

El joven Hegel y la positividad de la religión cristiana*

The Young Hegel and the Positivity of Christian Religion

Carlos Andrés Méndez Sandoval

Resumen

A la luz del análisis del concepto de positividad planteado por Hegel en su texto *La positividad de la religión cristiana*, y destacando la perspectiva histórica del joven filósofo sobre la positivización de la religión cristiana, se plantea al mismo tiempo una reflexión histórica y filosófica sobre los alcances de los postulados de la Ilustración en el momento preciso en que Hegel escribe el texto en cuestión (fines del siglo XVIII). Este doble movimiento –la crítica de la positivización de la religión cristiana, apelando para ello al análisis del pasado, y la actualización del concepto de positividad en el contexto moderno ilustrado– permiten develar, en alguna medida, el posible lugar del joven Hegel en el horizonte de aquello que desde la perspectiva de la teología y la filosofía del siglo XX ha dado en llamarse proceso de secularización.

Palabras clave: positividad, religión, religión cristiana y moralidad.

Abstract

*Based on the analysis of the Hegelian concept of 'Positivity' presented in *The positivity of Christian religion*, and disclosing the historical perspective of the young philosopher on the subject matter, this article establishes both a historical and a philosophical reflections on the contemporaneous consequences of the Enlightenment's propositions when the text was written (late 18th century). This double argument –on the one hand, the criticism about positivization of Christian religion based on an analysis of the past, and the updating of concept of positivity in the Enlightenment's context– discloses the place of the young Hegel in 20th century's theological and philosophical secularization.*

Keywords: *positivity, religion, christian religion, morality.*

• Fecha de recepción del artículo: 24-06-2010 • Fecha de aceptación: 05-10-2010.

CARLOS ANDRÉS MÉNDEZ SANDOVAL. Filósofo de la Universidad Javeriana, Bogotá. Candidato a Magíster en Filosofía, Universidad del Valle. Docente de tiempo completo del Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos (CIDEH) de la Universidad de San Buenaventura, Cali. Miembro del grupo de investigación en *Franciscanismo y problemas contemporáneos*, de la misma institución. Correo electrónico: carlosam@usbcali.edu.co.

* Este escrito es un resultado parcial del proyecto de investigación *El despertar de las religiones: acercamiento teórico a esta noción*, adscrito al grupo de investigación *Franciscanismo y problemas contemporáneos*, financiado por la Universidad de San Buenaventura, seccional Cali, 2010-2011.

Introducción

El presente documento tiene como objetivo general hacer una presentación de las ideas expuestas por el joven Hegel en su texto *La positividad de la religión cristiana*, escrito entre 1795 y 1796. Es importante aclarar que dicho texto, acompañado por una serie de apéndices, resulta extenso toda vez que una diversidad creciente de temas y perspectivas no del todo homogéneas confluyen en la reflexión del filósofo alemán sobre el cristianismo. Aun más, se puede afirmar que Hegel no tenía ninguna pretensión de sistematicidad explícita; por el contrario, la estructura del texto resulta en no pocas ocasiones fragmentaria, más sugerente que explicativa, más a modo de abrir horizontes de reflexión que de clausurar temáticas exegéticas. De allí, en cierto sentido, las dificultades a las que se enfrenta el lector cuando aborda el documento.

La perspectiva hegeliana sobre la religión en general y sobre la religión cristiana en particular

Es bien sabido por todos que el Hegel de la época de Berna (sobre todo el de *Vida de Jesús*) está fuertemente influenciado por la teoría de la religión según Kant. Es más, algunos comentaristas del filósofo afirman que este primer documento sobre el fundador del cristianismo es, en todo el sentido de la palabra, un primer ejercicio de filosofía en caligrafía kantiana. Ahora bien, ¿qué es aquello que Hegel resalta y extrae del pensamiento del filósofo de Königsberg? De una manera muy global puede afirmarse lo siguiente:

- a. La religión, en general, es concebida desde la perspectiva de una moral racional, esto es, desde una perspectiva filosófica; las religiones alcanzan su supremo valor en la medida en que expresan una serie de principios morales universales que impelen al sujeto, en su fuero interno, a alcanzar por vía racional la aprehensión de estos principios.
- b. La religión apunta a afirmar, por sobre cualquier otro valor, el principio de autonomía y autodeterminación del sujeto moral. Esta religión racional es, desde este punto de vista, una expresión de la moralidad.

- c. La figura de Jesús es más la de un reformador moral que busca despertar en su pueblo esta dimensión de la moralidad, asfixiada por las costumbres y usos de la época. En este sentido, pues, Jesús aparece como un crítico de su tiempo y, al mismo tiempo, como portador de un nuevo mensaje.

La positividad de la religión cristiana no pierde de vista estos principios. Es más, la posición hegeliana parte del principio según el cual:

“(…) *la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres* y que todas las doctrinas más específicas de la religión cristiana, todos los medios para propagarla y todas sus obligaciones (ya sea en cuanto a creencias o en cuanto acciones que son en sí arbitrarias) se aprecian, en su santidad y en su valor, de acuerdo con su vinculación más estrecha o más lejana con ese fin” (Hegel, 1978: 74).

Este principio metodológico, que se convierte en eje del filosofar hegeliano, habrá de guiar a lo largo del texto las más diversas reflexiones del autor sobre el estatuto moral del cristianismo.

En este punto, vale la pena introducir una apreciación que resulta útil para comprender el espíritu que anima el pensamiento del joven Hegel. Uno puede afirmar que en *Vida de Jesús* este “(…) es más una abstracción racional que una figura histórica” (Hegel, 1975: 10), puesto que al joven filósofo le interesa la imagen del Mesías solo en tanto predicador de la religión racional, al margen de consideraciones de orden histórico y mítico. En cambio en *La positividad de la religión cristiana* Hegel se abre a otras dimensiones para ponderar la religión cristiana. Y esto es así, porque para el filósofo alemán su investigación

“(…) no tiene el propósito de examinar, a lo largo de pautas históricas, este desarrollo más específico del curso doctrinal de la Iglesia. Lo que buscamos —en parte dentro de la forma original de la religión de Cristo, en parte dentro del espíritu de las épocas— son algunas razones de orden general que posibilitaron la falsa apreciación (ya temprana) de la religión cristiana como religión de virtud, y su transformación primero en una secta y luego en una fe positiva” (Hegel, 1978:78).

Si bien Hegel no aborda el cristianismo como un historiador de la religión (construyendo un plano temporal de desenvolvimiento del mismo),

sí es cierto que el filósofo trasciende la mera figura del Cristo maestro de moral para elucidar, en cierto sentido, las condiciones históricas concretas en que el espíritu del cristianismo se cristalizó. Por esta razón estudia el papel de los discípulos de Cristo, el tema de la propiedad privada y las relaciones entre religión y Estado, entre otros.

El cristianismo: entre la moralidad y la positividad

El pueblo judío, sometido al yugo de las costumbres y los mandatos religiosos, perdió según Hegel lo más sagrado: el servicio de Dios y de la virtud. Esta posición de subordinación a la ley mosaica llevó a los judíos a declinar la soberanía de su yo y, en concomitancia con el principio hegeliano de ponderación que se estableció con anterioridad, a ver asfixiada la moralidad. Sin embargo, en medio de esta desoladora situación aparecen individuos que buscan revivir los más bellos brotes del espíritu humano. Entre estos, Jesús es el más sobresaliente.

Como es evidente, el guiño positivo que hace el joven Hegel a Jesús descansa sobre el hecho de que este (...) se propuso elevar la religión y la virtud a la moralidad y restaurar la libertad de esta que es su esencia” (Hegel, 1978: 75). Este gesto de insurrección que representa la figura de Jesús en relación con el orden judío apunta a reivindicar la hondura del corazón y de la razón, en detrimento de aquella posición que reduce el problema de la acción moral a un seguimiento mecánico de disposiciones externas que no apelan a la conciencia moral (rituales, prácticas, reglas, entre otros...): “Sólo a esta última [ley moral], y no a la descendencia de Abraham, le asignó Jesús un valor ante los ojos de la divinidad; solamente a esta obediencia le concedió la dignidad merecedora de la bienaventuranza en la otra vida” (Hegel, 1978:75).

O más exactamente:

“El valor de una disposición virtuosa y la indignidad de una exactitud hipócrita en el ejercicio meramente externo de los ritos sagrados le fue enseñado al pueblo por Jesús, públicamente, tanto

en su patria, Galilea, como en Jerusalén, centro del judaísmo” (Hegel, 1978:76).

Es inevitable respirar en estos fragmentos el aroma ilustrado del pensamiento kantiano. Aun más, esta caracterización de la labor de Jesús hace de él un propugnador del *sapere aude*, en tiempos en los que estaba aún lejano el advenimiento del criticismo de Kant. Jesús recurre a la autonomía del sujeto moral, por encima de esa situación de dependencia de los dogmas y prácticas que se usaban en su tiempo. No obstante esta interpretación hegeliana de Jesús, surge un interrogante que habrá de conducir la reflexión del pensador alemán en las páginas siguientes de su texto, a saber:

“¿Cómo se hubiera podido esperar que un tal maestro que no se declaró en contra de la religión establecida, sino contra la superstición moral de creer, que por el hecho de observar las costumbres se han cumplido ya las exigencias de la ley moral; que un maestro que reclamaba una virtud autónoma, libre y no apoyada en la autoridad (...) *diera pie a una religión positiva, a una religión fundada en la autoridad y que no pone el valor del hombre en lo moral, o por lo menos no lo pone enteramente ahí?*” (Hegel, 1975: 76).

Historia de la positivización de la religión cristiana

Hegel distingue tres tipos de sectas: una de índole filosófica, otra positiva y, finalmente, una secta que contiene en sí misma rasgos de las dos anteriores (de este tipo es la doctrina de Jesús).

La secta filosófica, *grosso modo*, se caracteriza por el hecho de que busca elucidar la fuente de la moralidad apelando al *factum* de la razón humana: a partir de ésta se define la especificidad del deber y la virtud esencial de los hombres, de igual manera que sus ideas sobre Dios.

La secta positiva, que no es necesariamente una secta religiosa (recordemos que, de acuerdo con Hegel, la religión es una expresión particular de la moralidad), se caracteriza por acudir a fuentes externas de autoridad *no necesariamente racionales* para fundar la necesidad de la fe. Esta secta es la que se opone directamente a la secta filosófica, toda vez que la primera tiende esen-

cialmente a la configuración de la autonomía como disposición moral fundamental, mientras la segunda se sustenta en la heteronomía.

Finalmente, aparece la doctrina de Jesús. De acuerdo con esta, resulta “(...) sagrado el principio positivo del conocimiento del deber y de la voluntad de Dios, y de la fe en el mismo (como en la secta filosófica), convirtiéndolo en el fundamento de la fe, pero que, por el otro, sostiene que la esencia de la misma fe no se encuentra en las doctrinas positivas que contiene ni en las prácticas que se ordenen, sino en los mandamientos de la virtud” (Hegel, 1978: 79).

Pese a esta clasificación, Hegel afirma que el rasgo característico de una secta es que implica rechazar lo que se le opone doctrinalmente, lo cual es sometido a la condena y la intolerancia. Esta característica excluiría las doctrinas filosóficas y la doctrina de Cristo (en primera instancia) de la calificación de secta porque ellas se valen de principios universales (deber, virtud, Dios, razón) que resultan incluyentes, mientras que la secta positiva se funda en particularidades (rituales, prácticas y demás).

Empero, esta determinación formal de la doctrina de Cristo devino en secta positiva por una serie de situaciones que resulta menester elucidar.

a. De la doctrina de Cristo a su sectarización

La sectarización de las doctrinas de Jesús se debe, fundamentalmente, a los siguientes acontecimientos:

Heteronomía: Jesús, cuya lucha se establece en contra de una tradición religiosa fundada en la heteronomía, se ve obligado a hablar de sí mismo apoyado tanto en la revelación de la divinidad (tradición) como en la ley moral que guiaba su conciencia y alentaba su corazón. Sólo de esta manera cabía la posibilidad de persuadir a su pueblo de la inadecuación de los usos habituales de la fe.

El Mesías: Fundado en su condición de hijo del Padre se le concibe como el Mesías que habrá de redimir al pueblo judío, aun cuando el énfasis de esta redención adopta tintes eminentemente morales. Su historia de vida y su muerte traen

consigno un enorme interés para sus contemporáneos y para generaciones posteriores.

Milagros: Este punto resulta crucial para la comprensión que tiene Hegel del devenir positivo del cristianismo. Su interés no se cifra en la dimensión esotérica, por decir así, de tales acontecimientos. Los milagros, tal como los interpreta el joven filósofo, se ven desde la perspectiva de los efectos en el talante moral y mental del pueblo judío. Es claro: en medio de la desmoralización de una situación de esclavitud (tanto política como moral), los judíos vieron en estos hechos fantásticos la corroboración de una certeza y una ilusión que se esperaba: Jesús es concebido como el Mesías y, en este sentido, sus acciones y hazañas se convierten en el mensaje de un Dios que anuncia a su pueblo la llegada de su reino (reino del más allá, en detrimento de la condición política de su pueblo). Desde este momento la fe cristiana girará alrededor de la sagrada figura de Jesús, la cual gana su poder con la manifestación de poderes sobrehumanos. Así, la atención que Jesús puso sobre el cumplimiento de la ley moral a través de la conquista de la autonomía personal pierde cada vez más terreno frente a la autoridad del hijo del Padre celestial.

Lo positivo en los discípulos: Estos doce buenos hombres, azotados por la embestida brutal de la esclavitud política y la desesperanza, no tienen escudo más fuerte para soportar tal situación que la figura y el testimonio del Maestro. Según Hegel, ellos dependen casi absolutamente del Maestro. A diferencia de los discípulos de Sócrates (y éste paralelo es sumamente dicente, en lo que se refiere a la problemática política que se agita en el trasfondo de *La positividad*), los amigos de Jesús sólo predicaban las doctrinas del Maestro al pie de la letra, con el celo tembloroso de quien teme perder su única posesión verdadera en medio de tiempos aciagos. ¡Qué distinta es, en cambio, la actitud de los discípulos de Sócrates! Más allá del maestro, más allá de las opiniones corrientes y de las autoridades personales establecidas está el amor por la verdad. Y esta verdad, como lo expresa el mismo Sócrates con su testimonio y con su muerte, apunta al mejoramiento y al establecimiento de virtudes morales que redundan en beneficio de la polis. En este punto, resulta menester escuchar a Peperzak en lo que se refiere

a la reflexión sobre la condición del republicano en relación con sus dioses:

“L’idée du républicain, sa patrie, est une totalité, un but à réaliser par tous les citoyens et chez chaque citoyen par toutes ses facultés les plus nobles. L’idée unifie le champ d’activité de l’homme et du peuple et constitue le grand esprit qui fait la beauté d’une république. L’idée n’est pas venue d’en haut ou du dehors, non, le républicain se l’est créée lui-même – n’elle pas l’ensemble de lois et de décisions issues de sa propre volonté?” (Peperzak, 1969: 110)¹.

En el marco de esta tesis de Peperzak puede afirmarse que la sectarización y la posterior positivización del cristianismo se debe precisamente, de acuerdo con Hegel, a la ausencia absoluta de esta idea de república, la cual se convierte en horizonte de convergencia de las virtudes y de las acciones de los individuos que la conforman. El cristianismo se funda, por el contrario, en un ideal particular que se opone, violenta o despectivamente, a otros modos de concebir la fe y la moralidad. El cristianismo no cumple el objetivo de constituirse en marco universal de reflexión sobre las leyes morales que habitan el corazón del hombre, sino que termina por depender exclusivamente de una figura y sus milagros, y de las prácticas y rituales que posibilitan el ingreso de los individuos en tal secta (a propósito del bautismo y su significado). Hablando en términos generales, lo universal que hay en el hombre solo se realiza en el marco de una totalidad que es la república, la cual, a su vez, es el producto de la creación de la voluntad de hombres libres y autónomos (hay que recordar que para los griegos, incluso sus dioses eran el reflejo de su propio ser, el espejo en el cual se reflejaban conscientemente). En este sentido, pues, debe sostenerse que la crisis del republicanismo antiguo ocurre desde el momento en que, históricamente hablando, la idea de la república (universal, convergente) es reemplazada por ideales particulares de vida buena que se proyectan por fuera del mundo público (cristianismo).

Es relevante rescatar otra idea de esta cita de Peperzak, puesto que permitirá comprender

mejor un pensamiento cargado de tensiones como el del joven Hegel. En primer lugar, queda sentado que la positivización del cristianismo se entiende a la luz del antagonismo entre lo que Peperzak denomina idea e ideal. El proyecto moral-universal de Jesús se transforma, posteriormente, en un proyecto particular (ideal) que resulta excluyente, e incluso violento, desde donde se le pondere. Así, pues, cuando falta la idea reinan el terror y la servidumbre moral. Por otro lado, resulta interesante recuperar la noción de que la idea de república *unifica el campo de actividad del hombre y del pueblo* y constituye el gran espíritu que determina la belleza de una república. Si esto es cierto, entonces el hombre que se halla por fuera de esta totalidad en que realiza lo que hay de universal en él, se encuentra disociado, fragmentado. Lo mismo vale para el pueblo: si éste no se rige bajo el espíritu republicano, entonces aparecen la separación, los antagonismos y las luchas intestinas.

Con respecto a esta acotación vale la pena reparar en el hecho de que en *La positividad* Hegel habla (aun cuando no a profundidad) de la pobreza y de la propiedad. Y, si es legítima la tesis que acabamos de esgrimir, entonces resulta claro que la pobreza y la exclusión son el resultado lógico de la ausencia plena de un campo político cohesionado en el ciudadano y por el cual el ciudadano está dispuesto a vivir y a morir. Incluso la Iglesia cristiana cae en contrasentidos al respecto. En efecto, según Hegel la comunidad de bienes desapareció con la expansión del cristianismo, debido a las ventajas que traía al clero, el cual “(...) podía recomendar la liberalidad a los laicos, pero se guardó al mismo tiempo de despilfarrar la propiedad adquirida; por ello al enriquecerse a sí mismo –¡cómo no lo iba a merecer este clero pobre y desamparado!– hizo que la otra mitad de la humanidad se convirtiera en mendiga” (Hegel, 1978: 90). Y a esta mitad mendiga se aseguró muy bien de predicarle la justicia, pero “(...) agregando prudentemente que esto es así a ojos del cielo; por eso en esta vida terrena ya no recibe atención” (Hegel, 1978:91). ¿Dualidad moral? Claro: en el sentido de que los

1. “La idea del republicano, su patria, es una totalidad, un objetivo a realizar por todos los ciudadanos y en cada ciudadano por sus facultades más nobles. La idea unifica el campo de actividad del hombre y del pueblo y constituye el gran espíritu que determina la belleza de una república. Tal idea no viene de lo alto, no, el republicano la crea por sí mismo: ¿acaso no es ella el conjunto de leyes y decisiones emanadas de su propia voluntad?”. Ver: PEPERZAK, Adriaan (1969). La traducción es mía.



fines espirituales (universales) son rechazados en razón del cumplimiento de inclinaciones y pasiones de orden inferior (material). ¿Acaso no fue otra la enseñanza de Cristo? Predicar el cielo y conquistar la tierra, despotricar del cuerpo y la materia, pero acumular de éstos bienes tanto como se pueda e incluso un poco más, ¿no es una violación flagrante del principio de rectitud moral?

En este punto aparece Hegel como un duro crítico del capitalismo: la primacía de lo económico sobre lo político, de los intereses materiales sobre los fines espirituales, de las inclinaciones egoístas sobre los bienes comunes trae consigo la pobreza y la exclusión y, por tanto, la división de la sociedad en segmentos antagónicos. Habría

que preguntarse, en este sentido, si la tesis hegeliana sobre las contradicciones que se dan en la sociedad capitalista no anticipan ya de suyo algunas de las preocupaciones de Karl Marx, quien, obviamente, construiría su propio punto de vista al respecto.

b. El conflicto entre la Iglesia y el Estado

En lo que se ha expuesto hasta el momento se ha procurado poner en claro la manera como el cristianismo pasó de ser una religión moral (Jesús) a una secta con profundos acentos positivos; es decir, una doctrina inspirada en la figura y la autoridad de un hombre, la cual se basa además en el cumplimiento indubitable de prácticas y rituales no del todo racionales. Pero esta secta fue creciendo gradualmente. Y con la expansión y el poder positivo de los mandatos de fe del cristianismo no tardó en entrar en conflicto con el Estado. Este último punto, pues, estará orientado a elucidar las causas y la fisonomía de tal conflicto.

De acuerdo con Hegel, "(...) en una constitución republicana sólo entran en consideración aquellos deberes que surgen del derecho de otra persona; solamente estos deberes puede imponerme el Estado" (Hegel, 1978: 96). Estos son, de manera esquemática, aquellos derechos que se conocen hoy día como derechos civiles y políticos, los cuales se fundan en los principios de la libertad y la dignidad personal. Frente a tales derechos, pues, no hay otra opción sino suscribir recíprocamente el deber de reconocerlos y respetarlos, con la amenaza de que el Estado castigará a aquellos que no lo hagan.

Una segunda clase de deberes es la que Hegel caracteriza desde la perspectiva de la moralidad; son deberes morales porque no se dirigen "a particulares, sino a la humanidad en general" (Hegel, 1978: 97). Tales deberes no los cumplirá el individuo (por ejemplo, a través de la limosna) sino que será el Estado el encargado de hacerlo.

Una tercera clase de deberes está compuesta por aquellos que yo me impongo a mí mismo, y que no brotan ni de derechos de otros individuos ni de derechos generales frente a la humanidad. Por ejemplo, los deberes que me impongo cuan-

do ingreso en una secta o religión. Estos deberes no pueden reñir con el orden general del Estado del cual hago parte; es decir, no puedo ceder a tal sociedad derechos que son de jurisdicción exclusiva del Estado civil y político en el cual estoy inscrito. Por tal razón, puedo renunciar voluntariamente tanto a los derechos como a los deberes que he adquirido al ingresar en la sociedad particular de que se trate, pero no puedo renunciar ni a mis derechos como ciudadano ni a mis deberes generales con la humanidad. En este punto, Hegel plantea el que habrá de ser el conflicto más radical entre la Iglesia y el Estado: la Iglesia ha ido colonizando y asfixiando cada vez más al Estado civil y político, lo cual termina por convertir las reglas de fe y moralidad del cristianismo en leyes civiles².

La Ilustración está en riesgo. Del optimismo kantiano que resuena en el ensayo sobre la Ilustración se escuchan en *La positividad* de Hegel acordes disonantes y lamentaciones terribles, tales como: "(...) el espectáculo más lamentable se nos ofrece cuando nos fijamos en la historia de la miserable forma cultural que la humanidad ha adoptado como consecuencia de la renuncia de cada uno, en su individualidad, del derecho de juzgar por sí mismo lo que es verdadero, bueno y justo en los campos más importantes de nuestro saber, de nuestra fe (...)" (Hegel, 1978: 114). Y es que la Iglesia cristiana, al universalizarse, dejó de permitir a las congregaciones la elección directa de sus representantes, a la vez que se responsabilizó de la educación de las almas, con los compromisos concomitantes que asumen los

padres de los niños que son bautizados. Cada vez más la Iglesia ejerce funciones civiles y los Estados, al mismo tiempo, empiezan a ceder en sus funciones y objetivos³.

Con todo lo dicho hasta el momento queda claro que la religión cristiana –que emana de la lucha de Jesús contra los usos mecánicos, externos del judaísmo– cae en el mismo vicio procedimental. Aquel que no cumple con las normas, prácticas y rituales que la Iglesia de Cristo establece corre el riesgo de caer en una muerte política (cesación de derechos civiles) e, incluso, puede llegar a arder en la hoguera de la intolerancia religiosa. Y esto lo consigue la Iglesia amedrentando el entendimiento y la razón de los individuos (por ejemplo a través de la educación), evitando de esta manera la consecución de la virtud moral autónoma y, por tanto, colocando la consciencia moral en una situación de indignidad e infelicidad⁴.

Algunos apuntes sobre los apéndices a *La positividad de la religión cristiana*

De cómo el cristianismo confunde la función que tiene cada una de las facultades superiores del hombre

Así como se hallan condiciones históricas que explican la positivización de la religión cristiana (la crisis del mundo cultural greco-romano, las

2. En este punto Hegel está suscribiendo un principio fundamental de la teoría política moderna, a saber: es necesario separar los poderes espirituales y morales de los poderes civiles y políticos. Ahora bien, esto no significa que el Estado deba condenar a la religión y a la moral; todo lo contrario: a pesar de que no puede exigir moralidad de sus ciudadanos (es decir, no puede hacer un único código de moralidad válido para todos, ni mucho menos castigar al que no se adecue a éste), sí puede "inducir a sus ciudadanos a emplear estos medios e instituciones (morales) sólo por medio de una confianza que él (Estado) debe despertar en los mismos. La religión es el mejor de estos medios..." (Hegel, 1978: 98) De esta manera, pues, es improcedente institucionalizar una religión o un sistema de moralidad, volviéndolos leyes civiles, dado que de esta manera se iría en detrimento del fin último de la religión stricto sensu, a saber: la realización de la autonomía y la libertad individuales (Hegel, 1978: 100).
3. Se puede afirmar, entonces, que una sociedad moral o religiosa deviene Estado a través de "la aniquilación de toda la libertad de la razón y de la voluntad (de la razón teórica y práctica)" (Hegel, 1978: 100). Hegel lleva a cabo, en efecto, un análisis histórico y conceptual de las relaciones entre estas dos instancias. En él se consolidan algunas ideas fundamentales, a saber: a. A pesar de que las leyes civiles se refieren a la seguridad, la propiedad y las libertades individuales, mientras la Iglesia es una autoridad moral, ésta última (Estado eclesiástico) terminó por prevalecer sobre el Estado civil; b. El bautismo, el matrimonio y la educación se convierten en mecanismos de control social y político de la población, dado que a aquellos que no comulguen con los principios de la Iglesia dominante se les dejan de reconocer ciertos derechos de orden civil (incluso son susceptibles de ser perseguidos y estigmatizados); c. De cara a esta situación de opresión, Hegel sostiene que es necesario, según los principios de la Ilustración, que se respete el derecho que tienen las personas de estar libres en cuanto a su fe particular. Es más: la libertad de credo es propiamente una obligación civil. No se puede obligar a nadie a creer en un dogma particular. Cada quien debe estar en posesión de su voluntad: este es el principio del contrato básico de cualquier iglesia (Hegel, 1978).
4. En torno de la situación en que queda presa la consciencia humana, Hegel sostiene que son dos los rasgos fundamentales que la caracterizan, a saber, el autoengaño (producto de la creencia irreflexiva en la concordancia entre los sentimientos propios y aquellos descritos por los libros religiosos) y, como consecuencia de esto, una falsa tranquilidad basada en la idea de que se están cumpliendo a cabalidad los mandatos que conducen a una vida recta, incluso santa (Hegel, 1978: 132).

insidias de algunos emperadores y la emergencia de una aristocracia cegada por el lujo y el poder), hay también, una serie de confusiones de orden filosófico que soportan tal fenómeno de positivización. Estas confusiones se dan en lo que Hegel denomina “el desconocimiento de los derechos que corresponden a cada una de las facultades del espíritu humano” (Hegel, 1978: 142).

En este punto el referente es Kant, quien introduce una saludable separación y especificación de lo que constituye la función de la razón, el entendimiento y la sensibilidad. En este sentido es válido afirmar que, además de las circunstancias particulares que jalonaron el discurrir de la Iglesia cristiana, hay una brecha epistemológica que pone en evidencia sus desvaríos. ¿En qué consiste este yerro?

De manera sumamente esquemática, la situación es más o menos la siguiente. Las verdades de la religión se dirigen, a la vez, a la imaginación, al entendimiento y a la razón. En primera instancia, las verdades históricas son recibidas por la imaginación con la aprobación del entendimiento (aquí, caben todas aquellas intuiciones que encuentran el soporte necesario y la corroboración en las categorías del entendimiento). La creencia en la realidad, o en la posibilidad cuando menos, de tales acontecimientos es el fundamento de la fe.

No obstante, hay una serie de representaciones que violan, en todo sentido, la correcta aplicación de las categorías del entendimiento (que no están en contacto con la sensibilidad como tal, la cual se configura en virtud del espacio y el tiempo). Entre estas representaciones están aquellas que se refieren a sucesos fantásticos como los milagros. Esta transgresión de una adecuada aplicación de las leyes del entendimiento hace que la imaginación busque el soporte necesario de la fe en otra instancia: el deber. Desde este momento la creencia se caracteriza por:

- Mantener fija (por deber) una única conexión de acontecimientos que se brindan a la imaginación, cuando el entendimiento trata de hallar otra más.
- Obligar al entendimiento a poner manos en el asunto que no es de su competencia,

para que ceda así el concepto de causa en la elucidación del fenómeno.

- Presentar a la imaginación la conexión dada sin dejar intervenir al entendimiento.

Es importante resaltar en este punto que la relación inadecuada entre imaginación y entendimiento se caracteriza por aquello que Kant denominaría un desvarío metafísico. Y es que para explicar un fenómeno el libre juego entre las facultades mencionadas más arriba es suficiente. Por consiguiente, Hegel sostiene que esta especie de coacción que se ejerce sobre el entendimiento es seguida por la aparición de instancias prácticas. En una palabra: aquello que no logra entenderse se remite a ideas de la razón (como la idea de Dios, por ejemplo), que vienen a dar sentido y coherencia a los fenómenos que se busca comprender. A partir de ahí, tanto el funcionamiento del mundo natural como el acontecer del mundo moral subjetivo, encuentran un soporte externo e indubitable.

Grandes y terribles son las consecuencias a las que se somete el sujeto moral dada esta situación. La posibilidad de la autonomía individual que empieza a abrirse paso en las reflexiones de Descartes (entre otros) se ve amenazada de muerte. La modernidad y su proyecto se ven envueltos en brumas amenazantes. Es posible que Hegel esté haciendo un balance de la modernidad o, mejor aún, del espíritu moderno. Y de acuerdo con su balance, el resultado no es nada grato:

- El espíritu moderno se caracteriza por la disociación, la fragmentación y la confusión. La ley moral (que habita el corazón de todos los hombres), que se traduce en máximas subjetivas que orientan la acción, deviene objetiva, rígida, y descansa en los códigos morales y en las leyes que la religión positiva considera propios. El hombre moderno ha perdido la confianza en el poder absoluto de la razón práctica para darse a sí misma sus propias leyes y sus propias máximas (razón que habita en cada quien, obviamente).
- Desde este momento, lo interior y lo exterior, lo subjetivo y lo objetivo se disocian, pero en virtud de una fusión que es más una violencia que una reconciliación. Las reglas y leyes morales que estatuye la Iglesia

dejan al sujeto sin el poder de ejercer sus facultades de manera adecuada. Es este el sentido último, creo yo, de las reflexiones de Hegel sobre el republicanismo, a saber: la república es el lugar de convergencia entre el sujeto autónomo y las religiones de fantasía de los pueblos antiguos. En ella se cumple el ideal de libertad del ciudadano: nunca los dioses estarán por encima de las cuestiones importantes de la ciudad. Pero tampoco nunca una religión creada por hombres libres y autónomos se pondrá en contra de la vida política de un pueblo.

Así como en tiempos de Catón los griegos perdieron el referente de la república a causa de diversas dinámicas históricas (intereses materiales, vanidad y poder de los emperadores y de la aristocracia), nosotros, modernos, nos encontramos en una situación desventajosa para lograr el *horizonte de convergencia* entre nuestra libertad individual y los intereses de la comunidad. Y es que mientras los contratos sociales apuntan de manera exclusiva a proteger la propiedad y los bienes particulares, el horizonte de fondo, la idea que unifica por sí misma el campo de actividad humana brillará por su ausencia, a diferencia de esos pueblos magnánimos que Hegel pareciera anhelar cuando sostiene:

“En cuanto hombres libres, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, obedecían a hombres que ellos mismos habían designado para el mando (...) No enseñaban ni aprendían máximas morales (como la casuística cristiana), sino que las ejercían por acciones que podían como exclusivamente propias (...) La idea de su patria, de su estado, era la realidad invisible y superior, por la cual trabajaban y que les movía al esfuerzo” (Hegel, 1978: 150).

Y aun cuando tenían su cielo y su infierno, y fuerzas inconmensurables gobernaban el curso de su mundo, “(...) el hombre era capaz de oponerse, de oponer su libertad a este poder (divino), a estos dueños de la naturaleza, si entraba en conflicto con ellos” (Hegel, 1978: 151). Tal era, pues, la envergadura del sentimiento de autonomía del pueblo griego, el cual se expresaba tanto en su religión como en su concepción de la vida política. La religión para el griego era un tónico vivificador de su propio espíritu a través del cual se manifestaba su liberalidad y su

necesidad de agradecer por la exuberancia de la existencia. ¡Qué diferencia en relación con ese cristianismo amedrentador que, colmando de pavor la consciencia de los creyentes, conduce la razón a la impotencia!

Conclusión

Como se anotó con anterioridad, en *Historia de Jesús* Hegel expresa su acuerdo con la filosofía de la religión según Kant, mientras que en *La positividad de la religión cristiana* lleva a cabo un análisis de la moralidad cristiana desde una perspectiva fundamentalmente histórica. En ambas obras, y muy a pesar de las diferencias en el tratamiento teórico del problema, se percibe la interpretación que hace el joven Hegel de la ética kantiana de los siguientes puntos: la universalidad de las normas morales y la autonomía del sujeto.

En *La positividad de la religión cristiana* el concepto clave es el de «positividad». Positivo es todo aquello que queda por fuera del dominio de la razón (ilustrada) y que se pone de manifiesto como una imposición exterior en el sentido de una pura autoridad formalista (heteronomía). Para el joven filósofo *positividad y moralidad* se presentan como conceptos antitéticos, en el sentido en que debe concebirse como antitético aquello que proviene de la mera “positividad” en contraposición a los mandatos emanados del *imperativo categórico*.

Esta posición filosófica del joven Hegel frente a Kant permite ubicar las reflexiones del filósofo alemán en el contexto de lo que se ha denominado proceso de secularización de la Modernidad, puesto que el concepto de secularización (el cual se ha sometido a profundos e inagotables debates a lo largo del siglo XX) no debe relacionarse directa y unilateralmente ni con el ateísmo ni con el agnosticismo. En efecto, el término *secularización* fue el epicentro de un debate que tuvo lugar en Alemania a mediados del siglo anterior y en el cual participaron K. Loewith y C. Schmitt, entre otros. El tema central de la discusión eran los orígenes y el sentido de la modernidad. Algunos (Schmitt, entre ellos) afirmaban que varias de las nociones centrales del pensamiento moderno y de la teoría política (libertad y progreso) eran

una expresión *secularizada* de expresiones religiosas. Otros, por el contrario, sostuvieron que la *legitimidad* de la época moderna no tomó la forma de una expropiación de ideas ajenas, sino que adoptó un carácter de diferenciación directa contra imposiciones culturales y sociales que negaban la libertad de pensamiento y la autonomía.

De manera indudable, la reflexión del joven Hegel se sitúa en tal encrucijada. De acuerdo con Gyorgy Lukács, *La positividad de la religión cristiana* (obra cumbre del período hegeliano de Berna) hace una crítica radical del cristianismo. Desde la perspectiva de Lukács resulta claro que la idea de que el problema fundamental de Hegel en esta obra es de talante teológico no resulta ser menos que una posición ideológica reaccionaria. Es más, según Lukács, la especificidad histórica de *La positividad* consiste en develar las condiciones históricas y sociales concretas que hicieron posible el declive del ideal republicano (Lukács, 1975: 41), lo cual significa, indirectamente, abordar una problemática de índole política. Es evidente, pues, que en este texto Hegel aborda, antes que cuestiones propiamente filosóficas y teológicas, problemáticas de talante histórico, político y social.

La plausibilidad de la tesis lukacsiana viene dada por los postulados esgrimidos por el joven Hegel en el texto citado anteriormente; sobre todo en aquello que podría denominarse una *breve historia de la positivización de la religión cristiana*. En ésta Hegel distingue tres tipos de sectas: una de índole filosófica, otra positiva y, finalmente, una secta que contiene en sí misma rasgos de las dos anteriores (de este tipo es la doctrina de Jesús) (Hegel, 1975:79-80).

De esta tipología Hegel concluye que el rasgo característico de una secta es que implica rechazar lo que se le opone doctrinalmente, lo cual es finalmente sometido a la condena y la intolerancia. Esta característica excluiría las doctrinas filosóficas y la doctrina de Cristo (en primera instancia) de la calificación de secta porque estas se valen de principios universales (deber, virtud, Dios, razón) que resultan incluyentes, mientras que la secta positiva se funda en particularidades (doctrinas, rituales y prácticas).

Ahora bien, con base en las ideas del mismo Hegel se puede sostener que el cristianismo se

funda en la entronización de un *ideal particular* que se opone —en algunos momentos violentamente y en otros, despectivamente— a otros modos de concebir el fenómeno de la fe y de la moralidad. El cristianismo no cumple en este sentido la finalidad de constituirse en marco universal de referencia en el cual poder sopesar y configurar las leyes morales idóneas para regir la conducta de los hombres.

Es necesario detenerse un momento en este punto. Hegel dedica varias páginas de *La positividad* a analizar el impacto de ciertas prácticas sociales que terminan por marcar el derrotero tanto de la religión cristiana como de los sujetos fraguados en su seno (es el caso, por ejemplo, de prácticas como la educación, el matrimonio y el bautismo). Esta apelación a las prácticas sociales y a la historia conduce directamente al planteamiento de una tesis de orden ontológico que gravita, tácita, en la reflexión hegeliana: *el sujeto moral (la consciencia moral) es el producto de las relaciones sociales e históricas concretas, no un dato previo*. Esgrimiendo los contornos de esta tesis, el joven Hegel supera a su maestro Kant, pues según este último las prácticas sociales se darán en un momento ontológicamente posterior a la configuración del sujeto moral.

Volviendo al tema que nos ocupa, es menester indicar cuál es la respuesta de Hegel al interrogante sobre cómo degenera el ideal republicano propio de la antigüedad. Y aquí, de nuevo, el cristianismo es un elemento central en la comprensión de este fenómeno. Porque el republicanismo antiguo entra en crisis desde el momento en que los atributos de universalidad y convergencia del ideal de república se ven desvirtuados por la emergencia de ideales particulares de buena vida que proyectan el logro de la felicidad por fuera del mundo histórico, social y cultural concreto en que habitan los seres humanos (el cristianismo configura uno de estos ideales particulares de felicidad transmundana). Y es que el proyecto moral-universal de Jesús se transforma, posteriormente, en un proyecto particular (ideal) que resulta excluyente, e incluso violento, desde donde se le pondere. La república, esa idea que *unifica el campo de actividad del hombre y del pueblo*, entra desde este momento en declive y favorece la instauración de un reino trascendente en el que el bien sólo se logra a través del mérito individual. Vale la

pena escuchar la manera como Lukács plasma la conclusión más relevante de *La positividad*, pues en esta conceptualización hay al mismo tiempo una actualización de la preocupación de Hegel por la antigüedad:

“El joven Hegel ve en el cristianismo precisamente la religión del ‘hombre privado’ (en contraposición al *citoyen* republicano de la polis), del burgués, la religión de la pérdida de la libertad humana, la religión del despotismo milenarista y de la servidumbre milenaria” (Lukács, 1975: 41).

Hegel lamenta, entonces, la pérdida del horizonte público de las sociedades antiguas (Grecia y Roma), y condena la moderna concepción de la vida buena como privilegio exclusivamente individual. Todo esto a la luz de un análisis socio-histórico de la religión cristiana, la cual, en algún momento de su desarrollo, llegó a asfixiar incluso al propio Estado⁵. Es claro, pues, que el Hegel autor de *La positividad* y de *Vida de Jesús* es un duro crítico del proceso de positivización de la religión cristiana, mas no por ello se presenta como un mensajero del ateísmo ni del nihilismo (como sí habría de serlo un filósofo también alemán que en el siglo XIX volvería contra el cristianismo su arsenal crítico: Friedrich Nietzsche). Hegel, por el contrario, busca sentar nuevas bases para sustentar el mensaje de la religión cristiana; busca una resignificación del mensaje cristiano que tenga en cuenta la incompatibilidad entre el mensaje positivizado y las demandas de autonomía y libertad de la Ilustración. En este sentido, entonces, el lugar del joven Hegel (por lo menos del Hegel que aquí se ha abordado) en lo que se ha denominado *proceso de secularización* consistiría precisamente en recuperar el ámbito público (la idea de República) como principio rector de los rituales, las prácticas y la doctrina religiosa, a la vez que destacar la autonomía y la libertad como los fundamentos morales sobre los cuales deben levantarse los mensajes y las enseñanzas de la religión. De esta manera, resulta claro que para el joven Hegel es la filosofía la que debe oficiar como orientadora de la religión, a la par que, como lo anotó tan bellamente el joven filósofo en *La positividad*, resulta menester recrear religiones que en lugar de propagar el terror moral y la fragmentación social, apunten a



construir el centro de convergencia de lo público, en el que individuos libres y autónomos deciden razonablemente el destino de su pueblo.

Bibliografía

- HEGEL, G.W.F (1975). *Historia de Jesús*. Madrid: Taurus.
- HEGEL, G.W.F (1978). “La positividad de la religión cristiana”. En: *Escritos de juventud*. México: FCE.
- HEINRICH, Dieter (1990). *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila editores.
- LUKÁCS, Gyorgy (1975). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo: Barcelona.
- PEPPERZAK, Adriaan (1969). *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. La Haye: M. Nijhoff.

5. Véase: (Hegel, 1978: 106, en adelante).