

José Rafael Herrera

La crítica de Hegel al ideal kantiano de una religión dentro de los límites de la razón

RESUMEN

El presente trabajo se propone mostrar algunos aspectos históricos y culturales que pudieran contribuir a la reconstrucción del horizonte problemático de la crítica hecha por Hegel a la fundamentación filosófica kantiana. Más allá del interés teórico *sensu stricto*, propio de las formulaciones especulativas del *diseño* filosófico general de la *arquitectónica* del criticismo, el joven Hegel concentra sus esfuerzos en la discusión del problema de la *religión positiva*, a la luz del ambiente revolucionario francés, del redescubrimiento de la antigüedad clásica y, particularmente, de la discusión generada por la reedición de *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, durante 1794, en el *Stift* tbingués, por parte de Gottlob Storr y de Karl Immanuel Diez, figuras representativas de la ortodoxia religiosa y de la naciente intelectualidad heterodoxa, ilustrada y republicana, respectivamente. Detrás de la fundamentación kantiana de una religión meramente racional, Hegel descubre una sorprendente empatía entre la religión positiva y la filosofía kantiana de la reflexión, sobre la cual irá construyendo progresivamente el propio sistema filosófico y, con él, la concepción de la dialéctica histórica.

Palabras clave: RELIGIÓN, POSITIVIDAD, REFLEXIÓN, ALIENACIÓN, DIALÉCTICA, HISTORIA.

ABSTRACT

This work explains some historical and cultural aspects that can contribute to the reconstruction of the problematic horizon of Hegel's criticism of the foundations of Kant's philosophy of rational religion. Beyond this theoretical origin of the criticism *architectonic*, the young Hegel focus his effort in the debate of the *positive religion* problems, in the milieu of the French's revolution, the rediscovery of ancient classical period, and specially, the re-edition of *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in 1794, in the Tübingen *Stift*, by Gottlieb Storr and Karl Immanuel Diez, both representative figures of the religious orthodoxy and of the enlightened and republican intellectual heterodoxy of the time. Behind the kantian's grounding of a rational religion, Hegel discovers a striking empathy between the positive religion and Kant's philosophy of reflection. Around this issue, Hegel builds his own philosophical system which involves the notion of a historical dialectics.

Keywords: RELIGION, POSITIVITY, REFLECTION, ALIENATION, DIALECTICS, HISTORY.

Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Lo que en otros tiempos era considerado como la muerte de la filosofía, es decir, el hecho de que la razón debiese renunciar a su ser en el absoluto, excluyéndose del todo y comportándose respecto de él sólo negativamente, ha devenido el punto más alto de la filosofía, y la nulidad del iluminismo, mediante su devenir-consciente de sí, ha sido elevada a sistema.

G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*

I

En 1794, en el *Prólogo* a la segunda edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant se refiere a uno de los comentaristas de su ensayo, el teólogo y catedrático de Tübinga Gottlob Storr, con peculiar deferencia y ceremonial cordialidad, aunque detrás de los honores de rigor se puedan percibir los efectos de una sutil y, tal vez, refinadamente cáustica ironía.

Según Kant, en las *Annotationes quaedam theologicae*, el célebre Señor Storr había sometido a un *meticuloso examen* el ensayo en cuestión, guiado por la *habitual perspicacia, la diligencia y justicia* que lo caracterizaban, y que lo hacían merecedor del mayor reconocimiento. El poco tiempo disponible —el comentario de Storr, según Kant, había llegado demasiado tarde para el momento de la reedición de la obra— y los achaques propios de la vejez —esta vez, Kant alega sentirse imposibilitado por la edad para profundizar en la discusión de *ideas abstractas*—, le habían hecho imposible responder directa y explícitamente a la quisquillosa *quaestio* que Storr había introducido, en medio del intenso debate que la nueva formulación kantiana había generado entre los círculos intelectuales, religiosos y políticos alemanes.

Gottlob Storr era, más allá de la ironía kantiana, uno de los profesores de mayor reconocimiento y estimación en el *Stift* de Tübinga, el seminario protestante que, por aquellos años, tuvo bajo su cuidado la primera formación intelectual y moral nada menos que de Hölderlin, Schelling y Hegel. En efecto, según Rosenkranz —el diligente discípulo y primer biógrafo de Hegel—, fue con el *Superintendente Storr* que los tres jóvenes amigos siguieron "lecciones sobre la dogmática, los Evangelios de Lucas, Mateo y Juan, así como la Epístola a los Romanos y otras epístolas"¹. Más aún, a pesar de cargar con la fama de ortodoxo

¹ Karl Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Mondadori, Firenze, 1974, p. 47.

y árido, Storr conjugaba en su persona "un intelecto impresionante y una amabilidad de trato que obligaba, incluso a los que disientían de él, a valorarlo y respetarlo"².

Es verdad que el viejo teólogo mantenía una interpretación un tanto intransigente de *Las Escrituras*: en su opinión, la *Biblia* no representaba una mera acomodación histórica de sus personajes literarios a la época en las que le correspondió vivir, sino un testimonio de la efectiva presencia de Dios en la tierra. Precisamente por ello, la teología, para Storr, no consistía en una «extracción» de verdades «puras» o «racionales» desde los elementos «simbólicos» o «históricos», como sostenía Kant, quien, en el fondo, no tenía otro propósito en su ensayo que ratificar de un modo explícito sus objeciones teóricas contra la teología especulativa. En clara confrontación contra tales objeciones, para Storr era menester preservar el *sobrenaturalismo* propio de la ortodoxia religiosa, más allá de las corrientes *naturalistas* heterodoxas que la Ilustración –y con ella, Kant– había contribuido a promover durante los últimos tiempos. La labor consistía, por lo tanto, en *educar* a las nuevas generaciones en la idea de que la *Biblia* era un texto sagrado, históricamente válido, mas, precisamente por ello, inspirado por la gracia de Dios, y cuyas verdades eternas no podían estar sustentadas por la reflexión del entendimiento sino por la fe y por la intuición que acompaña a la revelación³.

Así como la filosofía jurídico-política de la Ilustración había creado la ilusión de una superioridad del Derecho Natural frente al Derecho Positivo y el *Derecho Sobrenatural*, del mismo modo, en el ámbito de la especulación teológica, pretendía crear la ilusión de una superioridad de la Religión Natural frente a la Religión Positiva o *Religión Sobrenatural*, mediante la idea de que el cristianismo sólo podía ser recuperado, en su esencia, en virtud de *la mera razón* y, por ende, a través de la superación de toda fe y de toda revelación. Para demostrar lo que consideraba como *las deficiencias*, y en último análisis, *la falsedad* de estos argumentos, Storr se valía de «los límites» expresamente trazados por la propia filosofía kantiana en el ensayo dedicado a *Die Religion*. Conviene, en consecuencia, saber si, en efecto, el texto kantiano adolece de las

² Terry Pinkard, *Hegel. Una biografía*, Acento editorial, Madrid, 2001, p. 70

³ Cfr.: *Ibid.*

limitaciones que Storr insistía en imputarle. Tal es, en parte, el propósito del presente trabajo. En parte, pues más allá de las limitaciones enunciadas por Storr, será de Hegel el privilegio de haber precisado tanto los límites de la obra de Kant como los del propio señor Storr.

II

El polémico texto kantiano¹ —del cual puede afirmarse que, más que completar y sintetizar, pretende llenar un vacío en relación con sus consideraciones previamente formuladas acerca de la religión, y que bien pueden ser registradas tanto en sus textos morales como en la *Crítica de la facultad de juzgar*, y aun en la propia *Crítica de la Razón Pura*—, está compuesto por cuatro partes. La primera de ellas considera el problema del *radicales Böse*, o del *mal radical*, en el interior de la naturaleza humana. Se trata de la ineludible presencia del principio del mal junto a la del bien, o sea, de cómo los hombres, aun teniendo originarias disposiciones hacia el bien, poseen, no obstante, una natural, y por ello inextirpable, tendencia al mal, es decir, a subvertir el orden moral y a asumir el *amor propio* como condición y principio de toda moralidad, lo que termina por manifestar la corrupción del fundamento mismo de toda máxima. Al decir de Horacio, *Vitiis nemo sine nascitur*: el mal constituye, pues, una tendencia innata en los hombres.

De ahí que todo aquel que remite exclusivamente a la *letra* de la ley y no a su *espíritu* los criterios de la facultad moral de juzgar, termina no sólo engañando a los demás, sino también a sí mismo. Surge en consecuencia la necesidad de una *reforma gradual* de la *intención* y de la *finalidad*, llevada a cabo por una educación auténticamente moral, capaz de formar a los hombres como individuos *moraliter boni*, esto es: como *virtus noumenon*, a objeto de elevarlos

¹ Conviene recordar que *Die Religion*, originalmente escrita para su publicación por entregas en la *Berlinische Monatsschrift*, fue censurada por disposición del Ministro de Justicia y Cultos, Johann Christian Wöllner, en 1792. Un año después Kant sometió la obra a la consideración tanto de la Facultad de Teología de Königsberg como de la Facultad de Filosofía de Jena, obteniendo de la primera una declaración negativa y un parecer favorable de la segunda. Sólo entonces pudo contar con la aprobación para su publicación. Con relación a los pormenores relativos a este tema, Cfr.: J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kant in der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Mit besonderer Berücksichtigung der theologisch-dogmatischen Quellen»*. Hildesheim, 1966.

a una recuperación plena –aunque nunca definitiva– del bíblico *Keim des Guten*, o estado de inocencia que precede a la caída del Edén. Todo lo cual pone de relieve, según Kant, el hecho de que, en el fondo, el cristianismo no puede no ser concebido sino como una *religión moral*.

En la segunda parte de *Die Religion* Kant trata el problema de la lucha entre el principio del bien y el del mal, en relación con los misterios de la cristología y de la salvación. Cristo es aquí representado como la personificación de la idea del bien, entendiendo por bien el *derecho* de considerarse como un *objeto no indigno del decreto divino*⁵. En tal sentido, Cristo es visto por Kant como *modelo* no por su capacidad de realizar milagros, sino porque sus acciones coinciden con la idea puramente racional de ser un hombre *agradable a Dios*⁶. Por ello, y más allá del *Opium fürs Gewissen*, la aproximación al bien no debe ser entendida como el resultado de expiaciones y penitencias, sino como la trayectoria que conduce de las malas a las buenas intenciones; trayectoria en la cual Cristo ha devenido modelo eterno, en virtud de su exposición a los peores sufrimientos por amor al bien. De modo pues que, *despojada de su velo místico*, la representación cristiana de la lucha del bien contra el mal sigue y seguirá estando vigente en la medida en la cual fundamenta el conocimiento del deber, sobre el cual es posible derrotar el mal y construir *el reino de Dios en la tierra*. Se trata, por lo demás, de una tarea que exige una asociación de los hombres en una *República Universal*, capaz de hacer triunfar la *recta intención* y estatuir las *leyes de la virtud*.

Semejante *República* es definida por Kant, en la tercera parte de su ensayo, como un *Estado ético*, el cual se identifica plenamente con su concepción filosófico-política, es decir, con el *iusnaturalismo*. En efecto, así como en el ámbito político y social los individuos deben abandonar el Estado de Naturaleza, caracterizado por el enfrentamiento recíproco o la *guerra de todos contra todos*, para elevarse al Estado Civil, cabe decir, al imperio de los principios de igualdad y de justicia, análogamente, en el ámbito religioso, los creyentes deben abandonar la *positividad* religiosa, la *iglesia visible*, para ingresar a la Comunidad Ética, al imperio del Pueblo de Dios, al *Estado Divino* que forma una *iglesia invisible*. Los creyentes se elevan, así, desde el *gobierno inmediato* de Dios hacia la *unión efectiva de los hombres en un todo*.

⁵ I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1991, p. 65.

⁶ *Ibid.*

Kant, en consecuencia, denomina *iglesia visible* a la fe de origen histórico e institucional, cuyos fundamentos reposan en los libros sagrados, las leyes sobrenaturales y el culto. Esa iglesia, en su opinión, tiene que desaparecer ante la fuerza del *verdadero iluminismo*, que substituirá las envilecidas creencias coercitivas por una forma adecuada a la dignidad de la *fe racional*. Para sustentar estos argumentos, Kant se apoya en el *Evangelio* de Lucas: "¿Cuándo viene, pues, el reino de Dios? [...] El reino de Dios no viene en figura visible. No se dirá tampoco: mira aquí, o: allí está. ¡Pues ved, el reino de Dios está dentro en vosotros!"⁷. Por eso, afirma el autor, el cristianismo es una religión superior a todas las demás, porque posee un libro que, más allá de todo precepto escrito, contiene *la más pura doctrina moral*.

Como consecuencia directa de tales consideraciones, la cuarta parte del ensayo está dedicada al problema del culto. En ella, Kant sostiene que el elemento sagrado de la fe no reposa ni en su historia ni en su iglesia. Los funcionarios de la *iglesia visible* tienen el deber de construir una iglesia que abandone los simples preceptos de la fe y la letra de la ley establecida, pues: "las acciones que no tienen en sí ningún valor moral habrán de ser aceptadas como agradables a Dios sólo en tanto que sirven como medio para promover aquello que es, en las acciones, inmediatamente bueno (para la moralidad), esto es: por amor del servicio moral de Dios"⁸. De lo contrario, el culto está destinado a alimentar la insinceridad y el servilismo devoto, signos éstos característicos de la *fe positiva*, o como dice Kant, del *Fetischglauben*.

Tal vez sean importantes las liturgias, tales como las plegarias, el bautizo o la comunión. Pero si ellas no son interpretadas como medios de vivificación de la fe práctica, se transforman en instrumentos obligatorios, hipócritas, o en el mejor de los casos, aptos únicamente para tener participación en la repartición de la *gracia divina*, con la esperanza de que Dios, algún día, se fije en cada cual y premie sus «sacrificios». Para Kant, en suma, no existía *salvación* para los hombres más allá de los principios rectos y genuinamente morales propios del fuero interior.

Y sin embargo, a pesar de toda la severidad de la crítica contenida en su ensayo, Kant, implícitamente, reconocía la imposibilidad de que los hombres

⁷ *Op. cit.*, p. 138.

⁸ *Op. cit.*, p. 173.

podrían tener conocimiento de las cosas *en sí mismas*, es decir, de *la última estructura metafísica del mundo*. De ahí que la llamada *aplicación* del juicio del tribunal de la Razón o de la *crítica de la razón* a las *verdades* que le sirven de fundamento a los dogmas cristianos, quedara incapacitada y, por ello mismo, excluida por completo de ese ámbito, dado que, como se ha dicho, no es posible conocer por medio de la razón *la naturaleza última de las cosas*.

De tal manera que, en opinión de Storr, a pesar de la –aparentemente contundente– dureza de las sentencias kantianas, semejante reconocimiento dejaba libre el camino para *la fe religiosa pura*, es decir, en todo su espesor *sobrenatural* y, al mismo tiempo, *positivo*: si la razón, en cada uno de sus ámbitos, se declaraba impotente para conocer *algo* sobre la naturaleza última de las cosas, resultaba necesario que la revelación fuese reconocida como una luz proveniente de *la gracia de Dios*. La *Biblia* y la vida de Jesús, eran, pues, un ejemplo de ello. Los misterios revelados sólo a los «escogidos» o «seleccionados» para tales fines y los milagros, seguían siendo objeto de lo *trascendente*, de la fe ceremonial, es decir, de la liturgia, mas no del conocimiento *trascendental*. No es posible acceder al conocimiento racional de Dios. El absoluto y la plena reconciliación de lo subjetivo y lo objetivo, es inasequible al conocimiento humano. Kant, en consecuencia, estaba más cercano a la ortodoxia religiosa de lo que él mismo se podía imaginar. Y lo más importante: muy por encima de sus afirmaciones, la *religión positiva* permanecía incólume. A pesar de sus esfuerzos por separar lo positivo de lo racional, desde el momento en que declara que el conocimiento finito es el único conocimiento posible y convierte el entendimiento reflexivo en algo absoluto, Kant no sólo reconoce que el conocimiento está limitado a conocer *lo que es* finito y subjetivo, sino que, al mismo tiempo, reconoce la incompetencia del entendimiento reflexivo para conocer *lo que no es* finito y subjetivo, esto es, lo infinito y efectivamente absoluto. Con ello, Kant dejaba abierta la posibilidad para que la religión positiva considerara –no sin razón– intactos sus fundamentos. Tampoco *Die Religion* lograba llenar el vacío dejado por las obras precedentes.

Ironía de ironías: para el *quisquilloso Herr Storr*, a pesar de ser Kant el más lúcido exponente de la Ilustración, inherente a la *religión natural*, y de ser el promotor de la creación de una *fe razonable* y no *sobrenatural*, había terminado coincidiendo, en última instancia, nada menos que con la *fe positiva*, al declarar que ni la *fe natural* ni –mucho menos– la *razón natural*, podían dar cuenta del

objeto *en sí* de la revelación. ¿Estaba en verdad Kant *demasiado viejo* para sumergirse en las *profundidades* de lo que calificaba como *ideas abstractas*? ¿Habían llegado a sus manos las *imputaciones* de Storr, efectivamente, demasiado tarde? ¿Se hallaba de hecho imposibilitado por la edad como para dar respuesta a aquellas problemáticas cavilaciones expuestas por Storr?

III

Los estudiantes del *Stift* de Tubinga cursaban, durante dos años, severos estudios de filosofía y, durante tres, de teología. El primer curso concluía con la adquisición de un título académico. Precisamente, bajo el protectorado de Storr, Hegel fue promovido a *Magister en Filosofía*, el 27 de Septiembre de 1790⁹. Tres años después, Kant publicó *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Ése fue el último año de estudios cumplido por Hegel en el *Stift*.

Un brote de enfermedad le permitió al joven Hegel obtener permiso para pasar en casa el último semestre escolar. El aprovechado seminarista se dedicó durante el prolongado «descanso» a la profundización en lectura de los trágicos griegos —particularmente de Sófocles—, y en la explicitación de sus peculiares reservas respecto a los puntos de vista asumidos por la filosofía kantiana, especialmente en el ámbito de la crítica religiosa. En suma, a la revisión en clave histórica y crítica de *los griegos* y de *la religión cristiana*. Conviene tener en mente esta tensión presente entre los términos seleccionados para su profundización por parte del joven Hegel, a los efectos de comprender, en sus justas dimensiones, el propósito que las páginas que siguen a continuación intentan llevar a término.

En Septiembre de 1793, Hegel presentaba su último examen ante las autoridades de Württemberg y, en Octubre del mismo año, se entera de que había conseguido empleo en Suiza. Poco después, ya instalado en Berna, y ocupando el cargo de preceptor de la familia von Steiger, Hegel le escribía a su

⁹ Como dice Elisa Oberti en su Introducción a la edición italiana de las Lecciones de Filosofía sobre la Filosofía Religión, de Hegel: "La educación y los maestros —del *Stift* de Tubinga— eran ciertamente lo más avanzado y revolucionario que se pueda pensar. Más bien, dominaba el más rígido conformismo luterano, del cual era un típico representante aquel Storr de quien Hegel siguió los cursos de teología entre 1790 y 1793". Cfr.: Op. cit., T. I., Zanichelli editore, Bologna, 1973, p. 11.

viejo compañero seminarista Schelling —quien por aquellos años ardía de veneración por Kant y por Fichte— las siguientes líneas:

Hasta ahora *no he oído* de otras respuestas a la teoría kantiana de la religión que la de Storr, pero seguramente ya habrá habido otras. De todos modos, el influjo de esa teoría, aún ciertamente escondido, sólo se manifestará con el tiempo ¹⁰.

No era el *perspicaz y diligente* Storr quien, por cierto, despertara en Hegel profundos sentimientos de admiración intelectual o de consideración religiosa. Muy por el contrario, para Hegel, Storr era el prototipo del hombre del viejo orden político y social, contra el cual él y sus condiscípulos Hölderlin y Schelling habían aprendido, durante su estancia en el *Stift*, a diferenciarse, porque representaba el irracional rechazo de las profundas transformaciones filosóficas, culturales y políticas que los nuevos tiempos exigían. Más bien, las simpatías de Hegel, de Hölderlin y de Schelling, se dirigían hacia Karl Immanuel Diez, un estudiante avanzado del Seminario, responsable de la instrucción de los alumnos más jóvenes. Diez era un apasionado defensor de la ilustración, políticamente radical y tendencialmente antirreligioso, que basaba su crítica contra Storr en la *Crítica de la Razón Pura*. En una expresión, era un kantiano *enragé*. Su argumentación principal consistía en resaltar el hecho de que si Kant había sostenido que sólo es posible tener experiencia de aquellas cosas que se forman a partir de la experiencia, y dado que una de esas condiciones consiste en que nuestra experiencia se reduce a la de las sustancias espacio-temporales que actúan dentro de un orden causal, la revelación de la que hablaba Storr era insostenible, así como también el tipo de conocimiento que Storr le atribuía a los discípulos de Jesús.

En realidad, Diez se basaba en Kant para rebatir la defensa que Storr hacía de la ortodoxia religiosa, es decir, de sus *quisquillosos* intentos por preservar la Biblia como un texto sagrado, cuya autoridad *debía* necesariamente ser aceptada sin discusión, para lo cual también se basaba en Kant. Pronto el joven instructor del *Stift* se convertiría en el mentor de Hölderlin y de Schelling, mas no así en el de Hegel, para quien, a pesar de esta *revolución cópernicana* efectuada por Kant en el campo religioso, todavía existían razones en ella como para mantener un cierto recelo suabo. Para el joven Hegel, Kant seguía siendo *sospechoso*. De

¹⁰ Cfr.: G. W.F. Hegel, *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978, p. 51.

hecho, era demasiado «cerebral» y, por ello mismo, demasiado árido. En su opinión, Kant dejaba de lado *la sal* de lo que constituye y justifica la fuerza y la autenticidad de las pasiones, al mostrarse impotente para penetrar con ardor y efectividad en el interior del cuerpo viviente, social y cultural de los sentimientos humanos. El *eudemonismo*, oculto tras la *pura belleza interior* del discurso kantiano, en su afán por mantenerse inmaculado frente a la realidad del mundo, se hallaba más cercano de la *fe positiva*, propia de la ortodoxia cristiana, de lo que creía.

Y, efectivamente, en Kant la relación de la subjetividad con el mundo externo se efectúa a través de una inversión reflexiva de los términos, similar al fenómeno de la imagen proyectada sobre un espejo¹¹. Mas, a consecuencia de ello, la exaltación de la felicidad sentida por el sujeto que realiza el bien no es una exaltación de la felicidad, sino una abstracción respecto de la finitud que la determina, toda vez que viene a ser considerada como su límite óptico infranqueable. De tal manera que la finitud termina por convertirse en el espejo donde se mira la subjetividad: aquel *otro* que convierte el sufrimiento en prosa de la satisfacción para las *almas bellas*.

Así, pues, lo que para el joven Hegel motiva efectivamente a los hombres no es la «mera razón» o las «buenas inclinaciones» que brotan del interior del alma, sino lo que su entorno inmediato –su *Bildung*– les inculca y lo que, a la luz de sus relaciones y de su modo de vida, llegan a sentir por ellos mismos.

Por los caminos de una lenta y paciente experiencia, conscientemente encaminada y de marcada naturaleza crítica e histórica, Hegel llegaba a conclusiones que, en más de un sentido, coincidían con los esfuerzos de Storr por insertar el discurso kantiano en el corazón mismo de la *fe positiva*¹².

¹¹ Como afirmará el propio Hegel en la «Parte Principal» de la *Positividad de la religión cristiana*, de 1795: "Dios es un espejo, o sea, la imagen del tiempo que lo ha creado: una manifestación y una visualización del *espíritu* del tiempo."

¹² Más tarde, en el conocido «Borrador a la nueva Introducción» de la *Positividad de la religión cristiana*, escrito entre 1795 y 1796, Hegel sostendrá con sentido crítico y enfático, el argumento de Storr contra la «religión natural» kantiana: "[...] El primer punto en el que se origina toda fe o incredulidad en una religión positiva y el centro alrededor del cual se mueven todas las controversias, es el fundamento de toda subordinación o pertenencia. Es aquí donde los ortodoxos tienen que ponerse firmes, donde ya nada pueden conceder. Y aunque conceden que la moralidad es realmente el fin absoluto y supremo de la humanidad,

Cabe, sin embargo, verificar el recorrido efectuado por esta crítica hecha por el joven Hegel a la concepción kantiana de la *religión natural*, a los efectos de confirmar cómo, en el interior de estos ensayos —correspondientes al período 1794-1800—, se va gestando nada menos que el núcleo mismo de la oposición dialéctica y, en virtud de su necesaria determinación, toda la filosofía del *idealismo histórico*.

En otras palabras, el amplio y fatigoso periplo de los estudios efectuados por Hegel, a propósito del problema de la religión *positiva* y de la interpretación de la religión cristiana formulado por la *filosofía de la reflexión*¹³, le sirvieron no sólo para la reconstrucción de *lo real* como *movimiento efectivo* de la *negación determinada*, esto es, de la dialéctica en sí misma, sino para la —compleja y difícil— composición de *lo racional* como *sistema filosófico de la totalidad en su historicidad*, o, si se quiere, como el *resultado* consciente de su definición de la *sustancia como sujeto*, la cual —sin contar las diferentes *Vorlesungen*— va desde la *Introducción de la Ciencia de la experiencia de la conciencia* (*La Fenomenología del Espíritu*) a la *Ciencia de la Lógica* y a la *Enciclopedia*, hasta la *Filosofía del Derecho*, obra, esta última, que le permite expresar la concreción de su retorno sobre las *necesidades humanas de carácter secundario*, ya anunciado, como problema, en la conocida *Carta a Schelling*, escrita el 2 de noviembre de 1800¹⁴.

IV

Es por eso que resulta tan importante el reconocimiento de la formación de la crítica de la *positividad*, oculta tras la kantiana *filosofía de la reflexión*, llevada adelante por el joven Hegel, pues, como ya se ha indicado, en ella se sustentará toda su construcción filosófica ulterior, esto es, el llamado «Sistema» del *historicismo dialéctico*. Razón por la cual se hace, cuando menos, problemática

y que la razón tiene la capacidad de erigir un sistema puro de moral, han de afirmar, sin embargo, que la razón, de por sí, es incapaz de asegurar su predominio sobre las inclinaciones, de realizar sus mismas exigencias [...] de manera que si el hombre no depende de un ser exterior a él respecto del origen de esas exigencias, sí depende de ese ser para ponerlas en práctica." Cfr.: G.W.F. Hegel, *cit.*, p. 136.

¹³ Para una comprensión más específica del estudio crítico llevado adelante por el joven Hegel sobre el tema de la religión y su importancia en la formación de la dialéctica hegeliana, Cfr.: José Rafael Herrera: «Filosofía reflexiva y religión positiva en *El joven Hegel* de Georg Lukács», en: *Apuntes Filosóficos*, n° 4, UCV, Caracas, 1994.

¹⁴ Cfr.: G.W.F. Hegel, *Escritos de Juventud*, *cit.*, p. 433.

la tendencia a interpretar el origen de la dialéctica como si se tratara de un cuerpo metódico, esto es, puramente instrumental y, por ende, separado de los contenidos efectivamente reales que sustentan la estructura histórico-filosófica de su *Weltanschauung*. En todo caso, dicha crítica comienza con estos fragmentos que —inspirados por la posición asumida por Storr frente a Kant y sometida a la luz de la influencia que sobre él ejerció el desgarramiento interior del pueblo alemán¹⁵, el proceso revolucionario francés y el redescubrimiento de la cultura clásica griega— fueran escritos, primero, en Tubinga y, luego, en Berna y Frankfurt.

Aún en Tubinga, en medio de las *Lectionis* de Storr y de las discusiones que, con Hölderlin, Schelling y algunos otros de sus discípulos, sostenía acerca de las tonalidades que a cada instante iba tomando la *aurora* revolucionaria francesa¹⁶, Hegel introducía sus consideraciones críticas sobre el tema religioso de la siguiente manera:

La religión es una de las cuestiones más importantes de nuestra vida. Desde niños nos enseñan a balbucear plegarias a la divinidad; nos han hecho juntar nuestras pequeñas manos para alzarlas hacia el ser supremo; nuestra memoria ha sido sobrecargada de un conjunto de proposiciones, que nos resultaban entonces incomprensibles pero que nos serían de gran utilidad y de confortación en el futuro¹⁷.

Ya en los fragmentos organizados por Herman Nohl, bajo el título general de *Religión popular y cristianismo*, el joven Hegel iba tejiendo el perfil de su definitivo juicio sobre la concepción kantiana de la *religión racional*. Se trata, además, de la composición del programa filosófico del historicismo dialéctico, centrado sobre los temas y problemas esenciales de su época, considerados como el resultado de situaciones aparentemente distantes en el tiempo y que, no obstante, se hallan compenetradas necesariamente con el presente y lo determi

¹⁵ Cfr.: José Ma. Ripalda, *La Nación dividida*, FCE, México, 1978.

¹⁶ En la conocida obra de Peter Weiss, *Hölderlin*, hay pasajes enteros bastante reveladores, dedicados a la recreación de estas discusiones efectuadas entre los estudiantes del *Stiff*. En uno de ellos, a Sinclair, uno de los discípulos de Hegel, Weiss le hace decir: "¡Mueran los tiranos!", a lo que Hegel —siempre según Weiss— responde: "Los delatores te están oyendo. Mal revolucionario es aquel que en cualquier parte imagina estar luchando en el fragor de las barricadas." Cfr. P. Weiss, *op. cit.*, Grijalbo, 1971, p. 29.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, I, Guida, Napoli, 1977, p. 31.

nan. Tal es el permanente telón de fondo del teatro histórico-filosófico hegeliano, en el que la relación presente y pasado, pasado y presente, viene a ser recreada y promovida, siempre en función de la comprensión del *hic et nunc*:

*Hier ist die Rose, hier tanze*¹⁸.

Por ahora, surgen en el joven Hegel las siguientes interrogantes: ¿es posible aceptar de manera dogmática las filosofías de Kant y de Fichte?; ¿son estas filosofías representativas de una efectiva ruptura con las presuposiciones propias de la especulación precedente y, en consecuencia, expresiones auténticas de la razón y de la libertad?; ¿qué significa en verdad una «religión dentro de los límites de la mera razón»? y, más aún, ¿acaso la doctrina de Jesús representa semejante condición?

Desde las primeras líneas del fragmento tubingüés, el autor intenta reevaluar el puesto que en la religión encuentra la sensibilidad, la imaginación y el sentimiento, comprendidos como fantasía e impulso popular. Mientras que la religión puramente racional viene a ser definida como un *capital muerto*, independiente del hombre, la religión de *lo viviente* es una religión que reivindica la sensibilidad, *la masa principal, la materia de lo cual todo se forma*. La religión es, para Hegel, una *necesidad natural del espíritu*. Y sin embargo, a pesar de que Hegel sigue la definición dada por Kant en el ensayo sobre *la Religión* —esto es: el término de *necesidad natural* tiene aquí el significado de *necesidad racional* o, más específicamente, *moral*, lo que equivale a decir que *todo hombre dispone, natural o racionalmente del sentido de la moralidad*—, la religión iluminista y racional que Kant lleva hasta sus últimas consecuencias, termina por escindirse de la sensibilidad al invocar una divinidad que, al igual que ocurre en la religión positiva, se encuentra enajenada, escindida del mundo.

Muy diverso es el sentido y significado de la religión para la sociedad griega clásica: los griegos sintieron la religión como parte integrante de sus vidas. Los griegos identificaron lo divino con lo humano, sus dioses vivían y compartían sus angustias, sus alegrías, sus guerras y festines. La religión popular de los griegos es, en consecuencia, una religión objetiva, no personal, ni interior, ni aislada.

¹⁸ *Aquí está la Rosa, baila aquí*. Cfr.: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt, 1970, p. 26.

Por eso, un auténtico programa ético-religioso, para la Nación alemana, tiene la tarea de recuperar *el reconocimiento y la sanción pública* que caracterizaron al mundo heleno, un proyecto de vivencia solidaria frente al despotismo y el espíritu escisivo característico de la sociedad *cristiano-burguesa*. Se trata, pues, de constituir una religión liberadora, productiva, similar a la de las antiguas repúblicas que antecedieron al cristianismo, y cuyo eje central tendría que ser la fantasía, es decir, la imaginación que precede históricamente a las formas de la racionalidad moderna-ilustrada.

La nueva religión popular tendría el compromiso de asumir, pues, la importante labor de hacer descender —como exige Kant— los ideales religiosos a la tierra, pero no para crear una *Iglesia invisible* o un *Estado divino* que reconforte el *fuero interior* de los individuos, sino para liberar al pueblo del yugo de la positividad y del indigno y repugnante destino escisivo. No, pues, la religión de la tristeza, basada en los preceptos morales del entendimiento, sino la del *re-ligare público*, de la *res-publica*, caracterizada por un espíritu unitario, plenario por la felicidad y el reconocimiento estético del *Ethos*, es decir, por el *Volksgeist*. Incluso, como ha señalado Perpezak, el mismo concepto de moralidad empleado por Kant —a saber: *la consciencia del deber*—, comienza a adquirir otro significado para el joven Hegel, esto es: el de *la armonía de la vida sentimental, de las inclinaciones y de las acciones*. Se trata de la *Kalokagathia*, de la armonía vital, de la transparente compenetración de toda comunidad. Una reconducción interpretativa que, evidentemente, Hegel ha recogido de sus tempranas incursiones por la antigüedad clásica¹⁹.

En todo caso, y a pesar de que en el fragmento pueden apreciarse con claridad ciertos elementos tipificantes de las inquietudes del joven Hegel, relativas al estudio de la situación política, social y cultural de su época, al mismo tiempo, puede decirse que, en términos generales, el texto se mantiene dentro del discurso interpretativo kantiano de la religión. Y sin embargo, después de las cuatro primeras páginas —que los especialistas dan por desaparecidas—, prosigue una reflexión en virtud de la cual el autor del fragmento concentra sus esfuerzos en demostrar una concepción de la religión radicalmente diversa, y más bien opuesta, a la de Kant. Podría decirse que, en estas páginas sucesivas, ya el

¹⁹ A. Perpezak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Den Raa.e, La Haye, 1969, p. 21.

distanciamiento con Kant parece haberse concretado. Hegel, efectivamente, sostiene que la posición asumida por la *religión natural* es, cuando menos, utópica, a consecuencia de la separación que establece entre la pura moralidad y la sensibilidad, esto es, entre la autonomía y la heteronomía:

Cuanto más rigurosamente en un sistema moral la pura moralidad es separada abstractamente de la sensibilidad, tanto más esta última viene a ser desvalorizada respecto a aquélla y tanto más nosotros, en la consideración del hombre en general y de su vida, deben dar particular consideración a su sensibilidad, a su dependencia de la naturaleza externa e interna, de aquello que lo circunda y de aquello en lo cual vive, de las inclinaciones sensibles y del instinto ciego²⁰.

Los hombres, para Hegel, no deben ser sino que tienen que ser tomados tal y como son, y, por lo tanto, antes que nada tienen que ser comprendidos en sus aspectos sensibles. La mera razón resulta ser un ideal normativo insuficiente para dar vida al comportamiento moral, por lo cual cabe proclamar su inadecuación para animar una vida religiosa fundada, precisamente, sobre el comportamiento moral. Porque la religión, según Hegel, ni se basa en un conocimiento de sus instituciones históricas ni en las incursiones interpretativas por el interior de sus presupuestos teóricos: se basa en la influencia que pueda ser capaz de ejercer sobre nuestros sentimientos y sobre las determinaciones de nuestra voluntad. La religión no es, por lo tanto, ni teología ni reflexión moral, es decir, ni una mera cuestión relativa a la memoria ni mera cuestión relativa al entendimiento, sino una cuestión del corazón.

Más allá de la aparentemente irreconciliable confrontación de los *teólogos dogmáticos ortodoxos* y de los *vendedores ambulantes de panacea*, Hegel considera que tanto *los unos* como *los otros se nutren recíprocamente de frías palabras y descuidan el sano y delicado tejido de los sentimientos humanos*. Se trata, en consecuencia, de un intento por sorprender tanto la falsedad de la *positividad* religiosa oculta detrás de la *religión natural*, cuanto la falsedad de la *religión natural* oculta detrás de la *positividad* religiosa. A la luz de esta recíproca compenetración de términos en conflicto, y siguiendo la misma orientación del escepticismo empleada por los antiguos filósofos griegos, el joven Hegel

²⁰ G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften* 1. ed. crítica del Hegel-Archiv-Bochum, Hamburg, 1989, pp. 4-5.

comienza a dar los primeros pasos —por cierto, radicalmente *negativos*— que lo conducirán —poco tiempo después, en Frankfurt— a la lenta, paciente, dolorosa, difícil y delicada formulación de la dialéctica moderna.

Contra toda forma de *racionalización* abstracta de la religión, sea ésta teológica o iluminista, el joven Hegel se propone recuperar el lugar de *la fantasía creadora* —o, si se quiere, y como dirá más tarde, irónicamente, siguiendo a Kant, de la *imaginación productiva*— en la conformación de un histórico y determinado *religare*, como la única forma posible de enaltecer y animar el corazón de los hombres reales, de carne y sangre. Es ésta la forma realista como el joven Hegel comprende el problema de la *Trennung* y, al mismo tiempo, como resuelve la necesidad de remontarse sobre ella, con el propósito de conquistar la unidad de la razón y de la sensibilidad; pero, sobre todo, para preparar el ambiente especulativo indispensable para la unidad de la propia *Bildung* alemana. La crítica kantiana de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, le sirve así como punto de partida para sustentar la idea de la superación de la concepción kantiana de la moralidad, a objeto de llamar la atención sobre la necesidad de construir una *nueva ética*, una auténtica *religión popular*, capaz de unificar de modo orgánico y viviente al pueblo alemán para la constitución de una Nación en sentido republicano:

Sobre un espíritu oprimido, que ha perdido su fuerza juvenil bajo el peso de las propias cadenas y que comienza a envejecer, poca impresión pueden tener las ideas religiosas [...] Pero, cuando digo que un hombre es religioso, eso no significa que tenga una vasta cultura religiosa, sino que su corazón advierte los actos, los milagros, la cercanía con la divinidad, que reconoce y ve a Dios en su naturaleza, en el destino de los hombres [...] El libro viviente de la naturaleza es el modo en el cual cada ser viviente, las plantas, los insectos, las bestias, los pájaros, viven la propia vida, satisfacen las propias necesidades [...] la vitrina del naturalista dispone en orden, según un único fin, los insectos muertos, las plantas disecadas, las bestias embalsamadas o conservadas en alcohol, reduciendo todo lo que la naturaleza mantenía separado a un conjunto estéril²¹.

V

En los siguientes fragmentos republicanos, el interés de Hegel se concentra en un examen crítico de la religión natural, sorprendida en su carácter positivo. Con ello, Hegel quiere determinar su originario punto de partida.

²¹ *Op. cit.*, p. 7.

Ahora intenta reconstruir la *dissección* efectuada por Kant como resultado de la germinal positividad presente en la religión cristiana.

Para Hegel, es imposible profundizar en el estudio del cristianismo sin tener presente, por lo menos, dos elementos que le son sustanciales: la fe en el más allá, en una vida inmortal del alma, y la reclusión del cuerpo a una vida privada, independiente de la *res-pública*. La historia de la religión cristiana muestra cuán dañinos han sido estos elementos para el progreso de la humanidad. Desde sus orígenes el cristianismo se presenta como una religión privada que, al extenderse al mundo social pone de relieve sus aberraciones y el despotismo de sus instituciones, de estructura violenta y mistificante, hechas conscientemente para la incomunicación y la expiación del género. Desde un primer momento, la iglesia cristiana obvió las diferencias culturales y sociales de los pueblos y encerró las más diversas costumbres y manifestaciones populares de las naciones bajo la rigidez de sus preceptos, normas y esquemas litúrgicos, reduciendo todo lo que la naturaleza mantenía separado a un conjunto estéril.

Pero, al igual que la *religión positiva*, Kant ha institucionalizado el despotismo cristiano, sólo que en esta oportunidad *dentro* de los hombres, internalizando en ellos su inquisitoria rigidez. La servidumbre impuesta ante un ser supremo exterior se convierte en Kant en el servilismo impuesto ante un ser supremo interior. Presos por el sufrimiento producido por la autoflagelación, vinculan todo tipo de goce tranquilo al cumplimiento de los deberes, llenos de vigilancia ante las *virtudes públicas*, llenos de angustia, *procurándose la mayor cantidad de sufrimientos posibles, lamentándose por este mundo como en un valle de lágrimas*. Como dice D'Hont, preferibles eran *Los trabajos de Hércules* a la *Pasión de cristo*.²²

Es así como, para el joven Hegel, la religión —y con ella, las *Reflektionformen*— deviene condición efectiva del quehacer político y, más aún, en momento decisivo de la historia de los pueblos. Incluso, el devenir histórico viene a ser formulado en sus momentos esenciales: la antigua era de las ciudades republicanas, en la que los ciudadanos libres llegaban a sentir honor ante el sacrificio por su patria; la era cristiana, en la que la humildad y la obediencia ciega ante el despotismo termina por refugiar a los individuos en su fuero interno, en busca

²² J. D'Hont. *Hegel filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 23.

de *seguridades externas de una vida futura*, que sólo confirma el desprecio por sí mismo, representado por el extrañamiento en la figuración de un hombre divino. La era moderna, en la cual *la humanidad nuevamente está en capacidad de tener ideas* y en la que *el hombre vuelve a tener respeto por sí mismo*. En esta era el hombre se coloca en la condición de superar la era de la servidumbre con el reconocimiento de su propia naturaleza, como resultado de su propia labor.

De nuevo, la filosofía reflexiva es identificada con la positividad religiosa. La una y la otra invierten y fijan la acción política. La una y la otra han enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio por el género humano y su incapacidad para nada bueno. Sólo la acción política, mediante un coherente programa de difusión de las ideas sobre cómo son las cosas, hace desaparecer la indolencia con la que la gente pasiva toma siempre las cosas. Si se piensa en el sentido de la *Sittlichkeit*, la una y la otra han terminado suprimiendo la autonomía moral del sujeto, porque el sujeto por el cual Hegel se interesa no es el individual sino el histórico, social y cultural. Y es justamente a partir de este principio como Hegel logra tomar consciente distancia del criticismo de Kant y de sus seguidores.

El objetivo del joven Hegel se centra, pues, en la renovación de la democracia de la *Polis*, en su libertad y grandeza. Pero no se trata de volver mecánicamente a las *Ciudades-Estado*, sino de recuperar, desde la condición presente cristiano-burguesa, el interés por lo general descubriendo la presencia del *nosotros*. Una tarea que Hegel sólo llegará a resolver y expresar concreta y definitivamente más tarde, en la *Fenomenología del espíritu*.

Por ahora, Hegel piensa que la reformulación de la *Polis*, como objetivo filosófico-político, requiere de una fundamentación de carácter histórico-reconstrutivo —pero ¡cuidado!: Hegel piensa en el recuerdo y no en la simple y abstracta *memoria*—, que se sustenta en el develamiento e interpretación de los movimientos culturales y sociales, así como en su decadencia, como consecuencia del fenómeno de la positividad. Como dice Lukács, se trata, por lo tanto, de la "búsqueda de las causas de su origen, para poder precisar la perspectiva de su hundimiento"²³.

La reapropiación de las llamadas *virtudes públicas* respecto de la *multitud*, es en consecuencia una labor meticulosa, que se propone *superar conservando* las

²³ G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1978, p. 49.

representaciones religiosas, con el firme convencimiento de que el actual sistema de la religión tenga una propia, verdadera y autónoma dignidad, lo cual sólo es posible dentro de una confluencia orgánica y necesaria de religión, moralidad y política, a fin de elevarse de la abstracción individual —los mezquinos intereses propios— a la totalidad ética, otra vez, comprendida como *Volksgeist*, espíritu del pueblo —como apunta Haering— por medio del cual "la verdadera humanidad llega a afirmarse en su singularidad."²⁴

En carta a Schelling, fechada el 16 de abril de 1795, Hegel resume al viejo compañero del *Stift* el resultado de sus estudios críticos, ya por entonces más elaborados y mejor estructurados, en virtud de su reiterativo hilvanamiento del texto de la *Positividad*. En ella, Hegel, reconociendo los indiscutibles méritos alcanzados por la filosofía de Kant, señala que "del sistema kantiano y de su último perfeccionamiento espero una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados universalmente y ser aplicados a todo el saber anterior". Y, más adelante, le anuncia al amigo el desarrollo de sus investigaciones hasta entonces:

Al estudiar los postulados de la razón práctica, había tenido un presentimiento [...] Las consecuencias [...] asombrarán a ciertos señores. Va a dar vértigo esta suprema cumbre de toda la filosofía, que eleva de tal forma al hombre [...] En mi opinión, no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma [...] Prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esta dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos.

Siguiendo a Kant, pero radicalizando sus *postulados*, reelaborando *universalmente* a fin de ser *aplicado a todo saber anterior*. En el núcleo de su *presentimiento*, se iba configurando el diseño general de una relación crítica de la reflexión del entendimiento que hacía de Kant el último gran representante del fenómeno de la positividad. Recuperar el importante desarrollo hecho por Kant respecto a la libre subjetividad, pero involucrándolo con la acción y el desarrollo de la historia y de la cultura de los hombre —y, por ende, con la positividad de la religión defendida por Storr—, al punto de sorprender las relaciones, las rupturas, la continuidad de su hacer en medio del casi siempre trágico periplo

²⁴ Thomas Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, vol. I, Aalen, 1963, pp. 62-3.

dado por los hombres, a fin de determinar las diversas formas que convierten a la libertad en la *sustancia primera*, esencial, de sus vidas: en esto consiste la tarea que el joven Hegel apenas comienza a desarrollar.

Pero en todo caso, por encima de la fe y la reflexión, del creer y del conocer, en aquella carta a Schelling, Hegel, por primera vez, manifestaba lo que de hecho terminaría siendo el tema fundamental de toda su elaboración filosófica, a saber: el problema de la alienación, de su constante aparición histórica y de su necesaria e igualmente continua superación dialéctica. Desde Kant y —después de todo parece justo reconocerlo— gracias al meticuloso y, más bien, quisquilloso señor Storr, el joven Hegel llegaría a profundizar de un modo inmanente en aquellas posiciones aparentemente irreconciliables, al punto de identificarlas y exigir, no sin sentido enfático, su definitiva superación.