, sus opiniones críticas personales respecto a ella; siempre de manera pública y asumiéndolas con responsabilidad. Esto no sólo es posible, sino necesario; un deber, pues el individuo antes que contribuyente o sacerdote es un sujeto racional en cuya voluntad recae la responsabilidad absoluta del devenir del mundo. La razón aparece, pues, como la piedra de toque de la verdad, no sólo científica, sino

histórica, y su modo de expresión más perfecto, la crítica, como el motor capaz de revolucionar cualquier orden, institución o ley que no esté a la altura de la época¹³. Aunque, como hemos mencionado, se trata de un periodo muy kantiano en las obras tanto de Hegel cuanto de románticos como Hölderlin, éstos parten desde el inicio de un presupuesto que es radicalmente opuesto al presupuesto más importante de la filosofía kantiana: el carácter ilimitado de la razón.

Desde las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura* Kant establece la separación entre el mundo nouménico y las representaciones que el sujeto construye de él a partir de las categorías del entendimiento. Siguiendo el espíritu de la revolución copernicana, Kant entiende la imposibilidad de que las categorías con las que entendemos el mundo pertenezcan a la esencia de los objetos a los que se refieren. La legalidad que las ciencias nomotéticas han atribuido al mundo y los objetos que lo constituyen no es más que el constructo generado por el entendimiento sobre el mundo; lo cual no implica, jamás, la posibilidad de que este constructo fenoménico pueda ser deconstruido para echar un vistazo al mundo de las cosas *en sí*. Lo único que nos queda es la objetividad generada subjetivamente desde las representaciones fenoménicas. Si bien no se trata de que el sujeto fabrique mediante su arbitrio personal la representación de los objetos del mundo, pues las categorías siempre están en una relación directa con él, es cierto que queda un umbral al que el entendimiento no tiene acceso; el umbral de las cosas *en sí*. Afirmando ya desde la primera *Crítica* la centralidad del sujeto como causa primera tanto del conocimiento como de la moral, Kant establece una cierta

¹³ ¿Cómo puede el hombre ir en contra de un determinado orden establecido cuando ha crecido dentro de él e internalizado las estructuras institucionales sobre las que funciona y que le dan sentido? Esta es una pregunta que surge de la manera no sólo en que Kant trata la historia, a saber, como un progreso guiado por el entusiasmo de un ideal –la ilustración– que nunca se instanciará espacio-temporalmente, pero tras del cual hay que ir, sino de la manera en que entiende al hombre, pues de acuerdo con la antropología del pensador de Königsberg éste está siempre guiado por sus inclinaciones. De ahí la necesidad de una ley que limite sus deseos más inmediatos y lo obligue a actuar conforme al deber moral. El problema es que tanto esta ley como el ideal contrafáctico desde el cual es posible la crítica de las condiciones finitas del mundo están escindidos del mundo y planteados en términos estrictamente teóricos. Como veremos más adelante, este es uno de los cuestionamientos de Hegel al kantismo, el cual representa una de las causas más importantes de la diferencia en el idealismo de los autores.

separación entre el sujeto y el objeto, entre la razón y el mundo, cuya solución busca en el puente conceptual de las categorías del entendimiento, con el que el sujeto aprehende a los objetos dotándolos de determinaciones que si bien no tienen ellos mismos cualquier sujeto en tanto racional, puede reconocer en ellos.

Este punto de partida intenta ser desechado por los idealistas superando la separación kantiana entre la razón y el mundo, por un lado, y lo racional y lo divino, por otro. Según su lectura, Kant abrió cierto abismo entre los mundos divino y humano a partir de su apreciación sobre la incapacidad racional de llegar a un conocimiento absoluto de Dios quedando éste sólo como un ideal práctico de la moralidad, el cual se puede seguir gracias a que sus expresiones son tomadas por la razón práctica como coincidentes con lo que para ella son acciones moralmente buenas. El sentimiento de totalidad, pero sobre todo la no separación entre el hombre y la naturaleza, entre Dios y la razón, expresado, *grosso modo*, mediante el símbolo de *εν και παν*, es lo que relaciona en esta etapa de su juventud –en la que, como dijimos, es clara la presencia de un proyecto político-teológico- a Hegel con los románticos.

Como veremos más adelante, es la manera como se intentará solucionar tal escisión lo que diferenciará considerablemente el camino de Hegel del seguido por el resto de sus amigos de juventud. Por ahora lo importante es mostrar, primero, que el punto de arranque de la filosofía hegeliana está en esta importante diferencia respecto a los fundamentos de la filosofía crítica kantiana; segundo, que a pesar de esta diferencia respecto a Kant, la manera de solucionar la escisión abierta tanto por las religiones positivas como por la consideración kantiana con la que comienza la *Crítica de la razón pura* intenta ser solucionada mediante la razón práctica kantiana, en específico a través de la autonomía de la razón. En los escritos que versan sobre las enseñanzas de Jesús y el desarrollo del cristianismo, es muy clara la manera en que Hegel intenta mostrar la reunificación entre el sujeto y Dios,

lo mortal y lo divino, que en la filosofía kantiana aparece como inadmisibile, a través de su propia filosofía¹⁴.

En uno de sus primeros escritos, Hegel comienza diciendo que “La razón pura, incapaz de cualquier limitación, es la divinidad misma”.¹⁵ Este principio característico del idealismo postkantiano -en el que, a diferencia del kantiano, lejos de buscar los límites de la razón se intenta comprender a la razón como una totalidad contenida no sólo en la pura subjetividad individual, sino en la relación que ésta guarda con el mundo, pero de modo que la relación entre ambos quede superada y se desvanezca con la existencia de una coexistencia armónica-, va a estar presente a lo largo de la obra de Hegel. En sus lecciones dictadas alrededor de 1830 sobre filosofía de la historia, muy posteriores incluso a la formación del sistema, el autor concibe que, a diferencia de lo que piensa la ortodoxia religiosa, el conocimiento de lo divino es absolutamente posible en tanto que lo divino es racional y es sólo a través de la razón -mas no del sentimiento ni la intuición como creen los románticos-, mediante el pensamiento, que puede ser conocido¹⁶. No se trata de que la razón es puramente humana, sino de que es el rasgo distintivo de divinidad en los hombres. A diferencia de Kant, para quien la razón está imposibilitada para decir algo acerca de lo más alto y ha de conformarse con la ejemplaridad que representa para ella, para Hegel la razón es el punto de intersección de los universos divino y humano, cuya expresión simbólica más importante está en la muerte de Cristo. Ésta no representa el puente entre el mundo de la finitud y el de la vida eterna, sino que simboliza la no separación entre ellos; muestra el hecho, no entendido por el pueblo judío, de que a Dios no hay que buscarlo fuera del mundo, sino precisamente dentro de él, pues “El plan cósmico está ordenado (...) en

¹⁴ Nos referimos a la filosofía kantiana de la primera *Crítica*, pues el mismo Kant considera que si bien Dios no tiene cabida en términos de una cognoscibilidad teórica, si la tiene en términos de la razón, sobre todo por la vía de la moralidad.

¹⁵ Hegel, G. W. F., *Historia de Jesús*, Madrid, TAURUS, 1987, p. 27. Las cursivas son nuestras.

¹⁶ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2001, p. 51.

conformidad con la razón”¹⁷ y, como vimos, la razón es lo divino. Por lo tanto, si Dios está en la razón y el hombre es el único ser dotado de racionalidad, para ser un hombre moral, un hombre religioso que busca su acercamiento a Dios, así como el amor de éste, lo único que debe hacer es explotar esa chispa de divinidad que ha sido puesta en él; esto es, afirmarse como un sujeto práctico mediante el uso crítico de su razón.

Cabe citar aquí una importante discusión, vivida directamente por Hegel, Hölderlin y Schelling, acerca de la relación entre teología y filosofía a la luz de los nuevos planteamientos de la autonomía de la razón. Según el análisis de Pannenberg, hay dos caminos que se siguieron sobre dicha relación en el contexto de la razón ilustrada: por el primero se intentó desligar a la fe de toda relación de dependencia respecto de los nuevos imperativos de la razón; por el segundo, se intentó asumir los contenidos de la fe aprehendiendo, a través de conceptos filosóficos de corte racional, todo tipo de figuras y representaciones religiosas¹⁸. Aunque el autor no hace referencia a ello, es muy claro que es en este contexto donde se encuentra la disputa al interior del Seminario Protestante de Tubinga entre el supranaturalismo de Storr y el racionalismo de Diez, la cual fue no sólo conocida sino presenciada por los tres amigos fundadores del idealismo postkantiano.

Storr utiliza los argumentos kantianos sobre el acceso restringido de la razón teórica al ámbito nouménico y de las verdades primeras, para defender la ortodoxia religiosa. Según él, de esta idea kantiana se sigue que la fe, por escapar a cualquier aprehensión racional en el sentido teórico, debe acatarse de manera heterónoma, pues los contenidos de la religión sólo pueden ser tomados como una revelación divina, como una doctrina que tiene que ser aceptada y que escapa a

¹⁷ Hegel, *Historia de Jesús*, p. 27.

¹⁸ Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde...*, p. 34.

todo tipo de entendimiento natural humano. Frente a esta lectura, que según la reconstrucción de Pinkard es anterior a la publicación de 1794, *La religión dentro de los límites de la mera razón*¹⁹, Diez reaccionó de acuerdo a una comprensión más fiel a la manera como Kant entendería la relación entre la filosofía y la teología y, más específicamente, la moralidad y la religión. Del hecho de que el problema de lo divino no sea un problema para el entendimiento, no se sigue para Kant que tampoco lo sea para la razón práctica, único lugar desde el que es posible plantear la autonomía de la razón. Se trata más bien de que la fe, y en general la religión, están supeditadas a la subjetividad moral. Lejos de acatar los mandatos religiosos de manera heterónoma, el sujeto ha de asumirlos autónomamente de acuerdo a la mediación que la reflexión racional hace de ellos, y sólo por la concordancia que éstos presentan con los contenidos de la conciencia moral.

Cuando Kant habla de la Ilustración como “la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad” está suponiendo que es en el hombre en quien descansa la absoluta posibilidad de estar supeditado al mandato y dominio de un tercero o servirse de su propio entendimiento. A partir de la capacidad propia de la que todo sujeto está dotado es que puede conocer, por sí mismo y sin la guía de otro, tanto lo que el mundo es, como la manera en que debe actuar para que su comportamiento sea moralmente bueno, y lo que le cabe esperar. Es por esto que el único responsable, y culpable según las palabras del autor, de que un hombre se encuentre en minoría de edad es el sujeto mismo que se somete a los designios de otro, pues en sus manos está, atreviéndose a pensar por sí mismo, el asumir sus propias acciones y su destino. Esto es lo que lo hace un sujeto moral, pero también un sujeto que se acerca a la gracia de Dios.

Hegel expone básicamente en estos términos las enseñanzas que tanto Jesús, como algunos profetas intentaban propagar en los pueblos por los que pasaban. La

¹⁹ Pinkard, *Hegel*, p. 71.

enseñanza del Mesías no consistió en adoctrinar gente presentándole contenidos específicos de formas de vida que debieran seguir al pie de la letra, sino en mostrarles que sólo accediendo al propio llamado interior de su razón podrían ser hijos de Dios. Aunque el resultado histórico fue radicalmente distinto a la esencia de sus enseñanzas, para Hegel, Jesús y algunos profetas nunca se asumieron como los intermediarios entre el cielo y la tierra ni como elegidos, cuyas aptitudes especiales los dotaran de la legitimidad para expresar los designios divinos. Más bien, se comprendían como los propagadores de un tipo de actitud frente al mundo por medio de la cual, al afirmar su humanidad, el hombre afirmaría también el deo de divinidad contenido en él. Así, el cultivo de la razón no es algo poseído ni por Juan ni por Jesús, sino “la única fuente de verdad y sosiego (...) que todos los hombres pueden hacer brotar *en sí mismos*”²⁰. Jesús hizo su aparición como un educador moderno, mas no como un sacerdote, pues siempre desde su parte humana instó a los hombres a transformar su actitud de obediencia sirviéndose de su propio entendimiento y los llamó “a que este cambio se tradujese en obras”²¹.

Al igual que Lessing, Hegel intenta romper completamente con la idea de que la pertenencia a algún grupo determinado implica mayor cercanía a la divinidad o la exclusividad de haber sido tocado por ésta sobre aquellos individuos o grupos que no comparten ese origen privilegiado²². Pero Hegel va más allá de Lessing quien, a través de la historia del anillo que Nathan narra al Sultán, falsea totalmente la existencia de una herencia divina única y deduce la necesidad de que la fe de distintas tradiciones sea igualmente verdadera, ya sea que se profese en una o en otra. A esta reflexión Hegel incorpora un argumento kantiano. El hombre que, como los judíos, al asumirse como heredero de la verdadera fe cree que en la

²⁰ Hegel, *Historia de Jesús*, p. 27. Las cursivas son nuestras.

²¹ Hegel, *Historia de Jesús*, p. 28.

²² En los *Principios de la filosofía del derecho*, el autor menciona que el hombre vale porque es hombre y no porque es musulmán o judío.

sangre lleva las cuentas saldadas con Dios y que, por tanto, lo único que debe hacer es cumplir con los requisitos rituales para conservar la gracia divina, no es más que un sujeto pasivo. La gracia divina es algo que se cultiva y sólo puede expresarse mediante obras.

Ya desde la interpretación que hace Hegel de las enseñanzas de Jesús se va perfilando lo que más tarde desarrollará bajo el nombre de *vida del espíritu*, pues a lo que el Nazareno se opone es al carácter muerto de la letra de las leyes, así como a la obediencia bajo la que se encontraba el pueblo judío. Se trataba de un pueblo que profesaba una religión no de la libertad, sino de la obediencia; un pueblo esclavizado al servicio de leyes y códigos religiosos que lejos de ofrecer una verdadera relación espiritual con Dios lo único que hacía era consolidar a los grupos eclesiásticos en el poder como los señores a los que se debía rendir obediencia. Los judíos no obedecían las leyes religiosas por convicción y mucho menos por virtud, sino por servir ciegamente a lo que la tradición dictaba a través de la enseñanza desde la niñez. El amor por Dios no era sentido por el pueblo judío, sino que simplemente tenía que demostrarse mediante el acato de los preceptos escritos. Lo religioso había sido reducido a letras muertas, que en lugar de acercar al hombre a Dios lo ahogaban en un sistema corrupto y sin vida bajo las aguas de la pura mortalidad, siendo que la esencia de la religión consiste en elevar lo humano y finito a lo divino, infinito, eterno e inmortal.

Jesús se oponía no a las leyes escritas, sino a su obediencia ciega, pues el hombre a pesar de seguirlas al pie de la letra, no puede ser un hombre moral ni un hombre religioso si no actúa por convicción o, como lo llama Hegel, por virtud; debe seguir las letras sagradas, pero guiado siempre por la idea de que se trata de leyes válidas porque su contenido corresponde a lo que desde la razón puede ser aceptado no sólo como válido, sino como necesario. El carácter moral de las leyes es algo que va más allá de su materialidad en códigos que han sido tomados como sagrados, pues

la inmovilidad de éstos puede ser confrontada con la riqueza y diversidad de la vida, de modo que no quede ningún obstáculo para su transformación.

Justamente porque el mundo real y su devenir histórico no están separados de la sustancia del mundo; gracias a que lo divino no está en un más allá de lo mortal y sus manifestaciones fenoménicas, es imposible hablar de un código universal y necesario, eterno e inmutable, que asegure a los hombres que, al seguirlo y ponerlo en práctica de manera mecánica, los convertirá en hombres buenos que se han hecho acreedores al reino de los cielos. La moral no es algo carente de movimiento y, por lo tanto, de vida, ni tampoco un conjunto de mandatos que un ser supremo por encima del mundo ordene para ser cumplidos sin objeción alguna. La moral debe nacer de la vida y llevarse a cabo desde el fuero interno de la conciencia de los individuos asumiéndose, cada uno, como el único portador de espiritualidad; no puede estar por encima de la vida y, como una gárgola que observa desde lo alto de las catedrales góticas, vigilar al individuo y coercionarlo, ya sea física o psicológicamente, para que lleve a cabo su cumplimiento. Por eso Jesús se enfrentó a los fariseos al dar limosna a un pobre en sábado, al arrancar sus amigos algunas espigas, y al curar a un enfermo el mismo día, pues no se trata de la obediencia de la ley sin más, sino de que la ley es acatada sólo si es validada por el escrutinio de la razón, y, cuando la ley no corresponde con las exigencias generadas desde la vida, entonces debe ser transformada. Jesús siempre opuso la vida y la centralidad del hombre a la momificación de la tradición y el servicio que el hombre le tendría que rendir; a la objeción de los fariseos de realizar obras en sábado Jesús respondió “el sábado está hecho por causa del hombre, y no el hombre por causa del sábado, pues el hombre es también señor del sábado”²³.

Ya Kant en diversas ocasiones había intentado romper con la obediencia dogmática de los mandatos religiosos a partir del uso práctico de la razón, pues, incluso la fe

²³ Hegel, *Historia de Jesús*, p. 44.

debe pasar por él. La figura de Jesús es moral y representa un ejemplo a seguir, pero no por el hecho de que se trata del hijo de Dios, sino porque el sujeto, en tanto racional, tiene la capacidad de reconocer en sus actos los principios de la acción moral; la bondad de los santos no se deriva del hecho de que sean santos, sino que está en que sus actos corresponden a lo que cualquier sujeto racional toma por bueno y moralmente válido. La ejemplaridad de Jesús no es una cuestión de fe, sino de razón.

Aunque Hegel aún no hace hincapié en el trasfondo histórico sin el cual es imposible la eticidad, lo cual lo llevará a otorgarle un importante papel a la religión del pueblo y a la tradición, ya desde aquí –aunque de manera muy endeble– concibe que los contenidos de la moral no pueden estar dissociados de la materialidad y organicidad de la vida. Jesús muestra a los fariseos la irracionalidad de exigir el cumplimiento de la ley sin más cuando aun en sábado el hombre puede tener hambre o enfermarse, y para que no muera se le debe dar alimento y curar. No se trata de que la moralidad no tenga un fundamento divino, por supuesto que lo tiene, pero éste no está en la obediencia, sino en la libertad; en la capacidad racional que cada individuo tiene para obedecer las leyes que se le muestran desde su propia convicción como válidas y racionales. Conmovido por la idea que lo unía profundamente con sus amigos de juventud, la de hacer una iglesia invisible²⁴, Hegel entiende en esta época el reino de la libertad de una manera muy cercana al reino de los fines de Kant. Para éste, el reino de los fines es la consecuencia conceptual del principio de autonomía de la voluntad, es decir, de considerar al sujeto racional como legislador universal de sus máximas morales. Es el enlace sistemático de los seres racionales mediante leyes comunes, las cuales, al

²⁴ El 10 de julio de 1794 Hölderlin le escribe a Hegel “Estoy seguro de que te has acordado a veces de mí, desde que nos separamos con la consigna <Reino de Dios>. Por muchas metamorfosis que pasemos, creo que siempre nos reconoceremos en este lema. Estoy seguro que, de cualquier manera que te vaya, el tiempo nunca podrá borrar en ti ese rasgo. También conmigo creo que pasará lo mismo. Y es que ese rasgo es lo que más amamos el uno en el otro. Por eso estamos seguros de que nuestra amistad durará eternamente”. (Hegel, “Correspondencia”, p. 49), y en enero de 1795 Hegel escribe a Schelling “Razón y libertad siguen siendo la consigna, y nuestro punto de unión la iglesia invisible” (Hegel, “Correspondencia”, p. 56).

determinar a los fines según su validez universal, prescinden de las diferencias e intereses personales, para dar lugar así a la buena voluntad que tanto busca Kant al principio de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Los miembros de dicho reino pueden también ser jefes, en tanto sus voluntades sean totalmente independientes, sin necesidades o limitaciones a su capacidad; en caso de no ser así, el principio llama a una constricción práctica o *deber*. Así, los partícipes del reino no sólo lo son en tanto que legisladores sino también en tanto que están sujetos a las leyes. De este modo, ya no son los propósitos individuales que daban lugar a los imperativos hipotéticos asertóricos y problemáticos los que guían las acciones de los miembros, sino una totalidad de fines fundada en la universalidad de la máxima bajo la cual la voluntad legisla sus actos morales. Este reino es la idea regulativa bajo la cual se busca construir la moralidad, pues ésta es en palabras de Kant “la referencia de toda acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines”²⁵.

Al estar positivada la religión judía, sus contenidos se le presentan al hombre como externos, se trata de objetos de poder que le hacen frente y le exigen obediencia, mas no son sentidos subjetivamente por él. Por eso el pueblo carece de amor y aparece incluso –ésta es una de las afirmaciones más fuertes de Hegel en esta época- como un pueblo ateo. Al haber convertido a Dios en un objeto y elevarlo, sacándolo del mundo, al trono dictatorial de la vigilancia; al no estar reconciliado en el mundo con los hombres, ni tener ninguna proximidad a su corazón, lo importante es solamente demostrar frente a los otros, sobre todo a los grupos religiosos en el poder, que se siguen las leyes de los libros sagrados. Se trata sólo de una fachada ficticia y vacía, pues al hombre no le importa actuar por virtud y sentir a la divinidad a través de sus acciones, sino sólo ser reconocido por los otros como un hombre bueno. A esta objetividad del reconocimiento externo Jesús opone la sinceridad con la que las obras se realizan cuando el motor es la virtud. El

²⁵ Kant Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 199.

ser compasivo no debe tener como causa ni el apego a las enseñanzas de los profetas o los santos, ni la mezquindad del reconocimiento público, sino sólo el deber dictado a cada individuo, internamente, por su propia conciencia. El hombre debe ser movido a actuar bien desde su interior y no por mandatos externos; los contenidos de la ley moral deben ser sentidos y asumidos de manera subjetiva²⁶.

Es por esto que Jesús otorga tanta importancia a las obras como la única manera mediante la cual aspirar a la gracia divina, pues es sólo a través de las acciones individuales como los hombres pueden llevar a cabo y expresar su virtud. El hombre religioso, bueno y virtuoso debe obrar movido siempre por su conciencia y su corazón, pues sólo haciendo uso de su razón podrá obrar moralmente. Así tendrá segura la gracia de Dios sin tener que demostrarle ni rendirle cuentas a aquellos que se han postulado como la autoridad intermediaria entre el cielo y la tierra, pues lo divino está, como según Hegel lo entiende Jesús, en la razón y, como lo postula Lutero, en el corazón de los hombres.

Con este espíritu de autonomía y con el ensalzamiento del uso de la razón como el único rasgo verdadero de divinidad en el hombre, Jesús hizo frente a la positividad en la que se encontraba la religión judía y, unida a ella, la minoría de edad en la que estaba hundido su pueblo. Estas dos características del pueblo judío y su religión se sintetizan en el hecho de que la sociedad con la que se encontró Jesús estaba totalmente dominada por la rigidez de la legalidad. El culto a Dios era en el pueblo judío el culto a la autoridad de las letras sagradas y la relación del hombre con lo divino quedaba reducida a la obediencia de sus mandatos. El carácter

²⁶ En otro de los primeros escritos de juventud del autor, que lleva por nombre “Fragmente über Volksreligion und Christentum”, Hegel apela a la interioridad de la ley moral, a través de una vivencia subjetiva y sensible de la misma, como única posibilidad para escapar de la objetividad y positividad de la ley. Este es, según el autor y sus amigos de juventud, el único camino para construir una iglesia invisible y una religión de la razón. Ver Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999. En el “Primer programa para un sistema del idealismo alemán”, los autores mencionan: “escuchamos frecuentemente que la masa [de los hombres] tiene que tener una *religión sensible*. No sólo la masa, también el filósofo la necesita”. *Escritos de juventud*, p. 220.

inmóvil de la ley escrita llevó a Hegel a considerar al judaísmo como una religión sin vida, pues en su carencia de movimiento lo único que demanda son hombres pasivos carentes de toda disposición a actuar por sí mismos, guiados exclusivamente por la moralidad generada y dictada desde su interior, por su propia subjetividad, y no a través de mandatos externos, determinados por la objetividad de la ley. La religión sólo se puede positivizar sobre la base de una sociedad en minoría de edad, pues según el autor de Stuttgart, se trata de “una religión que o no se postula por la razón y hasta entra en conflicto con ella o, concordando con ella, exige sin embargo ser creída sólo en base a la autoridad”²⁷.

En estos años de juventud la postura de Hegel es un tanto ambigua: todavía no adopta totalmente el punto de vista histórico tan característico de su filosofía sistemática, según el cual “En lo que respecta al individuo, cada uno es, *hijo de su tiempo*”²⁸, aunque concibe que los contenidos de la moralidad no pueden estar separados del ámbito vital del cual surgieron. El fracaso de Cristo, tanto en vida como después de su muerte, dependió de las condiciones históricas en las que estaba el mundo con el que se encontró, las cuales vencieron a la ahistoricidad del carácter abstracto de la moralidad con la que, según Hegel, Jesús intentó imponérselos. La explicación de Hegel de por qué Jesús se fue convirtiendo en enemigo del pueblo judío, al grado de que éste lo llevó a la muerte, siempre parte de las características que históricamente lo fueron formando hasta configurarlo como un pueblo no sólo en minoría de edad y ciega obediencia a la ley, sino apegado a la sensibilidad más básica.

El pueblo hijo de Abraham le debe estas características a la historia de su génesis, a la manera en que, a causa de la separación de su padre respecto del mundo y la hostilidad con la que se enfrentó tanto a la naturaleza como a los hombres y

²⁷ Hegel, “La positividad de la religión cristiana”, p. 79.

²⁸ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 61. Las cursivas son del autor.

pueblos, se creó un dios, por un lado escindido del mundo y, por otro, omnipotente en el peor sentido de la palabra. La característica monotéica de este dios formado a partir del aislamiento, ensimismamiento, hostilidad y odio de Abraham respecto al mundo y el resto de los hombres, es vista con buenos ojos por Hegel por encima del politeísmo de los pueblos menos civilizados. Sin embargo, es la cancelación de otros dioses, pueblos y estilos de vida a partir de la elevación de su propio Dios a dios único y verdadero lo que llevó al pueblo judío al intento de dominar “con atrocidad satánica”²⁹ a todo pueblo distinto que se cruzara en su camino. El odio del pueblo hijo de Abraham tiene su origen en la carencia de amor que éste sentía hacia los hombres. A diferencia de la interpretación que del mito de Abraham hicieron antes Kant y después Kierkegaard concibiendo a Abraham, el primero, como un hombre irracional que no cuestionó ni la voz ni el mensaje del supuesto Dios que le pedía el sacrificio de su hijo³⁰ y, el segundo, como un caballero de la fe capaz de llevar a cabo un acto irracional movido por un fuerte sentimiento hacia lo divino³¹, Hegel lo considera como un hombre cuya carencia de amor hacia los otros lo llevó a intentar matar a su propio hijo. Es de la hostilidad de Abraham hacia el mundo y los hombres, del haberse desgarrado primero de su pueblo y luego del mundo, que resultó la figura de un Dios, igual que él, desgarrado del mundo y hostil frente a él, cuya tarea es la dominación³².

²⁹ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, en *Escritos de juventud*, p. 289.

³⁰ Sobre la demanda de Dios a Abraham de que inmolara a Isaac en el monte Moriah, Kant menciona: “Abraham tendría que haberle respondido a esa presunta voz de Dios, aun cuando descendiese del cielo (visible): <Que no debo asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo>”. Kant, Immanuel, *La contienda de las facultades de filosofía y teología*, Valladolid, Trotta, 1999, p. 43.

³¹ Según Kierkegaard: “Desde un punto de vista ético podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abraham lo que es (...) únicamente por medio de la fe podemos asemejarnos a Abraham, y no por el asesinato”. Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, México, Ramón Llaca y cia., 1996, pp. 88, 89.

³² Es muy interesante ver que el impulso de dominio del hombre sobre la naturaleza, cuya génesis para Heidegger coincide con el nacimiento de la metafísica moderna, y para Horkheimer y Adorno con la autoafirmación de lo humano en tanto tal al separarse de lo otro, de la naturaleza, que en un primer momento se le presentó como hostil, Hegel lo atribuye aquí a la separación y el nomadismo hostil con el que Abraham anda por el mundo y funda su pueblo.

Sin analizar la verdad o falsedad del *Antiguo Testamento*, sino leyéndolo de manera que sus contenidos nos permitan comprender el perfil que históricamente formó al judaísmo para interpretar el fracaso del cristianismo, en su génesis y desarrollo, Hegel atribuye las condiciones del pueblo judío a la actitud general con la que su fundador da pie al nacimiento de su pueblo y encuentra un rasgo significativo de tales condiciones en el episodio particular del éxodo del pueblo judío de Egipto. Los israelitas no conquistaron su libertad al salir de Egipto, sino que sellaron las cadenas de su dependencia y servidumbre. La libertad es algo que, como lo mostrará más tarde Hegel, se alcanza mediante la lucha, el trabajo y el cultivo. De aquí viene la legitimidad que la guerra tiene para Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho*, pues a través de ella los hombres no sólo renuevan el sentimiento de totalidad con el que se encuentran unidos al todo al que pertenecen, sino que son capaces de arriesgar la vida con el objetivo de alcanzar algo que está por encima de ella: la libertad. Pero los judíos nunca arriesgaron la vida, sino que se escudaron detrás de poderes invisibles que lucharon por ellos, y bajo su protección gozaron de la peste y el sufrimiento que arrasó al pueblo egipcio. En lugar de aparecer como los grandes héroes griegos que se enfrentan en cuerpo y alma a otros guerreros y, después de la victoria, a pesar del dolor que les puede causar la contemplación de sus caídos e incluso la de los caídos de su enemigo, pueden aspirar el olor de la libertad, los israelitas son vistos por Hegel como un grupo de cobardes que alardean por la victoria que la fuerza invisible tras la que se escudan ha logrado para ellos. “Los judíos salen vencedores, dice nuestro autor, pero no han luchado; los egipcios sucumben, pero no por sus enemigos; sucumben, cual los envenenados o los asesinos en un sueño, por un ataque invisible, y los israelitas, con los signos en sus casas y las ventajas que sacan de toda esta miseria, se parecen a los famosos bandidos de la peste de Marsella”³³. Una nación pasiva como la judía, que no ha cultivado su propia libertad y no ha arriesgado la vida luchando para conseguirla, difícilmente podría darse una legislación propia; razón por la

³³ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 291.

cual el israelí no pudo más que edificarse como un pueblo servil que rindiese obediencia a mandatos de un otro siempre externo a él.

Así como el pueblo judío es un pueblo sin religión, de acuerdo con la esencia de ésta, es también un pueblo sin política, pues ésta no es más que la búsqueda de la libertad. En la llamada “dialéctica del señor y el siervo”, que Hegel expone en la *Fenomenología del espíritu*, el vencido de la lucha a muerte entre dos autoconciencias que arriesgan su vida por elevar a verdad la certeza de libertad que tienen de sí mismas, es esclavizado convirtiéndose en el intermediario entre la naturaleza y las apetencias del amo, quien al final de la lucha le ha perdonado la vida. Pero tras haber trabajado transformando la naturaleza para la satisfacción de su amo, tiene la capacidad del cultivo y la formación de cultura que lo lleva a la conciencia de su libertad. Sin embargo, en el caso del pueblo judío esto no sucede porque no fue esclavizado por otro, pues para esto es necesario haber arriesgado la vida combatiéndolo. Lo que hizo fue autoesclavizarse a causa de su pasividad y carencia de amor por sí mismo, por el mundo y por los hombres. Es a las fuerzas invisibles, a un sujeto absoluto separado tanto de él como del mundo, al que comenzó por rendirle tributo y servicio por haber luchado en su nombre y salvarle la vida. A diferencia de la dialéctica mencionada, el pueblo judío no ha sido esclavizado por su enemigo al haber perdido, con honor, la lucha, sino que se ha autoesclavizado a sí mismo rindiéndole servicio a quien ha luchado por él para, de ahí en adelante, pedirle protección eterna a cambio de una eterna esclavitud. Frente a la síntesis de este sujeto infinito y trascendente al mundo, los hombres aparecen, en tanto antítesis, como “puros objetos, ya que son lo que son frente a algo infinito que está fuera de ellos: carecen así de un contenido propio: son vacíos, sin vida; ni siquiera son algo muerto –son una nada-: son *algo* únicamente si el objeto infinito hace que sean algo; es decir, son algo hecho, no algo que *es*; son algo que no tiene ni vida, ni derechos, ni amor por sí mismo. Una hostilidad universal admite sólo una dependencia física, una existencia animal que, en consecuencia,

sólo puede ser asegurada a costa de otros: fue *esta* existencia la que los judíos recibieron como su feudo”³⁴.

Pero con estas fuerzas invisibles a las que de ahora en adelante se rendiría obediencia ciega, fue necesario establecer alguna relación más directa. Si bien por la incapacidad de los judíos de materializarlas en figuras estéticas a través de cuya imagen se pudieran amar no construyeron imágenes divinas, sí edificaron el templo como lugar sagrado en el cual profesar el culto divino. Ahora ya no sólo no se tiene el verdadero sentimiento de lo divino, y los hombres, como hemos visto, se contentan con la obediencia de sus mandatos, sino que toda posibilidad de llegar a tenerlo queda clausurada en tanto que Dios no habita en el corazón y la razón de los hombres, sino en el Sancta Sanctorum del Tabernáculo, que más tarde se convertiría en el templo sagrado; con lo cual “Lo sagrado estaba siempre fuera de ellos [de los israelitas], sin ser visto ni sentido”³⁵.

Hacia las fechas en que Jesús entró en Jerusalén para predicar sus enseñanzas, el pueblo judío se encontraba en dependencia política de los romanos. Dada la incapacidad en la que habían ido cayendo para servirse de su propio entendimiento, y la pasividad con la que siempre esperaron que otro se hiciera cargo de su historia y destino, no haciendo otra cosa más que pagarle con el tributo de la ciega obediencia bajo el nombre de fe, los judíos estaban a la espera de un salvador no espiritual, sino material; un Mesías que llegara a instaurar el Reino de Dios en la tierra, del cual el pueblo elegido, al igual que en el caso del éxodo, participaría sin esfuerzo, sacrificio, ni trabajo. El gran pecado de este pueblo fue estar esperando una salvación política inmediata –la independencia respecto de los romanos, que le permitiera tanto dejar de pagarle impuestos a un príncipe extranjero como profesar libremente su religión-, mas no una salvación del alma.

³⁴ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, pp. 292.

³⁵ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 293.

No estaban dispuestos para lo divino al estar enfrascados en la humanidad más inmediata.

En vida, el llamado de Jesús a que los hombres se recuperaran a sí mismos y afirmaran su virtud ganándose, mediante el desempeño reflexivo y crítico de su razón, la gracia de Dios, no surtió efecto porque no estaban preparados para lo más alto. La condena de Cristo no es más que el resultado de no haber sido el salvador político que hiciera del Reino de Dios en la tierra el reino del pueblo hebreo. Hegel da a entender que el pueblo con el que se encontró Jesús en Jerusalén tenía la misma actitud que el pueblo que Moisés sacara de Egipto: se encontraba sólo a la espera de un salvador externo. Frente al egoísmo, la decadencia espiritual y la inmovilidad animal característicos de los hijos de Abraham, la demanda de Jesús de que la solución sólo podría venir del trabajo interior de cada hombre externalizado en obras, del cultivo de sí mediante el que los hombres pueden fomentar su virtud y con esto dejar de servir a otro y construir por ellos mismos el tan esperado Reino de Dios, no resultó más que una petición de la que había que desconfiar. Hasta tal punto la moralidad predicada por Jesús mostraba la falsedad y sobre todo la vacuidad de las prácticas judías, las cuales al estar hundidas en el egoísmo y los intereses humanos más inmediatos ya no tenían relación alguna con lo divino, que había que condenarla con la muerte.

Con estas condiciones sociales del judaísmo Hegel explica el fracaso de Jesús en sus días por Medio Oriente, así como el fracaso del cristianismo tras la muerte del Mesías. Es éste el punto de vista histórico que, aunque no es tan sólido como el que tendrá en la formación del sistema, ya está presente en esta etapa de su vida. Pues el fracaso de la empresa de Jesús se debe a que choca de frente con las fuerzas de la época, con las circunstancias históricas del momento. A esta perspectiva histórica - que será pulida y ofrecerá sentido al sistema especulativo- Hegel opone la ahistoricidad kantiana de la moralidad que, independientemente de todo

contenido histórico concreto, tiene su origen exclusivamente en la subjetividad de los individuos. Al menos hasta 1797-1798, años en los que se reúne con Hölderlin en Frankfurt e introduce a Kant en la misma crítica hecha a la positividad de la religión, la figura de Jesús parece como la de un ilustrado educador del pueblo, y sus enseñanzas como la puesta en práctica del proyecto moral kantiano. En los años previos a estas fechas hay una kantianización a veces excesiva de la figura y enseñanzas de Jesús. Éste no aparece como un hijo de su tiempo, sino como una conciencia moral que, contra la corriente de la época, está escindida del mundo y desde el carácter abstracto –como más adelante considerará Hegel la estructura de la filosofía kantiana- de su conciencia, no hace más que encarnar el imperativo categórico.

Aquí es donde ubicamos el proyecto teológico-político presente en la juventud de Hegel, pues el Jesús del que nos habla es introducido como un elemento de ruptura en las tradiciones y formas de ser del pueblo judío. Jesús aparece como un sujeto revolucionario que, desde una postura teórica concreta sobre la virtud y el deber ser moral, intenta generar una fractura en las condiciones subjetivas de los hombres a los que se enfrenta.

En la primera parte de la cita a partir de la cual estamos construyendo esta interpretación de la obra de Hegel –con la que comienza este texto-, el autor menciona que otras épocas, además de la suya, han intentado reivindicar “por lo menos en teoría” lo humano de la pérdida en la que se ha encontrado frente a lo divino. Ya hemos visto que el carácter teórico al que se refiere, y al que se opondrá radicalmente a partir de comienzos del siglo XIX, es justamente el intento de incidir en la realidad desde alguna idea preconcebida de deber ser. Entusiasmados por las ideas revolucionarias del momento, sobre todo a partir de las filosofías de Kant y Fichte, los jóvenes modernos –Schelling, Hölderlin y Hegel- sentían la imperiosa necesidad de transformar desde ellas las lamentables condiciones en las

que se encontraba el ahora en crisis imperio alemán, sobre todo por los residuos medievales desde los que se organizaban no sólo los seminarios y las universidades, sino los estamentos y las instituciones políticas en general³⁶. Los “intentos anteriores” al de los idealistas, que buscaron no sólo reivindicar “la propiedad humana de todas las riquezas entregadas al cielo y así malgastadas”, sino restituir las escisiones y desgarraduras entre vida y doctrina, comunidad e individualidad, creencia y acción, e incluso sujeto y objeto, son los de Jesús y Lutero. En el caso tanto del primero como de Hegel y sus contemporáneos en sus años de juventud, se hizo, como hemos visto, desde el proyecto kantiano de la razón práctica, sobre todo desde la autonomía de la razón³⁷.

Puesto que desde aquí Hegel está formando claramente el punto de vista histórico tan característico en los años posteriores a su llegada a Jena, la aparición del carácter autónomo de la razón con el que, bajo la clara influencia de Kant, intenta ir en contra de la situación política, social y religiosa de la época no parece más que un pequeño obstáculo que no tardará en ser solucionado incorporándolo de manera histórica dentro del sistema. Es en esta breve etapa kantiana que tanto Hegel como Hölderlin y Schelling vivieron tan entusiastamente en sus años de juventud, en la que de manera radicalmente política el primero opone las enseñanzas morales de Jesús a las condiciones sociales e históricas tanto de la época del Nazareno como a las de la suya. La ahistoricidad con la que Jesús se encuentra en el mundo es muy clara cuando Hegel menciona que “la religión que

³⁶ Hay que recordar que, por ejemplo, la provincia de Wurttemberg, donde creció Hegel, estaba dominada por la clase de los *Ehrbarkeit* (notables no nobles) que, independientemente de su cultura y aptitudes para gobernar tenían en su poder los puestos públicos porque ancestralmente habían pertenecido al gremio. Familias como la de Hegel, que presentaban grados superiores de cultura y aptitudes para desempeñar algún cargo de importancia no podían aspirar a ellos a causa, por un lado, de la carencia de sistemas racionales de organización y administración, como los de las burocracias modernas, y, por otro, de su no pertenencia a los círculos privilegiados de poder. Más detalles se pueden ver en Pinkard, *Hegel*, cap. 1.

³⁷ En esto radica la radical lectura que el joven Hegel tiene de la vida de Jesús: que el Mesías lejos de adoctrinar a la gente de acuerdo a los contenidos de los libros sagrados, lo que hizo fue invitarla a que actuara conforme a su propia razón y que, inclusive, los contenidos de su fe fueran juzgados por el tribunal de la conciencia racional.

llevó en su corazón estaba libre del espíritu de su pueblo”³⁸. Este tipo de perspectiva es abandonada por Hegel al construir su sistema filosófico; sin embargo, creemos que lo que nunca pierde, a pesar de adoptar un punto de vista científico en el tratamiento del absoluto como razón en la historia, es el ideal moderno de la constitución de una *polis* autoconsciente de sí misma.

La oposición radical de Cristo a la positividad del judaísmo no sólo fracasó estando él vivo, sino que se extendió a lo largo del cristianismo. La última gran señal del Nazareno por mostrar que Dios no está fuera del mundo ni es extraño a los hombres, y que es un error tener para con él una actitud pasiva no haciendo más que rendirle tributo y obedeciendo de manera mecánica los designios que de él nos han dejado escritos los profetas, está en su muerte. De cara al pueblo judío, estando crucificado en el Monte Calvario, Jesús muestra la unión de lo finito y lo infinito, de lo mortal y lo divino e imperecedero. Es la crítica más clara al desarrollo del judaísmo, y más tarde del cristianismo, por la separación que han hecho entre los dos mundos: el de Dios y el de los hombres. Jesús, mediante su sacrificio, mostró su unión, su no separación. Su muerte es el punto de inflexión que muestra la presencia de lo divino en la tierra, así como la posibilidad de lo mortal y mundano de acceder al ámbito de lo divino y eterno³⁹. A esto se refieren las palabras que Jesús les dirigió a sus discípulos en su última cena unas horas antes de su ya esperada muerte, en las que dice: “El que yo me aleje de vosotros no tiene que llenaros de congoja, sino de alegría, pues emprendo un camino superior en mundos mejores, donde el espíritu, libre de limitaciones se eleva hasta la fuente originaria de todo bien y entra en su patria, en el reino de la infinitud”⁴⁰.

³⁸ Hegel, G. W. F., “La positividad de la religión cristiana [Nuevo comienzo]”, en *Escritos de juventud*, p. 431.

³⁹ Este será el objetivo del sistema filosófico de Hegel, cuya introducción presenta en la *Fenomenología del espíritu*, en la cual describe la manera en que la conciencia se eleva y proyecta desde la certeza sensible hasta la espiritualidad absoluta.

⁴⁰ Citado en *La vida de Jesús*, p. 84.

Cualquiera podría pensar que tras esta muestra, el desarrollo del cristianismo al estar basado en las enseñanzas de Jesús, transformó la actitud del hombre en cuanto a su relación con Dios y con otros hombres. Pero no fue así. Aquí es donde vemos el peso de la historia y la tradición en la que están formados los hombres sobre cualquier doctrina de la virtud que, derivada de la pura estructura de la conciencia de los individuos, está separada del mundo concreto y del devenir de la historia.

Jesús nunca negó el contenido de la religión revelada por Dios en la que fue formado; contra lo que sí se levantó fue contra el hecho de que la religión dependiera de los libros sagrados, pues al no ser algo muerto sino vivo, no puede derivarse más que del escrutinio moral de la razón. No es la religión la que hace al hombre, sino el hombre el que a través de sus actos recrea la religión y construye la vida espiritual. Al igual que el hombre ilustrado de Kant, que cumple con las leyes establecidas, pero también con el deber que tiene, en tanto sujeto racional, de criticarlas guiado exclusivamente por los preceptos morales de su propia reflexión racional, sirviéndose de "su propio entendimiento sin la guía de otro", así el hijo de María y José respetando los contenidos de la religión judía, e incluso el que ésta deba seguirse por fe, llamó a los hombres para que la base de estos contenidos y de la fe no estuvieran en las letras inmóviles y muertas de los libros sagrados, ni en un grupo de mediadores entre el cielo y la tierra, ni en un ser extraño opuesto al mundo, sino en la moralidad que cualquier hombre mediante el uso de su razón puede reconocer como buena.

SEGUNDA PARTE

LA VICTORIA DE LA HISTORICIDAD

I La positividad del cristianismo

Dado que Jesús con sus acciones y doctrinas se enfrentó a un pueblo que no se encontraba en condiciones de aprehender nada espiritual por su apego tan fuerte a lo humano y más inmediato, tuvo que hacer uso de una serie de estrategias para captar la atención de la gente, pero sobre todo para que su palabra gozara de legitimidad, pues de no ser así “apelar a la pura razón, hubiera significado lo mismo que predicar a los peces: a los judíos no les era posible percibir ninguna exigencia de este tipo”⁴¹. Así, por un lado, tuvo que hacer uso de la autoridad que le confería el asumirse como “hijo de Dios” y, por otro, tuvo que acudir a los milagros con el propósito de captar la atención de la gente.

Por el respeto que los hombres sentían respecto a Dios fue fácil que la palabra de Jesús no pasara desapercibida tan fácilmente, pues una de las partes centrales de su discurso fue la recurrente alusión a su origen divino. Sus enseñanzas venían con el sello de ser las enseñanzas de Dios por medio de las palabras de Jesús. Esta autoridad con la que intentó en un principio contrarrestar la autoridad de la fe eclesiástica bajo la que se encontraban los hombres de su época, la adquirió más fácilmente gracias al hecho de que su aparición pública en los pueblos de Israel coincidió con la espera del Mesías que restauraría el reino judío. A través de estos medios y de los milagros intentaba penetrar en la atención de la gente con el objetivo de que, al hablarles, pudieran aceptar por ellos mismos -con “la voz

⁴¹ Hegel, “La positividad de la religión cristiana”, p. 80.

inextinguible del mandato moral en el hombre y la voz de la conciencia que, por sí solas, ya son capaces de aminorar la preponderancia de la fe eclesiástica”⁴²- los contenidos de sus enseñanzas, y cambiar de actitud cultivando de ahora en adelante verdaderamente su espíritu.

Pero a causa de la facilidad con la que el hombre deposita su propia voluntad en otro, y de la sensibilidad con la que el pueblo judío vivía el mundo, estos medios utilizados para captar la atención de la gente se convirtieron en fines en sí mismos. Al presentarse como hijo de Dios y encarnación de su palabra, Jesús no abrió, como pretendía, una brecha que sorprendiera a los hombres y los orillara a darse cuenta del gran error de gastar su fe en el apego a los dogmas eclesiásticos, sino que sólo transformó al señor al que habría que servir. Al igual que en el caso del éxodo, el pueblo judío lejos de romper las cadenas de la esclavitud lo único que hizo fue cambiar de dueño. El hijo de Dios se convirtió en el maestro al que había que seguir, no porque de acuerdo al individual punto de vista de cada quien sus enseñanzas sean correctas al corresponder con lo que para el hombre es bueno, sino por su propia persona. Ni siquiera los hombres más cercanos a él, sus discípulos, lo seguían -como los de Sócrates a éste- por los contenidos morales de sus enseñanzas, sino por ser el hijo de Dios. Hegel sugiere que ni siquiera los discípulos de Jesús comprendieron sus enseñanzas, pues de lo contrario hubieran promovido una religión de la libertad por ellos mismos; lo único a lo que llegaron fue “a un sentimiento vago y a algunas fórmulas acerca de ellas [de sus enseñanzas]. Su ambición era comprender y transmitir fielmente esta doctrina, sin aditamentos, sin particularidades divergentes surgidas de la propia elaboración”⁴³.

Lo mismo sucedió en el caso de los milagros; la sensibilidad de la gente impidió apartar la mirada de los simples hechos materiales para comprender algo más

⁴² Hegel, “La positividad de la religión cristiana”, p. 80.

⁴³ Hegel, “La positividad de la religión cristiana”, p. 85.

elevado y, al quedarse asombrados por ellos, elevaron a Cristo al nivel de un hombre extraordinario al que a cambio de la salvación, la cura de enfermedades o la solución de la pobreza, se le ofrecía obediencia y adoración.

Finalmente, desde la elección de doce hombres con las aptitudes necesarias para propagar la Palabra de Dios por el mundo, comienza el proceso de positivización del cristianismo que da por resultado la institucionalización de la religión en el sentido más negativo posible. La moralidad de la doctrina de Jesús, que tiene su nacimiento en la virtud de los propios hombres y no puede reproducirse sin el sentimiento de cercanía con lo divino, queda cincelada en una legalidad que no pertenece al hombre. La fe eclesiástica se convierte en un grupo de leyes que no son sentidas por el hombre porque no están de ninguna manera reconciliadas con él; son leyes ajenas que le son impuestas y exigidas al grado de presentársele como hostiles. Con esto, la fe eclesiástica se aleja radicalmente de la esencia de la religión, pues las relaciones entre el hombre y Dios, y entre los hombres por intermedio de él, han dejado de estar fundadas en el amor. Al igual que el judaísmo, el cristianismo se convirtió en una religión positiva contradictoria con la esencia de toda religión, pues lleva a una radical separación entre vida y doctrina, cuando Jesús justamente presenta la unión en la vida de lo terrenal y espiritual.

Aunque en sus textos sobre Jesús, el judaísmo y el cristianismo, Hegel no habla de edades del mundo, ni nada parecido, en las que encuentre una progresión de la racionalidad en la actitud de los hombres, es muy claro el peso que tiene ya la historia y una suerte de espiritualidad presente en ella. Al explicar el proceso mediante el que el cristianismo se positivizó, el autor menciona: "La Razón, una vez desembarazada de los mandamientos positivos que pretendían reemplazar la moralidad, hubiera podido seguir ahora, liberada, sus propios mandamientos; pero al ser demasiado joven, demasiado poco experimentada para seguir sus

propias leyes y poco habituada al goce de la libertad conquistada por el propio esfuerzo, se la sujetó otra vez bajo un yugo de fórmulas”⁴⁴.

La positivización del cristianismo no es más que la muestra de que las fuerzas sociales e históricas a las que pertenece el individuo tienen mucho más peso que los imperativos morales que, al derivarse de manera *a priori* de la pura estructura de la conciencia, son tan abstractos que no tienen ninguna posibilidad de reconciliación con el mundo y su realidad concreta. De acuerdo con la lógica positiva bajo la que estaba disciplinado el pueblo judío –por usar una expresión de Foucault mediante la cual enfatiza el peso de la historicidad sobre el individuo- el resultado de las enseñanzas de Jesús no podía ser más que la muerte de éste por el choque de su doctrina con las fuerzas sociales de la época, y la positivización de algunos elementos de esas enseñanzas por las causas antes señaladas. Con la explicación ofrecida por Hegel del proceso a través del cual el cristianismo se positivizó, se muestra la insuficiencia práctica de la doctrina moral kantiana por su carácter abstracto y desligado de las condiciones históricas, frente a las fuerzas sociales de cada época y el *ethos* específico desde el cual los individuos concretos llevan a cabo sus vidas.

II El antikantismo en los escritos de juventud y la antesala al sistema

Primer intento de superación de las escisiones

A partir de 1796, al parecer bajo influencia de Hölderlin, pues es el año en el que se reunió con él tras su traslado de Berna a Frankfurt, la manera en que Hegel intenta llevar a cabo la re-unión de las escisiones kantianas, proyecto que comparte con los idealistas postkantianos de finales del siglo XVIII, cobra más forma. Como vimos, en los años previos intentó solucionar el gran problema del desgarramiento entre el sujeto y el mundo, por un lado, y los mundos divino y humano, por otro,

⁴⁴ Hegel, “La positividad de la religión cristiana”, p. 99.

mediante las consideraciones kantianas sobre la razón práctica. Intentó demostrar a través de la centralidad de la autonomía kantiana de la razón el carácter ilimitado e infinito de ésta, con cuya oposición comienza el proyecto kantiano de la razón pura. Jesús aparece aquí como la encarnación misma del imperativo categórico. Pero a partir de la llegada de Hegel a Frankfurt, Jesús lo hará como un crítico de la visión kantiana de la moralidad.

Hegel se da cuenta de que, efectivamente, el valor del pensamiento autónomo es mucho mayor al que tiene una voluntad que es puesta en manos de un tercero para que decida sobre ella, tanto en términos de conocimiento como de moral. Pero la supuesta libertad a la que aspira el pensamiento autónomo a lo mucho que puede llegar es a que el sujeto esté libre de determinaciones *externas*, mas no *ajenas*. La reconciliación de las desgarraduras del mundo no puede darse con la simple traslación de los mandatos que deben ser obedecidos de la exterioridad a la interioridad del ámbito propio de la conciencia. El problema no es si la voz que el hombre escucha y a la que debe obedecer es la de otro hombre o la suya, la de su propia conciencia; el verdadero problema es el hecho mismo de la existencia de una voz que ordena. En un mundo en el que la conciencia está reconciliada con la realidad no es posible la obediencia porque no existe el mandato. La voluntad no tiene nunca frente a ella una ley impuesta, sino que obra de manera fluida con el todo de la comunidad y la vida.

Como vimos, de acuerdo con la manera en que se desarrolló el judaísmo, Dios aparece como un sujeto absoluto. Para ser tal es necesario que esté separado de los objetos, en este caso tanto del mundo como de los hombres y su voluntad. Al no estar ni en la conciencia ni en el corazón de los hombres, sino siempre frente o, mejor dicho, por encima de ellos, no participa en sus acciones a través de ese destello de divinidad que todos llevan dentro, sino que se limita a observarlos y ellos, a causa del miedo que les provoca su mirada y de la creencia de que si obran

mal serán castigados, coaccionan sus propios deseos comportándose conforme a lo escrito en las leyes eclesiásticas, no por convicción ni por virtud sino simplemente por obligación. Por supuesto que el contenido de las enseñanzas de la fe positiva coincide en su mayoría con el de la ley moral que todo sujeto, en tanto racional, puede tomar por buena. El problema para Hegel no está en que el contenido de los evangelios y el de la ley moral sean contradictorios, sino en que el sujeto al no actuar, conforme a la ley moral, guiado por su propia voluntad, de manera libre, sino por su obligación a hacerlo, está parado sobre un artificio del que con el tiempo sólo puede resultar un mundo contradictorio dominado por dogmas carentes de una verdadera carga divina. Hegel está muy lejos de ser un funcionalista. El mundo y las instituciones políticas y religiosas pueden funcionar perfectamente sobre la base de los mandatos morales que, aun sin ser sentidos realmente, sean obedecidos, incluso si corresponden o no con los deseos de los sujetos. Sin embargo, la preocupación de Hegel no está en la correcta funcionalidad del mundo, sino en la dimensión ética que le subyace.

Al final de los "Esbozos sobre religión y amor", que datan de 1797 y 1798, aparece por primera vez la crítica a la autonomía kantiana de la razón. En ellos Hegel parte del hecho de que los principios de las religiones positivas son los mismos que los principios subjetivos de la moralidad, que al ser positivizados se presentan a los sujetos como algo objetivo. Al ser objetivados en la ley pierden su relación con la vida y se convierten en un requisito teórico del obrar. El problema con la autonomía kantiana de la razón está en que si bien el hombre actúa por sí mismo, lo hace no porque esté fusionado con la vida y desde ahí actúe en unidad con la objetividad del mundo, de modo que desaparezca la distancia entre el sujeto y el objeto, entre la particularidad del querer y la obligación moral que demanda la pervivencia del mundo. El hombre actúa de acuerdo a las leyes morales que son dictadas por el juez de su conciencia. La inclinación subjetiva, lo que el hombre quiere, es distinta, e incluso contradictoria, con la objetividad de la ley moral.

Desde su fuero interno su conciencia le impide llevar a cabo actos a los que no reconoce su validez. La única diferencia entre la heteronomía y la autonomía de la razón está en que el mandato, la vigilancia y la coerción son ejercidas desde la interioridad de la conciencia y no desde fuera de ella. El camino ganado por la autonomía sigue siendo insuficiente en tanto que la separación entre lo objetivo y lo subjetivo queda intacta. Las palabras de Hegel que dicen “Se llama positiva a una religión que pone como principio de la vida y de los actos las representaciones de algo objetivo, de algo que no puede llegar a ser subjetivo”⁴⁵, se refieren ahora ya no sólo a las viejas religiones, sino a la nueva religión de la razón propugnada por el filósofo de Königsberg.

Al igual que el judaísmo y más tarde el cristianismo, las consideraciones kantianas sobre el deber moral reproducen la falta de unidad del mundo porque están escindidas de la vida. No son parte del mundo, sino sólo representaciones suyas; están desgarradas de él, parten siempre “de algo opuesto, de algo que *no* somos y que, [sin embargo] tenemos el deber de ser”⁴⁶. En palabras del propio Kant tenemos que:

La representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo para una voluntad se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*.

Todos los imperativos son expresados por un <deber> y muestran de este modo la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que según su constitución subjetiva no es determinada necesariamente por ella (una constricción)⁴⁷.

Para Kant, dado que el sujeto es guiado comúnmente por sus inclinaciones y deseos más inmediatos, se vuelve necesaria una ley moral constrictiva que guíe su voluntad. La superación de la heteronomía por la autonomía está en que los

⁴⁵ Hegel, “Esbozos sobre religión y amor”, en *Escritos de juventud*, p 239.

⁴⁶ Hegel, “Esbozos sobre religión y amor”, p. 246.

⁴⁷ Kant, *Fundamentación...*, p. 157.

imperativos morales del deber no son dictados por una voluntad ajena a aquélla desde la que va a ser realizada la acción, sino por ella misma. Pero a pesar de que Kant acierta a desembarazarse de toda consideración metafísica, en el sentido teísta, sobre el deber moral e intenta que sus principios no dependan más que de la voluntad de los seres racionales, dichos principios son construidos, teóricamente, de modo trascendental y están desembarazados, también, del mundo y la vida. Así es como lo plantea Kant en el Prefacio de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, al explicar cuál es el plan de la obra:

Como mi propósito aquí se dirige propiamente a la filosofía moral, restrinjo la pregunta planteada sólo a esto: si no se cree que es de la más extrema necesidad elaborar de una vez una filosofía moral pura que estuviese completamente limpia de todo cuanto sea empírico y pertenece a la antropología, pues que tiene que haberla es evidente por sí mismo desde la idea ordinaria del deber y de las leyes morales. Todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta; que el mandato: no debes mentir, no es que valga meramente para hombres, sin que otros seres racionales tuviesen que atenerse a él, y así todas las restantes leyes propiamente morales; que, por tanto, el fundamento de la obligación tiene que ser buscado aquí no en la naturaleza del hombre, o en las circunstancias en el mundo en que está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otra prescripción que se funde en principios de la mera experiencia, e incluso una prescripción en cierto aspecto universal, en tanto que se apoye en fundamentos empíricos en la más mínima parte, quizá sólo por lo que hace a un motivo, podrá llamarse ciertamente una regla práctica, pero nunca una ley moral⁴⁸.

Aquí comienza propiamente, a nuestro parecer, la ruptura de Hegel, no con sus ideales de juventud, pues éstos permanecen durante toda su obra⁴⁹, sino con la forma de esbozar sus ideas. Su separación respecto del trascendentalismo kantiano da pie a los cimientos del realismo especulativo desde el que más tarde construirá

⁴⁸ Kant, *Fundamentación...*, p. 109.

⁴⁹ De hecho, el mismo Lukács concibe que “Hegel ha tenido siempre la esperanza de poder intervenir activamente en la vida política de su tiempo”. Lukács, *El joven Hegel...*, p. 113.

el sistema. Con la crítica a Kant se aleja radicalmente de las posturas que conciben teóricamente un modelo del mundo que utópicamente intentan consolidar en la realidad, tal como lo que él mismo hace en Berna desde finales de 1795, a través de su interpretación de las enseñanzas de Jesús, antes de su llegada a Frankfurt. La mediación entre la autonomía de la razón kantiana ya superada y el proyecto sistemático de reconocer la racionalidad del mundo en sus manifestaciones finitas y reales, tanto pasadas como presentes –proyecto que caracteriza a su sistema a partir de 1800–, pero leídas siempre desde su vigencia actual, es el concepto de “amor”. A partir del amor intenta comprender al sujeto vivo siempre situado no sólo en *el* mundo, sino en *un* mundo; en el *suyo*. Con la noción de amor, nos parece, Hegel anticipa el tan importante concepto de “espíritu”, que es la pieza central de su sistema especulativo⁵⁰.

Los ideales de juventud no los deja Hegel, pero sí los lleva a cabo de manera distinta. Transforma el proyecto político-teológico ilustrado, de juventud, en un proyecto filosófico-teológico de corte sistemático. En ambos hay presente no sólo una perspectiva, sino una acción política en amplio sentido, sólo que en el primero es explícita y en el segundo implícita. En el segundo, que comienza con la introducción del amor como el elemento a partir del cual el individuo convive con otros atado a la vida, pero sin estar sujeto a poderes ajenos, ya sean externos o internos, Hegel busca la totalidad bella, ética, que en el sistema reconstruirá de distintas maneras⁵¹. Ahora que ha dejado la autonomía de la razón abstracta cree

⁵⁰ Así entiende Henrich el paso de Hegel, de la época de juventud a los escritos sistemáticos posteriores. El autor menciona: “De esta comprensión hegeliana del ‘amor’, como concepto fundamental de su reflexión, brotó sin fisuras el Sistema. El tema del ‘amor’ fue sustituido, debido a razones que podemos señalar, por la más rica estructura de la ‘vida’ y, posteriormente, por la del ‘espíritu’, que tiene más implicaciones que la ‘vida’. Henrich, Dieter, “Hegel y Hölderlin”, en *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990, p. 23. En su historia de la filosofía, también Pannenberg interpreta así el paso entre las distintas etapas de la obra de Hegel. Según él: “La idea de amor como la superación de las separaciones hechas por el entendimiento –una superación que reconoce, en vez de aniquilar- y, por tanto, como representación de la unidad de la vida, fue el germen de la posterior concepción de Hegel del concepto especulativo”. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde...*, p. 268.

⁵¹ Según Lukács, Hegel “ha visto en la antigua ciudad-estado (polis) no un fenómeno social pasado y caducado surgido en determinadas condiciones concretas y desaparecido en otras, sino el modelo eterno, el

que “únicamente en el amor somos uno con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado”⁵². La superación del kantismo que lo llevará a la reconstrucción racional del sistema en los distintos niveles en los que lo hará en los años posteriores, la lleva a cabo en su breve etapa romántica. En ella la unificación de las escisiones es concebida como la divinidad. El ateísmo del judaísmo, cuya causa está en la distancia entre el sujeto absoluto y los objetos pasivos que le rinden culto servicial, sólo puede ser superado mediante una verdadera religión basada en el amor. En él los hombres son libres, están reconciliados con la totalidad de la vida y se encuentran en continuidad con la divinidad, pues el amor “se esfuerza por producir la totalidad mediante una multiplicidad de acciones, por prestar a la limitación de la acción individual –mediante su gran número y su reproducción– la apariencia de la totalidad, de la infinitud”⁵³. En el amor, la presencia de la divinidad a través de la relación entre los hombres es sentida. Se trata de la religión sensible que es demandada en el “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, cuya autoría no se sabe con exactitud, pero que sin duda contiene las perspectivas que los amigos idealistas desarrollaron posteriormente en sus obras literarias o filosóficas. En él se hace un llamado a que la sensibilidad, tanto de los hombres como de los filósofos, no destituya ahora a la razón, sino que con ella genere una nueva mitología⁵⁴.

Según Hegel, en el amor los hombres se encuentran en la totalidad armónica en la que no caben las separaciones entre lo subjetivo y lo objetivo. No hay ninguna

prototipo inalcanzable de una modificación actual de la sociedad y del Estado”. Lukács, *El joven Hegel...*, p. 37.

⁵² Hegel, “Esbozos sobre religión y amor”, p. 241.

⁵³ Hegel, “Esbozos para <El espíritu del cristianismo>”, p. 271.

⁵⁴ Los autores del texto mencionan: “Así, por fin, los [hombres] ilustrados y los no ilustrados tienen que darse la mano, la mitología tiene que convertirse en filosofía y el pueblo tiene que volverse racional, y la filosofía tiene que ser filosofía mitológica para transformar a los filósofos en filósofos sensibles. Entonces reinará la unidad perpetua entre nosotros. Ya no veremos miradas desdeñosas, ni el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la formación *igual de todas* las fuerzas, tanto las fuerzas del individuo [mismo] como de las de todos los individuos. No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus. Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros, ella será la última, la más grande obra de la humanidad”. “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, p. 220.

desgarradura entre la conciencia y el mundo, entre los deseos y las inclinaciones subjetivas, y los principios objetivos del deber moral. A partir de ahora el Jesús hegeliano más que como un kantiano aparece como un crítico del pensamiento kantiano desde una perspectiva muy cercana a la idea griega de virtud. No se opone al servilismo judío desde un ideal contrafáctico de la autonomía de la razón que, como vimos, supone que el individuo actúa de acuerdo a los principios de la moralidad independientemente de si éstos coinciden o no con sus deseos e inclinaciones. El sujeto kantiano puede desear hacer el mal pero se ve impelido a no hacerlo gracias a la reflexión racional previa a sus actos, que le permite deliberar internamente acerca de cuáles serían los resultados morales de su obrar.

A pesar de que Kant cuida que la correspondencia entre los contenidos morales de la acción y ésta en cuanto hecho no sea inmediatamente tomada como una acción verdaderamente buena, pues a pesar de que coincidan si la causa no es más que un cálculo instrumental entonces no se trata de una acción moral, Hegel ve que el problema está en que lo que el individuo quiere y lo que sabe que es bueno no están unidos necesariamente y su posible coincidencia queda en manos de la contingencia. Para salvar las coincidencias instrumentales Kant menciona en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que un sujeto puede obrar aparentemente de acuerdo al deber moral y así, podemos pensar, no fingir que vende 900 gramos de algún producto por un kilo al mismo precio; pero si la causa de que no estafe a sus clientes no son los principios del deber moral sin más, sino que éstos son tomados como instrumentos para alcanzar otro fin, el de no perder clientes y tener capacidad competitiva, entonces esto de ninguna manera puede pasar por una acción moralmente buena. Para Kant, lo que hace que una acción sea buena no es ni la acción en sí misma, ni mucho menos las consecuencias de la acción –el éxito buscado a través de ella-, sino sólo los principios de la voluntad que la guiaron. Sólo si fue movido a actuar por los principios del deber moral, el hombre es bueno. Sin embargo, con esto Kant no asegura la correspondencia entre

el deber y la inclinación. El individuo que da la cantidad de producto correspondiente puede hacerlo no por un principio instrumental, guiado por su egoísmo personal, sino por los principios morales del deber, guiado por la reflexión acerca de lo catastrófico que resultaría si elevara su acción a ley universal y todos los hombres actuaran como él. Pero esto de ninguna manera garantiza que no desee hacer pasar los 900 gramos del producto por el kilo del mismo cobrándolo como si lo fuera. Para Hegel no es suficiente que el individuo actúe correctamente mientras los principios de su acción no sean en sí mismos sus deseos e inclinaciones.

Por supuesto que con las restricciones racionales del imperativo categórico es posible generar una legalidad que garantice el respeto entre particulares. Pero se trata de una legalidad artificial, impuesta, que no tiene su origen en la vida misma, sino en la pura subjetividad separada de ella. Es la legalidad mecánica contra la que se opuso Jesús en Israel y a la única a la que aspira el Estado liberal que se consolidaba a principios del siglo XIX, contra el que claramente se proclaman los jóvenes idealistas⁵⁵. Es por esto que Hegel acude al amor, para reconciliar los deseos e inclinaciones de la acción con los principios racionales del deber moral de una manera no desgarrada, sino siempre en continuidad con la vida. El amor es la antesala al realismo especulativo del sistema porque con él el autor intenta superar tanto la separación entre el mundo y la individualidad subjetiva como cada uno de estos elementos por separado. La heteronomía, en la que los marcos normativos son totalmente constrictivos sin dejar espacio para la libertad, es superada por la autonomía de la voluntad, en la que los hombres no aceptan otro principio de su acción que la ley impuesta por ellos y para ellos. Pero esta superación no lleva necesariamente –e incluso es muy improbable que lo haga una sola vez– a la constitución de una sociedad libre. El que el individuo se haga cargo de su propia

⁵⁵ Hegel intenta superar la simple legalidad y las garantías que el Estado liberal promueve para lograr la igualdad entre los intereses particulares de los individuos desde la dimensión ética (*Sittlichkeit*) que subyace a todo Estado y a la cual aquéllas están subordinadas.

voluntad sin “la guía de otro” no abre espacios de libertad en el mundo; a lo sumo enfrenta al individuo autónomo con un mundo heterónomo dominado por instituciones incompatibles con su libertad. Así como para Aristóteles el hombre sólo puede ser feliz *estando* en un pueblo cuyas instituciones políticas e intereses del Estado no sean divergentes de los intereses de los individuos, para Hegel el individuo no es verdaderamente libre si su libertad está desgajada del pueblo al que pertenece⁵⁶. “Por la actitud interna, menciona Hegel haciendo alusión a la subjetividad moral kantiana, se supera solamente la ley objetiva, pero no el mundo objetivo; tenemos entonces por una parte al hombre aislado y por la otra al mundo”⁵⁷. Para que el hombre sea verdaderamente libre no es suficiente que se relacione con una universalidad moral de la que, se supone, todos los individuos participan internamente, a través de su conciencia, sino que es necesario que se encuentre incluido en una totalidad no sólo coherente sino orgánica, en continuidad con la vida. Esta totalidad que -ahora bajo influencia de Hölderlin, pero también de perspectivas que como la de Winckelmann idealizan la figura de la polis griega- encuentra Hegel en el amor, más tarde la reconstruirá en la eticidad del Estado como la recuperación de los momentos objetivo y subjetivo anteriores⁵⁸.

La filosofía kantiana representa una de las construcciones teóricas eminentemente modernas al desligar los principios de la moralidad de los contenidos del *ethos* del pueblo y la comunidad a la que se pertenece, llevándolos al ámbito subjetivo acorde con los presupuestos del naciente individualismo burgués. Transforma el problema moral de la ética clásica preocupada por la felicidad del individuo en un

⁵⁶ La importancia que la comunidad tiene para el desarrollo de la libertad individual es muy clara en los párrafos 260 y 261 de los *Principios de la filosofía del derecho*.

⁵⁷ Hegel, “Esbozos para el <Espíritu del cristianismo>”, p. 272.

⁵⁸ En la *Principios de la filosofía del derecho*, texto en el que el autor desarrolla la idea de *Sittlichkeit*, el amor pasa a un segundo término; se trata de una determinación subjetiva insuficiente que debe ser superada para la conformación de una verdadera vida política en común. Esto mismo se puede leer en la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, lo que nos interesa es la búsqueda que el autor hace de un criterio de unificación de las escisiones a cuya consolidación en la filosofía moderna Kant contribuyó. Este criterio, en la época previa a Jena, Hegel lo llama “amor”, y a partir de 1800 en Jena lo denomina “espíritu”. Con lo primero, hace alusión a la idea de una unidad indiferenciada; con lo segundo indica la idea de totalidad. Más adelante veremos la importancia tanto de la similitud como de la diferencia de ambos términos.

problema que enfatiza el deber moral por encima incluso de la propia felicidad⁵⁹. El sujeto que demanda la moralidad kantiana tiene que estar en constante lucha consigo mismo y su entorno, pues al ser las fuerzas sociales de su época contradictorias con los principios morales del deber ser moral, no se puede reconciliar con el mundo; pero al ser parte de ese mundo y estar hundido en dichas fuerzas por la imposibilidad de situarse más allá de la historia y la cultura, tampoco puede reconciliarse consigo mismo⁶⁰. Esta irreconciliación entre el individuo y el mundo -que encontramos también, aunque de otra manera, en la correspondencia de Hölderlin y en la figura de su Hiperión- es insalvable incluso en el primado kantiano de la razón práctica. En tanto que la adjetivación racional de la que todo hombre es susceptible por participar de la estructura de la conciencia, que le permite tanto captar el mundo como discriminar dentro de él las buenas acciones de las malas, hace de ese hombre un sujeto racional, tiene potencialmente la capacidad de actuar conforme a las leyes universales de la buena voluntad. Y éstas sólo cobran sentido en tanto que no sólo como potencia, sino como ley, están separadas del obrar particular de cada sujeto. Existen siempre como posibilidad, pero como tienen la forma de una ley que el sujeto se ha dado a sí mismo, entonces tiene la obligación de perseguir su imposible realización. Se trata de los ideales humanos que brindan al hombre el entusiasmo de seguir adelante y buscar el progreso con la certeza de que no vivimos en una época ilustrada, “pero si en una época de ilustración”⁶¹. Pero se trata también de principios que para Hegel al ser planteados como una ley separada de la vida son tan abstractos como vacíos.

Si bien la imposición externa de las leyes y el que un tercero se haga cargo de la propia voluntad lleva al individuo a permanecer en la pasividad de la minoría de

⁵⁹ La oposición kantiana entre deber moral y felicidad se puede ver en Kant, *Fundamentación...*, 121ss y 167.

⁶⁰ Pensemos en la desgarradura interna de Jesús a la manera en que es presentada por Kazantzakis en *La última tentación de Cristo* y en la externa, la cual lo llevó a la incomprensión del pueblo judío y a su muerte.

⁶¹ Kant, Immanuel, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?”, p. 69.

edad, la autonomía moral de la razón lo lleva a separarse por sí mismo del mundo. “Moralidad, menciona Hegel, es dependencia de mí mismo; es desgarramiento en uno mismo”⁶². Si Kant y el Hegel que había kantianizado las enseñanzas de Jesús opusieron la heteronomía de las sociedades tradicionales a la autonomía de las modernas otorgándole mayor valor a éstas sobre aquellas, para el Hegel de la época de Frankfurt no es suficiente, como hemos visto, el pensar por uno mismo mientras los principios de la acción moral tengan la forma de mandatos o deberes. La crítica a la tradición se extiende incluso a la ilustración moderna europea. La insuficiencia de la autonomía de la razón a pesar del progreso que representa respecto a la heteronomía, Hegel la expresa con las siguientes palabras:

(...) era de esperar que Jesús obrara contra la positividad de los mandamientos morales, contra la mera legalidad; que mostrara la universalidad de lo legal y que toda su obligatoriedad proviene de su universalidad, pues si, por una parte, todo Debe, todo mandamiento se anuncia como algo ajeno, por otra, en cuanto concepto (la universalidad), es algo subjetivo. Era de esperar que explicara que, por esto, la legalidad, en cuanto producto de una fuerza humana, de la Facultad de lo universal, de la razón, pierde toda su objetividad, su positividad, su heteronomía, y que el objeto del mandamiento se manifiesta por lo mismo como fundado en la autonomía de la voluntad humana.

Sin embargo, la positividad desaparece sólo parcialmente por intermedio de este proceso... entre los Shamanos de los Tunguses, los prelados europeos que gobiernan en la Iglesia y el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y este último sea libre, sino en que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo⁶³.

⁶² Hegel, “Esbozos para el <Espíritu del cristianismo>”, p. 273.

⁶³ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 308. La crítica a la insuficiencia de la autonomía de la razón, derivada de su escisión respecto del mundo histórico en el que necesariamente se encuentra, se puede ver, en términos del conocimiento, también en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*, en la que Hegel dice: “Ajustarse a la propia convicción es, ciertamente, más que rendirse a la autoridad; pero el trocar una opinión basada en la autoridad en una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje el puesto a la verdad. El mantenerse dentro del sistema de las opiniones y los prejuicios siguiendo la autoridad de otros o por propia convicción sólo se distingue por la vanidad que la segunda manera entraña”. *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2002,

Lo que vincula a los individuos unificándolos con la totalidad es el amor. En él la unidad de las partes y el todo se fusionan a tal grado que pierde sentido no sólo hablar de partes aisladas, sino de la unificación misma. Una vez en el amor carece de pertinencia pensar en alguna vinculación entre el sujeto y la vida, o el deber y la inclinación, pues éstos no presentan ninguna escisión porque permanecen siendo uno en el ser. Así, “La vida ha reencontrado, en el amor, a la vida”⁶⁴. Dentro de una totalidad bella como la que supone el amor, el hombre no actúa por deber, no hay obligación ni obediencia, así como tampoco hay contradicción alguna entre lo que el sujeto quiere hacer y lo que hace efectivamente. Los sujetos actúan como lo hacen con la plena convicción de que lo quieren, y con el sentimiento de pertenecer a un orden que es suyo. Aquí los límites de sus deberes no están edificados a partir de los derechos del otro, ni se relacionan con el resto de los sujetos por una mediación externa, la legalidad impuesta por el Estado, que simplemente asegura el respeto a las reglas mínimas de convivencia, igualdad ante la ley y libre mercado, pues en el amor el hombre se encuentra “a sí mismo en otro”⁶⁵. Esta es la idea que, desde nuestra lectura, representa la antesala más importante a la noción de espíritu expresada en la *Fenomenología* con la frase que dice que “el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*”⁶⁶.

El hombre más que ser un sujeto moral cuyos principios de acción están separados, y por encima de los contenidos históricos del mundo y la comunidad a los que pertenece, es un hombre virtuoso cuya libertad individual está vitalmente ligada al *ethos* de su comunidad. Cada acción realizada por él es vista y sentida en relación siempre con aquella totalidad a la que se siente perteneciente y en la que ve reflejado cada uno de sus actos. Asimismo, el sentimiento de comunidad desde el

pp. 54, 55. Aquí la autonomía de la razón kantiana es subordinada al proceso de constitución del espíritu a través de una serie de determinaciones tanto de la conciencia como históricas; mientras que en los escritos previos está supeditada al amor.

⁶⁴ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 331.

⁶⁵ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 364.

⁶⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 113.

que actúan los individuos no se limita a la finitud de su entorno social, sino a la unidad de éste con la divinidad y la proyección a la infinitud que Cristo mostró con su muerte. Hegel menciona que: “El amor no es un universal que se oponga a una particularidad; no es una unidad del concepto, sino unión del espíritu, divinidad. Amar a Dios es sentirse, sin barreras, dentro de la totalidad de la vida, en lo infinito. En ese sentimiento de armonía no hay, por supuesto, universalidad alguna, puesto que en la armonía la particularidad no es discordante, sino concordante”⁶⁷.

Aunque Hegel aquí no habla aún de esta totalidad bella y armónica en términos del Estado, es muy claro que lo que tiene en mente es la idea griega de *polis*. En ella los individuos se encuentran no sólo en la totalidad comunitaria, sino en una cosmovisión ética en la que están relacionados de manera inmediata con lo divino. El individuo no está, como Abraham y su pueblo, en oposición al mundo, sino en continuidad con él y ni sus intereses ni sus actos son contradictorios con los del Estado. Él se siente “como en casa”, siendo parte de la totalidad de la *polis* y sabe que sus actos tienen una repercusión directa, a favor o en detrimento de ella. A diferencia del realismo con el que en los *Principios de la filosofía del derecho* Hegel expresa la necesidad del delito para la afirmación de la ley mediante la pena, en esta etapa opone la pena al destino. Hegel hace manifiesto el carácter externo de la ley –su objetividad– a través de sus consideraciones sobre el castigo. Cuando no existe la totalidad ética que integra las voluntades de todos y cada uno de los individuos que la conforman, la trasgresión de la ley llevada a cabo por cualquiera de ellos intenta ser corregida mediante el castigo. Se concibe que éste enmendará la falta y todo volverá a ser igual, como si nada hubiera pasado. Sin embargo, cuando la acción de los sujetos está directamente relacionada con el todo al que pertenece, es decir cuando la ley y el castigo no son objetividades externas, tanto ella como sus resultados no pueden ser pasados por alto y borrados, pues se trata de hechos

⁶⁷ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 338.

que quedan cincelados en el destino. La existencia de un acto no puede desaparecer mediante el castigo, sino que forma parte de la totalidad, del destino. Éste, dice el autor, “es aquella ley que yo establecí por intermedio de mi acción (ya sea una trasgresión de otra ley o no lo sea en su acción [restrictiva] sobre mí, [mientras que] el castigo es sólo el efecto de *otra* ley. El efecto necesario de algo ocurrido no puede ser cancelado; la acción tendría que convertirse en algo no-hecho”.⁶⁸ A causa de su exterioridad respecto a la vida y la totalidad, la ley es tan artificial que no sólo no puede corregir el delito o la trasgresión a la ley, sino que le es imposible reconciliar tanto a la acción delictuosa o transgresora como al sujeto mismo con la realidad, la vida y la totalidad a las que pertenece.

Pero el autor no sólo está hablando en este sentido de la ley, sino de todo tipo de obediencia positiva a la ley. Por eso opone el destino no sólo al castigo legal en términos jurídicos, sino, en términos religiosos, al perdón de los pecados⁶⁹.

A diferencia de la artificialidad y carencia de vida desde las que son planteados la ley y el castigo, en el destino las acciones están unidas de manera armónica a la vida, de modo que los que transgredan la ley pueden reconciliarse nuevamente con ella. No hubiera sido suficiente que Jesús perdonara a María Magdalena mientras ésta no sintiera el desgarramiento de la totalidad al que fue impulsada a causa de sus acciones, y después del perdón se sintiera liberada y en condiciones para volver a pecar. Fuera de la totalidad ética y bajo el imperio de la simple objetividad de la ley el delincuente incluso puede hacer un cálculo racional –en el sentido instrumental– para determinar cuáles serían los beneficios del delito y cuáles los costos de la pena y en función de esto decidir el curso de su acción, pues no concibe ninguna relación entre su acción y el destino de su comunidad; no ve

⁶⁸ Hegel, “Esbozos para <El espíritu del Cristianismo>”, p. 275.

⁶⁹ Aunque Hegel no lo menciona, nos parece que tiene muy presente en este sentido la importante crítica de Lutero a la compra de indulgencias en el siglo XVI como medio para hacer pasar las consecuencias de una mala acción por una acción no hecha.

ninguna repercusión de ésta en aquélla ni de aquélla en ésta. Por eso no se arrepiente sinceramente de sus actos y, si el beneficio es mayor al costo, sólo cumple el castigo de un delito anterior para llevar a cabo uno nuevo.

Sin embargo, en el destino, en la vinculación de las voluntades entre sí y con la totalidad ética a través del amor, es posible la reconciliación con la vida desde la cual el delito es hecho. María Magdalena no sólo quería el perdón de Jesús, sino que su arrepentimiento supone el intento de reincorporarse a la totalidad de la vida con plena conciencia de que sus actos no han desaparecido ni desaparecerán. En palabras de Hegel tenemos lo siguiente:

Así, en lo que respecta a la justicia, no se puede hablar de reconciliación, de retorno a la vida (...) En la hostilidad del destino se experimenta también un castigo justo. Sin embargo, como éste no proviene de una ley ajena que está por encima de los hombres (puesto que la ley y el derecho del destino surgen desde el hombre), es posible el retorno a la situación original, a la totalidad, puesto que el hombre es más que un pecado existente, más que un crimen dotado de personalidad; es un hombre: el crimen y el destino están en él. Puede retornar de nuevo a sí mismo, y si lo hace entonces crimen y destino están debajo de él. Los elementos de la realidad se han disuelto; espíritu y cuerpo se han separado. Es verdad que la acción todavía subsiste, pero subsiste solamente como algo pasado, como un fragmento, [como una ruina sin vida]. Aquella parte suya que era la mala conciencia ha desaparecido y el recuerdo de la acción no es ya más una visión que el hombre tiene de sí mismo. La vida ha reencontrado, en el amor, a la vida. No se interpone nada ajeno, ni entre el pecado y su perdón, ni entre el pecado y el castigo; es la vida que se ha disociado en sí misma y se ha reunificado otra vez⁷⁰.

⁷⁰ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, pp. 330, 331.

TERCERA PARTE

SUPERACIÓN DE LAS ESCISIONES A PARTIR DE LA UNIDAD SINTÉTICA DEL ABSOLUTO

I La divinidad como unidad *indiferenciada* de las particularidades a través del amor

Hacia el final de los “Esbozos para <El espíritu del judaísmo>”, cuya redacción fue concluida en 1798, Hegel menciona que: “Nada se opone más a las bellas relaciones, basadas por naturaleza en el amor, que las de esclavo y señor (...)”⁷¹. Aquí, la relación conflictiva entre el señor y el siervo, que el autor tratará como tema central de la *Fenomenología del espíritu* -una vez que con el comienzo del siglo XIX inicie la construcción del sistema-, se opone al amor. Es a través de éste que Hegel intenta mostrar la presencia de la divinidad en el mundo, y como se ve, en él está totalmente ausente el conflicto.

Ya vimos que al inicio de sus escritos de juventud, intenta mostrar la divinidad a través de la centralidad que la autonomía de la razón tiene frente a las religiones positivas; sólo a través del uso público y reflexivo de la razón es que los hombres explotan ese destello de divinidad del que la providencia los ha dotado. Sin embargo, dada la reducción subjetiva a la que Kant llevó la razón práctica, resulta insuficiente obrar por propio entendimiento sin la guía de otro, cuando no hay condiciones objetivas en el mundo para llevar en todo momento un uso libre de la razón. Las escisiones abiertas por el kantismo, no sólo desgarran la autonomía racional del hombre respecto de un mundo cuyas estructuras objetivas e

⁷¹ Hegel, “Esbozos para <El espíritu del judaísmo>”, p. 236.

instituciones sociales le son extrañas, sino, internamente, respecto a sus deseos e inclinaciones. El imperativo categórico, como constricción moral derivada de la estructura de una conciencia que no depende de ninguna manera de la experiencia, ni de la facticidad e historicidad del mundo en el que se realiza, no permite vincular al sujeto con el mundo y la historia. Lo único que podría hacerlo es el amor, pues “El amor en sí mismo no expresa ningún deber”⁷²; y no lo hace porque se trata de esa unidad indiferenciada en la que la individualidad no está de ninguna manera dissociada de la totalidad a la que pertenece, sino que se encuentra en identidad directa con ella. Sólo en dicha totalidad los deseos e inclinaciones del sujeto se hacen uno con los contenidos del deber ser, de manera que ya no cabe pensar en ningún tipo de reunión porque no habría ninguna fractura entre lo que el sujeto quiere y lo que debe hacer.

Con esta idea de amor, Hegel intenta superar las fracturas inauguradas por el kantismo, a partir de la crítica a la estructura del deber ser y las formas del imperativo categórico las cuales para el autor operan bajo la misma lógica con que lo hacen las religiones positivas. La única diferencia estriba en que mientras que en éstas las leyes que el sujeto ha de seguir le vienen de fuera, en la estructura moral del kantismo se producen desde el interior de la conciencia. Pero lo más importante de la noción de amor es que a través de ella no sólo se superan teóricamente las escisiones producidas, primero por las religiones positivas y luego por la estructura de la subjetividad kantiana, sino que es posible mostrar la presencia del absoluto bajo la unidad indiferenciada de las individualidades que se encuentran dentro del mundo, la historia y la comunidad. El amor es ese trasfondo gracias al cual las distintas subjetividades pueden vincularse de manera armónica entre sí y con la totalidad, estando en continuidad con la naturaleza, de tal modo que toda relación conflictiva desaparece. Por eso, en las palabras que hemos citado

⁷² Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 338.

al principio de este apartado se puede leer la clara oposición del amor a lo que en la *Fenomenología del espíritu* se llamará la “dialéctica del señor y el siervo”.

Como hemos mencionado anteriormente, tal noción de amor con la que Hegel irá construyendo el concepto de espíritu que será trabajado en el sistema, pertenece a la época de Frankfurt, que va de 1796 a 1799. Se trata de las fechas en las que Hegel vuelve a encontrarse con Hölderlin, quien había publicado ya su *Hiperión*. En él, la figura central llamada Diótima representa esa unidad indiferenciada de la naturaleza, que convertida en belleza es el amor. Es en éste en quien la pluma de los idealistas alemanes hace renacer aquel viejo principio heraclíteo del *εν και παν* bajo el que se halla una comprensión del universo de acuerdo con la cual el uno está en el todo y el todo en el uno. En el *Hiperión*, Hölderlin expresa:

¡Oh vosotros, los que buscáis lo más elevado y lo mejor en la profundidad del saber, en el tumulto del comercio, en la oscuridad del pasado, en el laberinto del futuro, en las tumbas o más arriba de las estrellas! ¿Sabéis su nombre? ¿el nombre de lo que es uno y todo?

Su nombre es belleza.

¿Sabíais lo que queríais? Todavía no lo sé yo, pero lo intuyo, el nuevo reino de la nueva divinidad, y corro hacia él y cojo a los demás y los llevo conmigo como el río lleva a los otros ríos al océano.

¡Y eres tú, tú quien me ha indicado el camino! Contigo empecé. No merecen palabras los días en que aún no te conocía...

¡Oh Diótima, Diótima, ser celestial!⁷³.

De manera poco sistemática en los escritos de la época de Frankfurt, Hegel comparte con Hölderlin la vinculación entre belleza, amor, naturaleza, religión y divinidad. Cree que sólo ahí donde la naturaleza y la libertad, el objeto y el sujeto, no se encuentran escindidos está realmente la divinidad. En este espacio de no diferenciación no hay lugar para la oposición entre amo y esclavo, o señor y siervo, pues las individualidades no se han enfrentado de manera conflictiva en búsqueda del reconocimiento de su libertad por oposición a la no libertad de la otra

⁷³ Hölderlin, Friedrich, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid, libros Hiperión, 2004, p. 80.

conciencia. En el capítulo IV de la *Fenomenología*, el resultado de la victoria de una de las conciencias que se enfrentan en la lucha por el reconocimiento para elevar a verdad la certeza que ambas tienen de su libertad, es la reducción de la conciencia vencida a un estado más cercano a la naturaleza que a la humanidad. Mientras que el amo ha demostrado su lejanía respecto de la naturaleza por la importancia que sobre la vida le concede a la libertad -ideal meramente humano-, el siervo ha preferido vivir aunque con carencia de libertad. Con este principio conflictivo, del que resulta una diferencia radical entre los papeles históricos del amo y el esclavo, se establece una relación de oposición entre sujeto y objeto, o libertad y naturaleza. Sin embargo, antes de la redacción de la *Fenomenología*, texto con el que se afianza la construcción de su sistema filosófico, Hegel entiende que la divinidad se hace presente en el mundo en el momento en el que no hay lucha a muerte por el reconocimiento, porque no existe oposición alguna entre subjetividades que deban reconocerse. Es decir, para que se pueda dar una relación de reconocimiento es necesaria la existencia separada de las instancias que han de encontrarse, una frente a la otra, para reconocerse. Pero estando en la unidad indiferenciada, vinculadas a partir del amor, las subjetividades no necesitan entablar ningún tipo de relación de reconocimiento, pues este segundo momento sólo se podría desprender de uno primero, el de separación, el cual no existe bajo la premisa del amor. Dada la unidad y no separación, no hay relación alguna entre dominado y dominante, pues "Sólo puede producirse amor hacia aquello que es igual a nosotros, hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser"⁷⁴. Este es para Hegel el contenido de toda religión, y la base a partir de la cual los hombres pueden vivir vinculados en una totalidad a la que se sienten pertenecientes; totalidad que designa como "Reino de Dios", y que hacia el final de los escritos de juventud que datan de la época de Frankfurt opone al Estado, pero que como se ve claramente en los *Principios de filosofía del derecho* de 1821, ya dentro del sistema es representado con esta figura.

⁷⁴ Hegel, "Esbozos sobre religión y amor", p. 242.

En la versión definitiva del “Espíritu del cristianismo y su destino”, cuya redacción fue terminada entre el otoño y el invierno de 1799, Hegel entiende el Reino de Dios como:

(...) la armonía viviente de los hombres, su comunidad en Dios; es el desarrollo de lo divino en el hombre, la relación con Dios en la que los hombres entran al ser colmados por el Espíritu Sagrado, es decir, al convertirse en sus hijos y vivir en la armonía de su ser y carácter entero, de su propia multiplicidad desarrollada. En esta armonía la conciencia diversificada de los hombres entra en consonancia con Un espíritu y las variadas estampas de sus vidas concuerdan en Una vida. Pero lo que es más: se cancelan así también los muros de división levantados contra los otros, los otros seres diviniformes, y es el mismo espíritu viviente el que anima los diferentes seres, que entonces ya no son meramente iguales entre sí, sino concordantes; ya no forman una asamblea, sino una comunidad, puesto que están unidos no por un universal, por un concepto (como, por ejemplo, los creyentes), sino por la vida, por el amor⁷⁵.

Como se puede ver, se trata de la unidad que más tarde el autor intentará reconstruir en términos de la vida del espíritu. Ésta en el sistema tomará distintas formas, de entre las cuales hay una privilegiada, que es la del estado nación moderno. Pero aquí, al intentar enfatizar el carácter unificador, en el que las subjetividades de los individuos se encuentran armónicamente no sólo relacionadas sino coordinadas dentro de la totalidad a la que pertenecen, puede oponer tal totalidad a la figura del Estado. En sintonía con el “Primer programa para un sistema del idealismo alemán”, en el que los autores advierten el carácter mecánico del Estado por oposición a la organicidad de la vida y la existencia de la libertad, así como la necesidad de superarlo, en el texto que citamos más arriba Hegel entiende que “de la idea del Reino de Dios están excluidas todas las relaciones establecidas por intermedio del Estado y que las mismas son infinitamente inferiores a las relaciones vivientes de la comunidad divina, pudiendo ser únicamente despreciadas por ésta”⁷⁶. Evidentemente la idea de

⁷⁵ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 363.

⁷⁶ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 369.

Estado a la que se enfrenta críticamente aquí es la que se desprende de su versión meramente liberal. El Estado es entendido como una máquina que constriñe los actos de los individuos *externamente*, fungiendo simplemente como un artificio cuyo objetivo es la regulación de las relaciones legales entre particulares. Se trata de esa dimensión objetiva de la ley que en los *Principios de filosofía del derecho* trata en el primer apartado a través de la idea de “derecho abstracto”. A ella reacciona en su juventud, en un primer momento, bajo la premisa kantiana de la posibilidad de construir una religión de la razón que lleve a los individuos a vincularse moralmente al hacer un uso autónomo de su razón y, en un segundo momento, a partir de la idea de amor como unidad indiferenciada de las particularidades. En ambos casos, la existencia positiva del Estado, al igual que la de la versión positiva de la religión, salen sobrando, pues es posible la generación de formas de vinculación social atravesadas por una sustancialidad unitaria que fusione a las individualidades en un todo, la cual no necesite de leyes externas de regulación social.

Esta es la manera como ahora, al final de la época de Frankfurt Hegel trabaja su idea de divinidad, que en tanto que tiene una consistencia de absoluto, debe ser la superación de las escisiones en una unidad indiferenciada en la que incluso es posible la desaparición radical del mal. Así está leyendo el autor la esencia del cristianismo, pero aún con la fuerte presencia de fondo del ideal prototípico de la *polis* griega, pues sólo en ella los hombres y el todo al cual pertenecen existen en unidad, de tal forma que aquellos son capaces de sacrificar su individualidad, pero no de manera egoísta y particularista sino en función de la comunidad en la que se encuentran en relación directa con los dioses. De las fracturas y escisiones existentes en el mundo se da, según Hegel, “la necesidad de una totalidad de unificaciones, la necesidad del amor (amor universal). Este último se esfuerza por producir la totalidad mediante una multiplicidad de acciones, por prestar a la

limitación de una acción individual –mediante su gran número y su reproducción– la apariencia de la totalidad, de la infinitud”⁷⁷.

II La divinidad como reconocimiento de la diferencia a través de la lucha a muerte

La figura más importante a partir de la cual es posible comprender la idea de amor en esta etapa de juventud de la obra de Hegel, es la del amor-pasión del romanticismo. En esta figura, la individualidad de los amantes se difumina quedando fusionados en la unidad del ser. A la manera en que es presentado en *Romeo y Julieta*, los amantes son capaces de hacer frente a la composición social diferenciada de la realidad creando una instancia supraindividual que sólo ellos pueden comprender, y con la que se sienten identificados; instancia en la que no caben las diferencias, dado que cada particularidad ha dejado de ser tal para convertirse en parte constitutiva de la nueva totalidad⁷⁸. “En el amor lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido; y lo viviente siente a lo viviente”⁷⁹. El resultado de esta unidad indiferenciada que es el amor sólo puede ser la generación y reproducción de la vida por la procreación. La generación de la vida a partir de la vida, que únicamente puede desprenderse de la fusión unificadora en la que se encuentran los cuerpos de los amantes atravesados por el amor, es la más perfecta muestra de la manera en que la divinidad se hace presente en el mundo. Esto queda expresado en palabras de Hegel, de la siguiente manera:

El amor adquiere esta riqueza de la vida en el intercambio de todos los pensamientos, de todas las variaciones del alma, buscando diferencias infinitas y encontrando infinitas unificaciones, volcándose hacia toda la multiplicidad de la naturaleza para beber amor de cada una de sus

⁷⁷ Hegel, “Esbozos para <El espíritu del judaísmo>”, p. 271.

⁷⁸ La referencia de Hegel al texto de Shakespeare es muy importante porque en la unión amorosa incluso la propiedad puede desaparecer. Esta es una perspectiva radicalmente distinta a la que el autor de Stuttgart tiene en los textos sistemáticos posteriores, en los que concibe que sin la posesión concreta de una cosa el sujeto no se constituye en persona, ni se escinde de la naturaleza para formar humanidad, ni es posible que alcance la libertad.

⁷⁹ Hegel, “El amor y la propiedad”, p. 263.

vidas. Lo que es lo más íntimo y propio se unifica en el contacto, en el palpase hasta la inconciencia, hasta la cancelación de toda distinción. La [parte] mortal se ha despojado del carácter de la separabilidad y se ha forjado un germen de la inmortalidad, un germen de lo que eternamente se desarrolla y se procrea, algo viviente. Lo unificado [de esta manera] ya no se separa más: la divinidad ha actuado, ha creado⁸⁰.

La expresión de la divinidad a través del amor está en la producción y reproducción de la vida; la generación del hijo. Lo único que puede romper esta unidad perfecta y bella que es el amor, que como creen románticos como Hölderlin está en continuidad con la naturaleza y cuya expresión más acabada, como lo deja ver Hegel, está en la germinación de la humanidad, es la muerte. El amor es vida, nacimiento y reproducción de la naturaleza; la muerte es la negatividad de la vida, el rompimiento de la unidad originaria. Por eso para Hegel, el único rasgo distintivo de los amantes, una vez que se han fusionado perdiendo su individualidad, es su finitud, su carácter de mortales. Según él: "Afirmar que los amantes tienen [cada cual] su independencia, sus principios propios de vida significa afirmar únicamente que pueden morir"⁸¹. Es clara la oposición aquí de la unidad entre el amor, la vida y la divinidad frente a la ruptura de la unión, la diferencia y la muerte.

La divinidad, pues, a través del amor se manifiesta como afirmación de la vida. Sin embargo, el amor resulta insuficiente para mostrar la existencia del absoluto. A pesar de que a través de él Hegel puede acercarse a la tan buscada noción de totalidad, mediante la cual en el sistema reconstruirá el camino de la divinidad en el proceso de formación de sí misma, este proceso de formación es netamente humano, y las relaciones basadas en el amor se encuentran aún enraizadas en sentimientos naturales. Ya desde los primeros escritos de juventud se puede ver la manera en que se va perfilando en el pensamiento de Hegel la sugerencia más

⁸⁰ Hegel, "El amor y la propiedad", p. 264.

⁸¹ Hegel, "El amor y la propiedad", p. 263. Una excelente revisión del papel de la muerte en la concepción hegeliana se puede ver en Kojève, Alexandre, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1984.

importante con la que abre la *Fenomenología del espíritu*: “que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”⁸².

Como vimos en los apartados anteriores, desde su obra temprana Hegel está buscando la conceptualización de una divinidad a la que no hay que buscar fuera de la tierra, sino dentro de ella; sobre todo a través de la *praxis* humana. En la primera parte de su época de juventud, en la que es claro el excesivo entusiasmo que no sólo él sino sus amigos tenían por la filosofía práctica kantiana, Hegel reduce la *praxis* al carácter autónomo mediante el cual ha de guiarse la razón humana. El problema, como se ha visto, reside en la dimensión abstracta y vacía de dicho carácter, pues si el individuo no está reconciliado con el mundo en el cual se encuentra de facto, entonces la razón práctica kantiana resulta en una estructura que de manera mecánica intenta ser implantada coercitivamente en la realidad, sólo que ya no por alguna entidad externa a la conciencia sino interna. Dada la incompatibilidad entre subjetividad de la conciencia moral y objetividad histórica, que Hegel encuentra en la filosofía kantiana, el autor comienza a construir una noción de *praxis* que está enraizada en la vida y la historia: se trata de la *praxis* entendida como la transformación de la naturaleza a través del trabajo, cuyo resultado no podrá ser otro que el de la generación de cultura y civilización; ámbitos éstos en los que se irá consolidando la presencia del absoluto. Pero para que éstas se produzcan es necesaria la superación del estado natural del hombre en favor de la construcción de un producto meramente humano, sólo a través del cual se llegue a la libertad; a saber, la historia.

En las páginas anteriores hicimos alusión a la tradición ilustrada alemana en la que están insertos Kant, Hegel y una lista de pensadores, la mayoría con raíces protestantes, para la cual a Dios no hay que buscarlo fuera del mundo sino dentro

⁸² Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, p. 15.

de él, a través de las acciones⁸³. En un primer momento, el kantismo ofreció la pauta para pensar en el impulso del hombre hacia la divinidad haciendo un uso autónomo y crítico de su propia razón. Sin embargo, dada la estructura formal del imperativo categórico, el hombre, piensa Hegel, de tanto reflexionar acerca de la universalidad de sus juicios, deja de actuar. No hay un ámbito realmente práctico en la filosofía kantiana por el alejamiento radical de la realidad al que nos expone la estructura formal de la moralidad⁸⁴. Pero en el amor tampoco hay lugar para una *praxis* verdaderamente humana, pues el hombre se encuentra hundido en la totalidad de la naturaleza sin siquiera poder diferenciar su individualidad y autoconformarse como persona. Lo que lleva a la persona a superarse en algo más que un simple ser viviente, es el saberse libre. Distintos elementos intervienen en este proceso, como es el caso de hacer uso de la propiedad privada y la formación familiar que lleva al hijo a separarse del ámbito nuclear para entrar al de la sociedad civil, entre otros. Pero habrá uno privilegiado a partir del cual se da el verdadero paso de la naturaleza a la humanidad: la lucha a muerte.

Únicamente a partir de ella es que el hombre puede construir un mundo verdaderamente humano, sólo a través del cual le es posible proyectar -como muy bien lo deja ver Hegel principalmente en la *Fenomenología*- su finitud hacia la infinitud del absoluto conformándose como un ser libre. Este es el punto decisivo del hegelianismo a partir aproximadamente de 1800: que la divinidad ya no se

⁸³ Si bien en Lutero hay explícitamente una oposición a que la fe se reduzca a obras, en la comprensión más general del protestantismo, sólo aquel que muestre el resultado de su trabajo como reflejo del cultivo de la vocación (*Beruf*) que le ha sido donada por la providencia, alcanzará el reino de los cielos. Aquí nos parece que está presente la idea de *praxis* como medio a partir del cual el hombre se escinde de su estado natural, pues transforma la naturaleza en función de un objetivo espiritual. Un excelente análisis de la importancia del trabajo y la racionalidad a la que está inscrito como génesis del desarrollo de la modernidad y el mundo burgués capitalista puede verse en Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003 y Troeltsch, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 2005.

⁸⁴ En una de sus múltiples críticas al kantismo, el autor menciona: “En su conjunto, la determinación de la subjetividad de la voluntad es a su vez una totalidad, que, en cuanto subjetividad, debe tener también objetividad”. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 201.

manifiesta como afirmación de la vida, sino como negación de la vida en favor de la libertad⁸⁵.

Es por esto que la versión romántica del amor, así como el movimiento romántico en general resultan para Hegel insuficientes para mostrar el desarrollo del absoluto, pues se quedan en un estadio inferior del despliegue de la conciencia en el que el hombre no ha podido enajenarse de su situación natural en el mundo para constituirse como humanidad⁸⁶. Así, lo divino sólo podría ser aprehendido como unidad sin poder describir aún sus expresiones fenoménicas mediante lo múltiple. Se trataría de una divinidad en todo caso estática y carente de vida⁸⁷. Por el contrario, la vida implica movimiento, enajenación, negación, superación y asunción; aspectos éstos que formarán el movimiento dialéctico al que Hegel hace alusión con el término *Aufhebung*⁸⁸. Con la lucha a muerte por el reconocimiento, es posible la materialización de la persona en su estado de independencia, que en el amor era imposible por la unidad indiferenciada que consumía las individualidades de los amantes. Ahora hay posibilidades para el reconocimiento, pues existe una relación de alteridad a partir de la cual las conciencias se escinden como partes constitutivas de una unidad natural, y se reconocen una frente a la otra para regresar a sí y autoreconocerse. Se trata del movimiento que sale de la

⁸⁵ En palabras de Hegel: “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad”. *Fenomenología del espíritu*, p. 116.

⁸⁶ Sobre la relación de Hegel con el romanticismo, ver Trías, Eugenio, “Hegel, Goethe y los románticos”, en *Drama e identidad*, Barcelona, Destino, 2002 y Innerarity, Daniel, *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993.

⁸⁷ Cabe recordar el diario del viaje realizado por Hegel entre julio y agosto de 1796 de Berna a Lucerna. En él, después de todas las molestias que le causa la naturaleza, y de sus comentarios más bien negativos sobre los distintos valles y glaciares por los que pasa, se asombra de una cascada en la que parece ver reflejado el movimiento de la organicidad de la vida. Un comentario que en el texto aparece con un subrayado suyo confirma este hecho, y muestra a través de una imagen la idea que pocos años más tarde aparecerá en su sistema bajo el nombre de dialéctica: “El agua, colándose arriba por un estrecho paso en la roca, cae luego a plomo en ondas cada vez más amplias, que arrastran constantemente hacia abajo la mirada del espectador; pero éste nunca consigue fijarlas, perseguirlas, pues su imagen, su figura se volatiliza a cada momento y a cada momento es sustituida por otra, *viendo en esta cascada constantemente la misma imagen y a la vez que no es la misma*”. “Diario de viaje por los alpes berneses”, en *Escritos de juventud*, p. 202.

⁸⁸ Algunas aclaraciones de la noción hegeliana de dialéctica se pueden ver en los textos citados de Kojève y Pannenberg, así como en el texto de Félix Duque titulado *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

naturaleza del yo para encontrarse con un otro y regresar a sí a partir de esa alteridad, reconociéndose a sí mismo sólo gracias a la relación intersubjetiva establecida con aquel otro. En el amor-pasión romántico no hay posibilidades para el reconocimiento ni del yo, ni del otro, ni de mí mismo a partir del otro porque no hay lugar para la diferencia. No hay lugar para la intersubjetividad porque realmente no lo hay ni para la subjetividad, sino que las individualidades se han perdido como tales en la fusión con una totalidad abarcada por la naturaleza.

A diferencia de este amor, en la lucha a muerte se encuentran dos subjetividades, a partir de cuya interrelación comienza a gestarse la historia y el proceso desde el que el *logos* originario se enajena a sí mismo para construir historia y regresar bajo la forma de espíritu absoluto. Viaje que emprenderá desde un estado originario de libertad *en sí* hasta uno de libertad *para sí* mediatizado por la conciencia. Se trata de una libertad meramente humana sólo por el hecho, nada simple, de saberse libre. Aquí el hombre sale de ese estado de libertad natural u originaria que Rousseau había descrito bajo la figura del buen salvaje, en el que el hombre es libre sin tener conciencia de su libertad sino simplemente viviéndola, para pasar a un estado de libertad histórica que se construye por oposición a su mera vivencia; que parte de la negación de la vida para, tras la lucha por su reconocimiento, llegar a ella con la plena conciencia del camino recorrido, la angustia por la muerte y su superación. Pero la pieza central de este camino está en el reconocimiento de la otra conciencia y la fundación de una relación intersubjetiva a partir de este momento, gracias a la cual comenzará el proceso de constitución real del espíritu en el mundo.

Mientras que el tema central de los escritos de juventud es la positividad, el de los escritos sistemáticos posteriores es el de la reconciliación⁸⁹. Ésta es trabajada, ya no desde la idea de amor, con la que finalizan los escritos de juventud y en la que se enfatiza la unidad sin dar lugar a la diferencia, sino, justamente, desde la

⁸⁹ Al respecto ver la obra citada de Lukács.

diferencia. Pues partiendo de la unidad no hay lugar a reconciliación alguna porque no existe la diferenciación. Por eso el motor de la reconciliación no puede ser la unidad indiferenciada del amor-pasión romántico, sino la relación intersubjetiva de individualidades que se encuentran, una frente a la otra, y entablan una lucha a muerte por el reconocimiento de su libertad en detrimento de la libertad del otro. El paso del amor al reconocimiento es el paso de la unidad amorosa, en la que propiamente no hay movimiento dialéctico, a la dialéctica histórica. Este paso se puede ver también en el cambio de perspectiva: del Hegel subjetivista que presenta a Jesús como la encarnación del imperativo categórico, al Hegel que ha atendido al devenir real y objetivo de la historia. En una nota a pie de página, dice Kojève: “La historia y no el Amor *crea* al hombre; el amor sólo es una ‘manifestación’ secundaria en el hombre que existe ya en tanto que ser humano”⁹⁰.

El amor sigue siendo, a final de cuentas, una disposición natural en el hombre, que se afirma como vida. Incluso el amor por la vida es, en la primera etapa de la dialéctica del señor y el siervo, lo que caracteriza a aquella figura que ha perdido la batalla y no le importa haber perdido junto con ella la posibilidad de ser libre: el esclavo. Por el contrario, la libertad sólo puede tener como génesis la negación de la propia vida y su enajenación. El valor de la libertad sobre la vida es lo que caracteriza a quien se posiciona, después de la batalla, en la figura del amo. Al no valer para él nada la vida si no es estrictamente con libertad, ha podido emanciparse de las determinaciones naturales y del estado primigenio de animalidad para constituirse como humano. En la lucha a muerte por el reconocimiento no sólo está en juego la posibilidad de perder la vida, ni la de ser reconocido en calidad de amo frente a la figura de esclavitud, sino el principio mismo de humanidad con el que cargará la conciencia que haya resultado ganadora. “Vida (y por ende amor), comenta Eugenio Trías, es algo que hunde a la autoconciencia en la servidumbre. La libertad se alcanza negando la vida. O, como

⁹⁰ Kojève, *Dialéctica de lo real...*, p. 92.

dirá [Hegel] en la *Fenomenología*, arriesgándola. Es la muerte, no la vida, la que determina la espiritualización, la que hace posible al sujeto ser libre: el juego con la muerte. Es en el miedo y en la angustia ante la muerte como el esclavo comienza a liberarse de sus cadenas. En el vencimiento del miedo está la fuerza de la que se espera libertad”⁹¹.

Lejos, entonces, de que la presencia de la divinidad se muestre en la unidad armónica que representa el amor, en la cual las individualidades se encuentran identificadas una con la otra hasta perder sus identidades separadas, ahora sólo lo puede hacer a partir de su contrario: la lucha a muerte. Siguiendo la figura del amor-pasión romántico, mientras que en él no hay posibilidad para la alteridad porque no hay ninguna diferencia que pueda ser reconocida, en el paso a la comprensión de la divinidad a través de la lucha a muerte hay reconocimiento de la diferencia a través de la oposición, pero no hay identidad ni unidad indiferenciada de los amantes. Lo único que se enfatiza es la diferencia entre particularidades que se enfrentan en favor de la elevación de la certeza de su libertad que cada una tiene de sí en verdad.

Con esto Hegel pretende, por un lado, tener una captación de la divinidad como absoluto, donde no sólo se halle la parcialidad de la mismidad divina que no se ha escindido de la naturaleza, sino su salida de sí y su reconocimiento a través de la dialéctica con lo otro de sí, con una conciencia que le hace frente. De esta manera, por otro lado, puede aprehender conceptualmente el movimiento del espíritu en el proceso de formación de sí mismo a través de su constitución como sujeto, como humanidad que se ha podido elevar por encima de las determinaciones naturales,

⁹¹ Trías, Eugenio, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 103, 104. Con estas reflexiones sistemáticas que sobre la diferencia y la lucha a muerte expone Hegel a partir de 1800, cobran mayor sentido las alusiones de juventud a la falta de libertad que el pueblo hebreo muestra frente a las antiguas ciudades griegas. Los hijos de Abraham se encuentran enraizados a la naturaleza porque no han sabido superar el miedo a la muerte y mucho menos arriesgar la vida en favor de la libertad humana. Pero no sólo los judíos no lo han hecho, sino que para finales del siglo XVIII tampoco los alemanes se han atrevido a luchar por su libertad. Ver Hegel, G. W. F., *La constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972.

incluso del amor, y se ha desarrollado como libertad en la historia. A partir de 1800 no hay lugar ya para una comprensión “positiva” del absoluto sino sólo negativa. En los primeros fragmentos para *La constitución de Alemania*, el autor menciona: “El sentimiento de contradicción entre la naturaleza y la vida existente es la necesidad de que sea superada esta contradicción. La cual se supera [en el momento] en que la vida existente ha acabado de perder su poder y su dignidad, en el momento en que se ha convertido en algo puramente negativo”⁹².

Para Trías es insuficiente la manera en que Hegel pasa de la comprensión del absoluto como unidad indiferenciada a su comprensión radical como lucha a muerte. Esta interpretación nos sugiere que, a partir de la construcción del sistema, Hegel se aleja del ideal de la captación de la unidad en favor de la enfatización de la diferencia, la cual efectivamente es un tema recurrente en toda la obra posterior a 1800. En ella la guerra aparece una y otra vez como motor del movimiento del absoluto. Sin embargo, nos parece que es justamente el desarrollo del sistema el tercer momento de asunción de los anteriores, en los que se encuentran los extremos caracterizados en las obras y épocas anteriores como el absoluto, a saber, como unidad indiferenciada en la que no hay lugar para la individualidad ni para la diferencia, y reconocimiento de la diferencia, en el que no hay lugar para unidad de los contrarios: el absoluto como amor y como lucha a muerte.

Aunque en la *fenomenología del espíritu*, cuyo contenido no es más que la introducción al sistema, el proceso de conformación de la conciencia comienza con la “certeza sensible”, el punto central de su desarrollo tiene a la base el capítulo de la “autoconciencia”, en el cual se desarrolla la dialéctica del amo y el esclavo, de la que hemos venido hablando. En él, la negación de la vida en favor de la libertad, llevada a cabo en la lucha a muerte por el reconocimiento, es sólo el inicio del proceso de espiritualización de la humanidad. El momento importante de este

⁹² Hegel, “La constitución alemana”, en *Escritos de juventud*, p. 392.

proceso, que está definido por las mediaciones que a lo largo de la historia se desarrollan para formar humanidad, es el trabajo. Anticipadamente a como será entendido en el marxismo, el trabajo es conceptualizado como la transformación de la naturaleza, y representa el verdadero momento de emancipación del hombre respecto al estado natural en el que inmediatamente ya se encuentra en el mundo. El hombre solamente puede autoconstituirse como sujeto superando su estado natural, y dicho estado sólo se supera transformando la naturaleza. Con esto, el hombre espiritualiza el mundo construyendo historia a través de su *praxis*. Pero la figura capaz de dicha espiritualización no es la del amo, quien simplemente destruye la naturaleza y no crea nada al consumir los elementos necesarios para la satisfacción de sus necesidades, sino la del esclavo. En la segunda parte de la dialéctica del amo y el esclavo, el amo es quien queda reducido a una situación de dependencia y pasividad, mientras que es el esclavo el que puede formar humanidad al superar a la naturaleza transformándola mediante su *praxis*. Pero forma humanidad sobre todo al saberse a sí mismo -a través de aquel proceso de subjetivización que Hegel describe bajo las figuras del estoicismo y el escepticismo, que terminarán en la conciencia desgarrada- libre, aun dentro de su condición de esclavitud. Es en el esclavo, pues, en quien descansa la elevación de la particularidad a humanidad universal, que fue jugada en la lucha a muerte y conservada en un primer momento en detrimento de la libertad⁹³. Es a partir de este momento, con el cual comienza realmente la formación del absoluto dentro de una historia a la que le es inmanente justo mediante la *praxis* humana, que según nuestra interpretación entran en movimiento y co-dependencia las dos ideas sobre la divinidad que han guiado el trabajo de Hegel desde los escritos de juventud hasta aquí: la unidad indiferenciada y el reconocimiento de las diferencias particulares, de cuya relación, por vía negativa, se irá generando esa totalidad que es el absoluto.

⁹³ De aquí justamente la importancia que para el marxismo tiene ese sujeto histórico cuasi mesiánico en quien residen las posibilidades de redención de la historia: el proletariado.

Es más, el movimiento dialéctico del sistema sintetiza otros momentos de la obra temprana: recoge el lado objetivo de la ley que se encuentra en la positividad de la religión, y su contrario, el subjetivo, que se encuentra en la interioridad de la conciencia moral kantiana, momentos que son subsumidos bajo la totalidad del amor expuesto en la época de Frankfurt, que al ser únicamente unidad indiferenciada y mismidad del absoluto que no se ha escindido de la sustancialidad natural, no da pie al reconocimiento de la alteridad y la diferencia, el cual se encuentra condensado en la lucha a muerte por el reconocimiento. El siguiente momento constitutivo será entonces la búsqueda de la unidad a través de la diferencia; es decir, la búsqueda de la unidad brindada por el amor-pasión romántico a través de la multiplicidad de las escisiones generadas en el mundo por el reconocimiento de la diferencia que se encuentra a la base de la dialéctica del amo y el esclavo. Con esto Hegel realmente puede llevar aquel proyecto dialéctico que compartía con sus antiguos amigos del seminario protestante de Tubinga que estaba simbolizado bajo el principio heraclíteo del *εν και παν* en el cual se intenta apresar la unidad del absoluto sólo a partir de su propio movimiento, o lo que es lo mismo, encontrar la unidad a través de la diferencia. Pero este movimiento para ser tal sólo puede tener a la base un motor negativo. Es la negatividad la única vía que puede mostrar el camino del absoluto.

CONSIDERACIONES FINALES Y CONCLUSIÓN

Como mencionamos al inicio de este estudio, se ha vuelto un lugar común tratar las distintas partes de las obras de los autores como entidades separadas, que tratan problemas distintos y que llegan a ofrecer, incluso, respuestas desde ángulos radicalmente disímiles. Lo contrario nos lo ha enseñado Hegel: que es imposible la lectura de cualquier texto sin el seguimiento sistemático de los momentos anteriores –pretextos- a partir de los cuales ha surgido. Su obra representa a los lectores todo un reto no sólo por el lenguaje con el que está escrita sino, sobre todo, por la naturaleza de los problemas tratados en ella –a saber, el absoluto. Pero no sólo para tener una comprensión más acabada de su obra sistemática, sino para reivindicar su trabajo filosófico posterior a 1800, el cual de ninguna manera está orientado a una justificación del *status quo* del estado prusiano. No se trata de un autor que tuviera unos intereses radicalmente distintos en la época que va aproximadamente de 1793 a 1799, respecto a los que tiene a partir del nacimiento del siglo XIX. Tampoco es que sea un autor crítico antes y luego ya no, pues la perspectiva crítica siempre está presente en su obra. Como hemos mostrado, es claro el hilo conductor de una serie de problemas que Hegel viene trabajando desde su estancia en el seminario protestante de Tubinga hasta la construcción de su sistema filosófico. En una carta que le envía a Schelling el 2 de noviembre de 1800, escribe: “Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema”⁹⁴.

En ella es muy claro el hecho de que más que un cambio en las inquietudes teóricas de juventud, lo que hay es una transformación en la forma de tratarlas. El problema del que el autor se está ocupando es el mismo: la presencia de la divinidad en el mundo. Pero el método de trabajo se transforma: de una serie de apuntes muy poco ordenados y algunas ocurrencias más bien espontáneas bañadas del entusiasmo kantiano de la época, a un planteamiento sistemático,

⁹⁴ Hegel, “Carta a Schelling”, en *Escritos de juventud*, p. 433.

altamente ordenado, en el que la forma de exposición está directamente relacionada con el contenido de lo que se presenta.

Dentro de la lógica interna del hegelianismo a partir de 1800, el sistema comienza con la *Fenomenología del espíritu*. Ésta, publicada en 1807, es la introducción al sistema filosófico del que le escribe a Schelling en la carta citada. Sin embargo, desde fuera de dicha lógica podemos apreciar que los escritos de Hegel previos al nacimiento del sistema son por sí mismos una introducción a éste. La diferencia estriba en que los problemas, a partir de 1800, ya son abordados con un cuidadoso tratamiento sistemático. Esta transformación en el tratamiento sobre la presencia de la divinidad en el mundo corresponde a la nueva manera de entender la empresa filosófica dentro del sistema. Antes de entrar a este punto es necesario hacer una aclaración y resumir, *grosso modo*, los distintos momentos de la obra de juventud que hemos venido tratando a lo largo de este texto.

Como se ha visto, desde los primeros escritos de juventud hasta la construcción del sistema -de la cual sólo hacemos referencias generales dado que el objetivo del presente texto es trabajar sobre aquellos-, la constante es la búsqueda de la manera como el absoluto se hace presente en el mundo. En este sentido, nos parece que la figura de Hegel no puede ser vista más que como la de un teólogo. Pero no se trata de cualquier teólogo, sino *del* teólogo de la modernidad.

Ya el hecho de buscar la *presencia* de la divinidad *en* el mundo nos remite a cierta versión del protestantismo presente en el pensamiento de Hegel, para quien, desde sus escritos tempranos, a Dios no hay que buscarlo fuera sino dentro del mundo. Gracias a la concordancia que existe entre el protestantismo y los principios de autonomía e individualidad de la persona, dicha presencia de la divinidad fue buscada por Hegel, primero, a través de la estructura autónoma de la razón presentada en la filosofía práctica kantiana. Por medio del uso práctico de la razón

Hegel hizo frente a las religiones positivas, cuyos preceptos religiosos se han legalizado al grado de que los creyentes más que seguirlos por convicción lo hacen por mera obediencia. Mostró que sólo explotando el carácter autónomo de la razón, actuando libremente en sentido kantiano, los hombres podrían proyectarse hacia la divinidad y ésta instanciarse en el mundo dado que la razón práctica es el único deo divino puesto en ellos. Así, opuso la autonomía de la figura de Jesús, como encarnación del imperativo categórico, al carácter heterónimo del pueblo hijo de Abraham.

Esta perspectiva, que va aproximadamente de 1793 a finales de 1796 y principios de 1797, es dejada atrás por la insuficiencia que encuentra Hegel para ver la presencia del absoluto exclusivamente en la puesta en práctica del carácter autónomo de la razón. Pues con él sólo tenemos una parcialidad del absoluto, a saber, la parte subjetiva del mismo, mientras que la objetiva quedaría desprovista de su dominio. Es decir, la divinidad sólo estaría en el hombre sin hacerse presente en el mundo. Pero esto no es todo, el fracaso del kantismo es expresado por Hegel hacia 1797 al incorporar la filosofía moral del pensador de Königsberg a la crítica hecha previamente a las religiones positivas por funcionar de manera legalista. Lo que cree Hegel a partir de aquí es que la estructura formal del kantismo, en términos morales, opera de la misma manera que las religiones positivas, con la única diferencia de que mientras que en éstas la ley es impuesta de manera externa a la conciencia, en el kantismo es impuesta internamente. Así, en la época de Frankfurt, que va aproximadamente de 1797 a 1799, encuentra que la única vía para superar las escisiones tanto de las religiones positivas como del kantismo, en las que el hombre ha sido escindido radicalmente de la realidad, es el amor. Éste es entendido de manera meramente romántica como amor-pasión. Se trata de la unidad indiferenciada en la que Romeo y Julieta pierden sus individualidades al fusionarse en la unidad del ser, así como la sustancialidad griega de la *polis*, en la que los individuos son capaces de sacrificar su propia vida bajo el entendido de

que ésta no está separada, sino que es una con la totalidad a la que pertenece. Así, la divinidad se hace presente en esta unidad indiferenciada. Sin embargo, de esta manera la divinidad permanece en un estado de estaticidad que no permite captar las distintas expresiones fenoménicas ni lógicas que subyacen a su propia constitución. Se trata de una manera de admitir sólo la dimensión metafísica - esencial- de lo uno y lo mismo sin tener la capacidad de aprehenderla a través de sus expresiones mediante lo otro y lo múltiple.

Además, dado que la divinidad sólo es posible como humanidad, la noción de amor, que aún se encuentra anclada en las determinaciones de la naturaleza, es superada en favor del reconocimiento de la diferencia de dos subjetividades que se encuentran en el mundo, así como en la creación de cultura y el desarrollo de la libertad a lo largo de ella mediante el trabajo. En esta etapa, la presencia de la divinidad ya no es buscada en la unidad indiferenciada del amor, sino en su contrario, el reconocimiento de la diferencia a través de la lucha.

Pues bien, lo que intentamos mostrar es que el inicio del sistema y el nacimiento de la dialéctica dentro de él son posibles sólo gracias a la reunión de esos dos momentos anteriores a través de los cuales creía ver Hegel la instanciación de lo divino en la tierra. Así, el devenir del sistema estará guiado por la búsqueda de la unidad a través de la diferencia, enfatizando en todo momento a esta última, sobre todo desde su negatividad, como motor del movimiento dialéctico del absoluto en la búsqueda del reconocimiento de su propio proceso de formación.

A partir de aquí, el quehacer filosófico es visto por Hegel de manera distinta a como lo veía en la época de juventud; este cambio concuerda con el adoptado tratamiento sistemático del absoluto a partir de 1800.

En la época de juventud Hegel insiste una y otra vez en enfrentar la realidad histórica en la que se encuentra Jesús a unos ideales filosóficos sobre la libertad que le eran externos a la objetividad de la historia: los ideales de la autonomía kantiana de la razón. Ahora, la idea crepuscular de la filosofía que hemos mencionado, enfatizada por Hegel con la figura del ave de Minerva, tiene como objetivo únicamente la descripción de la realidad⁹⁵. Asimismo, el filósofo de Stuttgart deja la visión revolucionaria tan característica de los jóvenes que se negaron a seguir un camino religioso en el seminario protestante de Tubinga, y se reunían clandestinamente a discutir los panfletos traídos directamente de la revolución francesa, para adoptar una visión reformista de la vida política alemana.

Sin embargo, esto no implica ninguna pérdida de los rasgos críticos de la filosofía hegeliana, ni mucho menos una vuelta a algún tipo de conservadurismo que simplemente quiera resguardar las estructuras y condiciones del momento actual dándoles consistencia y sustento filosófico. Esto es lo que queremos enfatizar: a pesar de que hay una manera radicalmente distinta de tratar sus problemas, así como una transformación en la forma de comprender el trabajo filosófico, no es posible ver en Hegel un abandono, ni de los temas principales que trabaja en su época de juventud, ni de la perspectiva siempre crítica que caracteriza su obra⁹⁶. Todo lo contrario, sólo que el ejercicio de la crítica dentro del sistema será también distinto, pues no se trata simplemente de confrontar la realidad a una serie de reflexiones construidas desde fuera de ella sin tomar en cuenta las condiciones concretas en las que se encuentra en el momento actual. Este no es el lugar ni el momento para tratar dicho problema. Sin embargo, queremos sugerir, aunque ahora de manera sólo tentativa, algunas ideas acerca de la manera en que dentro

⁹⁵ Es justo a esta noción de filosofía a la que está dirigida la crítica de Marx a través de la tesis once sobre Feuerbach.

⁹⁶ De hecho, es esta característica la que representa el tesoro heredado por el autor a algunas de las perspectivas teóricas más robustas de finales del siglo XIX y durante todo el XX, que van desde la izquierda hegeliana y el marxismo hasta las dos generaciones de la Escuela de Frankfurt, la filosofía francesa y autores como Slavoj Žižek.

de su comprensión filosófica de la realidad Hegel emprende un trabajo crítico. Inmediatamente después de las frases que hemos citado de la carta del 2 de noviembre de 1800, en la que Hegel le expone su proyecto científico a Schelling, le dice: “Ahora, mientras aún me ocupo de ello [es decir, de la construcción de un sistema científico], me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres”⁹⁷.

La tesis once de Marx sobre Feuerbach no hace justicia al legado hegeliano del sistema. Éste es leído como una simple justificación de las condiciones actuales del mundo. Pero realmente es más que eso. La idea crepuscular de la filosofía no aporta los argumentos racionales que solidifican las condiciones de la realidad sin más, independientemente de la manera en que éstas se presenten. Es verdad que a la realidad no se le añade nada que no se derive de su propio devenir, pero sí hay espacio para la construcción de una crítica de las condiciones de la actualidad por ser inconsistentes respecto de las potencialidades que ella misma contiene gracias al devenir racional desde el que se ha ido formando⁹⁸. Como mencionamos anteriormente, en *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* Hegel hace una distinción entre los procesos objetivo y subjetivo de la vida del espíritu. Lo importante de esta diferencia es que en tanto que ambos aspectos se encuentran en constante movimiento, entonces la tarea de la filosofía es, por una parte, describir el camino a partir del cual ambos procesos se relacionan y la manera como lo hacen a través de una serie de mediaciones internas a la relación. Pero por otra parte, la tarea de la filosofía descansa en un ejercicio siempre crítico desde el que es posible denunciar la falta de coherencia en la relación, tanto del proceso subjetivo respecto del objetivo como del objetivo respecto al subjetivo. Ejemplos de esto encontramos en el propio Hegel. Por un lado, en la entusiasta época de juventud, cuando tanto él como sus amigos encontraban en la revolución francesa

⁹⁷ Hegel, “Carta a Schelling”, p. 433.

⁹⁸ Quien mejor ha captado esta idea y la puesto en práctica en el siglo XX ha sido la teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

y el sistema crítico kantiano el verdadero nacimiento de la humanidad, Hegel demandaba que la realidad –el proceso objetivo– que los cobijaba fuera coherente con la libertad propia de la época, la cual –en tanto proceso subjetivo de la espiritualidad– era concebida como la edad de madurez del mundo. La fractura y falta de identificación entre los procesos subjetivo y objetivo eran claras en las anquilosadas estructuras de poder de lo que quedaba del imperio alemán, así como en las instituciones tanto educativas como sociales en general de los distintos ducados, feudos, reinos, principados y ciudades libres que más tarde conformarían la nación alemana. La falta de coherencia entre un mundo que estaba listo para la instanciación de la libertad y el afianzamiento de procesos racionales y civilizados de cultura popular que tuvieran a la base la crítica, y las estructuras autoritarias y rígidas a partir de las cuales se encontraban funcionando las instituciones públicas de la sociedad, como es el caso del seminario protestante al que acudían los filósofos idealistas, permitía mostrar la insuficiencia de la propia realidad por ajustarse a los requisitos de la nueva conciencia libertaria. Por otro lado, está la crítica que Hegel dirige hacia los revolucionarios franceses, cuyo jacobinismo extremo los lleva al establecimiento del régimen del terror. La crítica puede hacerla el autor en sentido inverso, pues el dogmatismo de la revolución en los años posteriores a 1789 se derivó del hecho de que la realidad no se encontraba, finalmente, en las condiciones idóneas para instanciar el tipo de libertad demandado por los revolucionarios. Y al no existir las condiciones idóneas en la realidad para que desde ella se lleven las transformaciones necesarias, entonces el resultado sólo puede ser la violenta imposición del proceso subjetivo a la objetividad del mundo. Lo importante de las denuncias de falta de armonía de las condiciones sociales respecto a los grados de libertad demandados por las conciencias modernas o al revés, es que la crítica se deriva del interior de los propios procesos inscritos en la historia y la realidad efectiva, de modo que nunca se parte de ideales preconcebidos de manera externa a la realidad.

El paso del Hegel revolucionario al Hegel reformista no cancela de ninguna manera el carácter crítico que desde su juventud hasta el final de sus días caracteriza a su obra. La tarea crepuscular y fenomenológica de la filosofía contiene todas las posibilidades para el ejercicio de la crítica, sólo que sin dejar de atender a las condiciones reales del mundo y el devenir de la historia factual sino leyéndolos de manera filosófica. La verdadera crítica, que no recaiga en simples ilusiones utópicas, sólo es posible en tanto se parta del principio enunciado por el propio Hegel en *Los principios de filosofía del derecho*, según el cual “Lo que es real es racional y lo que es racional es real”⁹⁹.

Ahora bien, al inicio de este texto citamos una palabras que Hegel escribió hacia 1796, que dicen:

Aparte de algunos intentos anteriores es a nuestra época a la que ha sido reservada la tarea de reivindicar, por lo menos en teoría, la propiedad humana de todas las riquezas entregadas al cielo y así malgastadas; pero ¿qué época tendrá la fuerza de hacer valer este derecho de propiedad y ponerse realmente en posesión de las mismas?¹⁰⁰

Esta cita la dividimos en dos mostrando que es representativa de la obra de Hegel, tanto previa al sistema filosófico que nace a partir del siglo XIX, como de la posterior. En la primera parte, que desarrollamos a través de la fuerte influencia que el pensamiento de Kant tiene en el de Hegel en sus primeros escritos de juventud, dimos cuenta de cómo, de manera externa a la realidad, el autor de Stuttgart intenta, como lo dice la cita, reivindicar teóricamente “la propiedad humana de todas las riquezas entregadas al cielo”. Y esto lo hace retomando la centralidad del sujeto como actor que, a partir de la puesta en práctica del carácter autónomo de su razón, lleva a cabo esa chispa de divinidad que hay en él a través del seguimiento siempre crítico y reflexivo de los preceptos morales. Es aquí donde

⁹⁹ P. 59.

¹⁰⁰ Hegel, “La positividad de la religión cristiana”, p. 155.

desde el principio de este texto ubicamos la empresa hegeliana guiada por un proyecto político-teológico de corte ilustrado.

La segunda parte de la cita corresponde al carácter crítico que desde su perspectiva crepuscular tiene el trabajo filosófico. Pues sólo la modernidad es la época de la historia que es capaz de demandarle a la realidad actual que sea coherente con el desarrollo de una libertad que la conciencia ha concebido como única característica de la consolidación de un mundo verdaderamente humano. Mundo que a través de la *praxis* libertaria llevada a cabo por el hombre, toda vez que ha podido desembarazarse de las determinaciones de la naturaleza, es espiritualizado. Aquí ubicamos el proyecto filosófico-teológico de Hegel. Como se puede ver, en ambos la constante es la búsqueda, explicación y justificación de la manera en que el absoluto se hace presente en el mundo. Pero es sólo en esta segunda parte en la que al absoluto se puede llegar exclusivamente mediante la reflexión racional propia del filósofo. Con esto, la figura de Hegel representa, como hemos mencionado, la del teólogo de la modernidad, el teólogo de la *suma razón*.

BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, Georges, *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005.
- D'Hont, Jacques, *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 26.
- Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1978.
- Duque, Felix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.
- Gadamer, Hans Georg, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, cátedra, 2000.
- Hegel, G. W. F., *Historia de Jesús*, Madrid, TAURUS, 1987.
- Hegel, G. W. F., *La constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972.
- Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, Madrid, FCE, 1978.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2002.
- Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2001.
- Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, edhasa, 1999.
- Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.
- Hölderlin, Friedrich, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid, libros Hiperión, 2004.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la <Fenomenología del espíritu> de Hegel*, Barcelona, Península, 1998.
- Innerarity, Daniel, *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Kant, Immanuel, *La contienda de las facultades de filosofía y teología*, Valladolid, Trotta, 1999.
- Kant, Immanuel, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Barcelona, Alianza, 2001.
- Kant, Immanuel, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Editorial, 1999.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999.
- Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, México, Ramón Llaca y cia., 1996.
- Kojève, Alexandre, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1984.
- Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Fausto, 1999.
- Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, México, Anthropos, 2006.
- Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo, 1972.
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2000.
- Pannenberg, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Pinkard, Terry, *Hegel*, Madrid, Acento, 2001.

- Ripalda, José María, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*, México, FCE, 1980.
- Trías, Eugenio, *Drama e identidad*, Barcelona, Destino, 2002.
- Trías, Eugenio, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- Troeltsch, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 2005.
- Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, Barcelona, Laia, 1979.
- Villacañas Berlanga, José Luis, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. II, Madrid, síntesis, 2001.
- Wahl, Jean, *La lógica de Hegel como fenomenología*, Buenos aires, La Pléyade, 1973.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003.