



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALALA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN HUMANIDADES

**TRAS LA ESTELA DE HEGEL:
ILUSTRACIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD EN
LOS ESCRITOS DE JUVENTUD (1785-1796)**

2183800699

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN HUMANIDADES
PRESENTA LIC. ROBERTO SÁNCHEZ SANTILLÁN**

DIRECTOR

DR. JOSÉ FRANCISCO PIÑÓN GAYTÁN

IZTAPALAPA, CIUDAD DE MÉXICO, 04 DE DICIEMBRE 2020

Agradecimientos

A mis padres, Petra y Jesús, porque sin ellos absolutamente nada de esto sería posible. Porque con su amor, cariño, ejemplo y guía dejaron impresos en mi los principios éticos que me ayudaron a madurar y a darme cuenta —desde mucho antes de que Hegel se cruzara mi camino— de que no estamos condenados a la indiferencia y la pasividad. Porque ellos fueron los primeros en enseñarme que el amor es praxis constante, ahora y para siempre son espíritu en mí. Los amo con todo mi corazón.

A mis hermanos Mario, Reveca, Samuel y Elvira, porque sin su amor y apoyo, pese a los desencuentros y las incomprendiones, jamás hubiera logrado llegar hasta donde estoy. Porque sin sus palabras de aliento, su orientación y su respaldo —que muchas veces supuso privaciones para ellos mismos— jamás hubiera conseguido llegar hasta aquí. Este logro es también de ustedes, con todo mi amor.

A Francisco Piñón y Elisa Mora, porque a lo largo de estos años de formación me han acompañado y apoyado como unos segundos padres. Porque nunca podre terminar de agradecerles todo lo que han hecho por mí, pero sobre todo por la amistad que me han ofrecido en todo momento. ¡Gracias!

A Ezequiel Piña, Marco Udave, Rossana Guillen, Pedro Pérez, Joel Lizárraga, Carina Aguilar, Jorge Alberto Martinez, Juan Manuel Gonzalez, Joselyn López, Guillermo García y Armando Checa. Por los lazos que nos unen, por los días y las noches que hemos pasado juntos al calor de la música y la charla. Porque su amistad me ha brindado no sólo a las y los mejores compañeros de vida, sino también la oportunidad de aprender de ustedes. ¡Gracias, amigos!

A Luz, por acompañarme con su cariño y honestidad durante estos últimos años y ofrecerme un espacio donde poder hablar con el corazón abierto.

A las alumnas y alumnos que he conocido a lo largo de mi carrera como docente. Porque fue gracias a ellos que descubrí mi vocación por la enseñanza.

A Matías y Ximena, dos pequeños que alegraron mi vida infinitamente con sus juegos y risas. ¡Siempre los amare!

Índice

Introducción	5
Capítulo 1	
Primeros perfiles del pensamiento hegeliano: Tras las huellas de la ilustración.	10
1.1 ¿Partir de la Ilustración?.....	12
1.2 En torno al concepto de ilustración	18
1.3 ¿Hegel Ilustrado?.....	21
1.4 Revolución moral y fractura social	22
1.5 El perfil de la Ilustración alemana.....	29
Capítulo 2	
Para una Crítica de la religión: el proyecto de Tubinga	33
2.1 Tubinga y el proyecto de la <i>Volksreligion</i>	35
2.2 Naturaleza y dificultad de los textos	39
2.3 Religión: Teoría y Praxis.....	42
2.4 Razón y sensibilidad.....	45
2.5 Kant: Razón práctica y moral.....	49
2.6 Religión Objetiva-Religión subjetiva.....	55
2.7 La crítica a la cristiandad	62
2.8 El programa de la <i>Volksreligion</i>	67
Capítulo 3	
Una nueva transición: Jesús y la positividad de la religión cristiana	77
3.1 El contexto.....	78
3.2 Claves del concepto de positividad	81
3.3 Al rescate de la moralidad: el evangelio kantiano de Jesús	84
3.4 El origen de la positividad.....	89
3.5 Estado e Iglesia: la problemática política de la modernidad.....	92
Conclusión.....	98
Bibliografía.....	101

Abreviaturas

GW *Gesammelte werke in verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft; herausgegeben von der Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner, Hamburg, 1968 y ss.* Se citan mediante la abreviatura GW, indicando el volumen de la obra en número romano y la pagina en arábigos. A continuación, separada por una barra diagonal, se incluye la referencia correspondiente a la edición española consultada como se ilustra a continuación: **PdG, GW IX, 300/F, 304.**

W *Werke in zwanzig Bänden un Register. Redaktion, Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Shurkamp, Frankfurt am Main, 1969 y ss.* Se cita mediante la abreviatura W, indicando el volumen de la obra en número romano y la pagina en arábigos. A continuación, separada por una barra diagonal, se incluyen la referencia correspondiente a la edición española consultada como se ilustra a continuación: **PdR, W, VII, 78/FD, 65.**

Br *Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1952.*

JH *El joven Hegel. Ensayos y Esbozos.*

F *Fenomenología del Espíritu.*

PdG *Phänomenologie des geistes*

PdR *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*

Enz *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*

FD *Principios de la Filosofía del Derecho*

FH *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*

TF *Tübinger Fragment*

DLJ *Das Leben Jesu*

DP *Die Positivität der christlichen Religion*

KrV *Kritik der reinen Vernunft*

GM *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

KpV *Kritik der praktischen Vernunft*

Rel *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*

Introducción

Penetrar en el espíritu del pensamiento filosófico alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX —ubicado bajo la no siempre afortunada etiqueta de «idealismo»— requiere comprender la urgente necesidad de los pensadores adscritos a esta tradición por conducir el conocimiento hacia una forma sistemática. Cuestión que aparece formulada prácticamente en todos los filósofos «idealistas» —desde Reinhold hasta el propio Hegel— a partir de una profunda reflexión sobre la naturaleza del conocimiento junto al método adecuado para consolidar su estatus científico (Cfr. Sandkühler, 2005: 8).

En este contexto, el referente filosófico inmediato del «espíritu de sistema» idealista, así como su inspiración más marcada, se halla en la obra de Immanuel Kant. De acuerdo con el filósofo de Königsberg, una de las competencias de la labor crítica —entendida como propedéutica a la construcción de la ciencia— es la de trazar un orden sistemático para todos los principios *a priori* del conocimiento, partiendo de la Idea (*Idee*) de su completa unidad e interconexión según leyes necesarias que obedecen a un fin común (Cfr. KrV, A 645/B 673)¹. Esto significa que la razón debe ser capaz de elaborar una estructura racional en la que todos sus principios se encuentren organizados, produciendo un modelo de ciencia general que sirva como marco de referencia al evaluar el carácter científico de toda ciencia particular.

Desde este horizonte, la filosofía queda esbozada como la Idea de una ciencia posible, nunca acabada de manera definitiva², cuyos objetos de estudio centrales son la naturaleza y la libertad. La primera desarrollada sistemáticamente como «Metafísica de la Naturaleza» y la segunda como «Metafísica de las Costumbres». Comprendiendo ambas como la exposición ordenada de todos los principios racionales puros teóricos y prácticos (Cfr. KrV, A 841/B 869).

Tras la ruta kantiana, la tradición posterior tomará posición y perspectiva respecto a los alcances del proyecto crítico, junto a su efectividad para garantizar a la filosofía el estatus de

¹ Citamos las obras de Kant según la edición crítica de las *Gesammelte Werke* bajo el siguiente criterio: Título de la obra en alemán abreviado, seguido del tomo correspondiente en número romano, la indicación A o B cuando sea el caso (p. e. en la *Crítica de la razón pura*) y la página correspondiente en número arábigo.

² “El sistema de todo el conocimiento filosófico es la filosofía. Se la debe tomar objetivamente, si se entiende por ella el modelo para la evaluación de todos los ensayos de filosofar, la cual ha de servir para evaluar toda filosofía subjetiva, cuyo edificio es, con frecuencia, tan múltiple y cambiante. De ese modo, la filosofía es una mera Idea de una ciencia posible, que no está dada en ninguna parte *in concreto*, a la cuál, empero, uno procura aproximarse por varios caminos. [...] (KrV, A 838/B, 866)”.

Ciencia. Hegel, desde luego, no permanecerá ajeno a tal empresa, llegando a formular su más grande ambición sistemática en los siguientes términos: “La verdadera figura en la que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber efectivamente real [wirkliches Wissen]— es esto lo que yo me propongo. [...] (PdG, GW, IX, 13)”³. Tarea a la que quedan consolidadas las obras posteriores a la *Fenomenología del espíritu*, introducción y primera parte del sistema cuya exposición compendiada —más no definitiva— se encuentra en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (Cfr. Jaeschke, 1998: 13-14).

No obstante, pese a lo que una aproximación inmediata podría sugerir, la emergencia del sistema como una preocupación central dentro de la obra de Hegel no es algo gratuito, sino el resultado de una ardua transición efectuada en los años previos a la *Fenomenología del espíritu*. Concretamente durante el periodo que discurre desde 1785 hasta 1807, etapa en la que nuestro filósofo no sólo se confrontara con Kant y sus herederos, sino también con las distintas aristas emergidas del ambiente intelectual de la ilustración. El mejor testimonio del que podemos disponer respecto a esta transición es el que el propio Hegel nos proporciona en una carta fechada el 2 de noviembre de 1800, dirigida a su viejo amigo Schelling, y que hoy en día se ha vuelto celebre entre los estudiosos. En ella leemos: “[...] Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia [wissenschaft], y el ideal juvenil debió tomar la forma de la reflexión [Reflexionsform] convirtiéndose en sistema. [...] (Br, I, 59/JH, 489)”⁴.

Como puede apreciarse, Hegel no tiene reparo en reconocer que los problemas especulativos tocantes a la naturaleza del conocimiento y su articulación sistemática brillan por su ausencia dentro de las reflexiones más tempranas que produjo. Las cuales se centraban en problemas de carácter moral, religioso y cultural que el joven Hegel heredó del horizonte intelectual del humanismo, la ilustración —tanto francesa e inglesa como alemana—, el *Sturm und Drang* y la filosofía popular (Cfr. Ripalda, 2016: 45).

³ Citamos las obras de Hegel según la edición crítica de las *Gesammelte Werke* bajo el siguiente criterio: título de la obra en alemán abreviado, seguido del volumen correspondiente en número romano y el número de la página referida en arábigo.

⁴ Citamos las *Briefe von und and Hegel* según la edición de Johannes Hoffmeister publicada por la editorial Felix Meiner bajo el siguiente criterio: título abreviado (Br), volumen correspondiente en número romano y el número de la página referida en arábigo.

Esta última, celebre en tierras germánicas como un movimiento análogo al de los *philosophes* franceses, se orientó hacia la práctica bajo la premisa de que la ilustración consiste en la educación general del público, su liberación de la ignorancia y el cultivo de la razón (Beiser, 1987: 165). Horizonte que a través de Christian Garve penetró en la formación del joven Hegel durante sus años de bachiller en Stuttgart —sin ser desde luego su única referencia— llevándolo a interesarse por problemas político-morales que lo acompañaron como centro de gravedad durante sus años de seminario en Tubinga y su labor como preceptor en Berna (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 75). Y que hallaron resonancia todavía a finales de Frankfurt en la continuación inmediata de la carta que citamos, aunque ahora orientados hacia la construcción de un proyecto sistemático: “[...] Ahora, mientras aun me afano en ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres. [...] (Br, Op. Cit. 59)”.

Hegel nos plantea que el interés por intervenir activamente en la vida de los seres humanos, ese “ideal de juventud” que heredó de la filosofía popular en su etapa más temprana, no se desvaneció con el pasar de los años. Por el contrario, se encuentra más vivo que nunca, sólo que a partir de 1800 nuestro filósofo es consciente de que ese “ideal” debe ser conducido hacia la forma del sistema, si es que pretende cumplir su objetivo central: colaborar activamente en la construcción de una nación alemana unificada. Unificación que no sólo se plantea en el ámbito de la estructura política, como la construcción de un aparato estatal y la institución de una constitución, sino también en el terreno de la cultura, la religión, la moral y la ciencia (Cfr. Duque, 1998: 18 y ss).

Dicho de otro modo, al trasladarse hacia un discurso de perfil especulativo, Hegel no abandona las inquietudes morales, sociales y políticas que los acompañaron como eje rector de toda su actividad intelectual hasta finales del año 1800, solo las encuadra desde un enfoque que ahora es consciente de la necesidad de ofrecerles un sustento epistemológico sólido y un orden definido sistemáticamente. En este sentido, comprender la gran transición operada dentro del pensamiento hegeliano entre los años 1785 a 1807, significa algo más que recopilar datos cronológicos sobre la vida de nuestro filósofo. Situarnos dentro de las transformaciones que se dan a lo largo de estos años, implica emprender un recorrido a través de la peculiar genealogía del pensamiento hegeliano, reconstruir aquellas relaciones históricas que resultaron más significativas para el desarrollo del sistema —destino insospechado de la ruta en su momento— junto a los motivos originarios que dieron pie al despliegue gradual del proyecto. Pero, sobre todo, implica comprender

aquellas oposiciones que la historia europea colocó frente a la generación intelectual del siglo XVIII, como resultado de la transición desde el mundo antiguo y medieval hacia la modernidad, y a las que el propio Hegel enfrentó.

El presente trabajo se plantea como una introducción histórico-filosófica a los escritos de juventud hegelianos de los periodos de Stuttgart, Tubinga y Berna. Nuestra intención fundamental ha sido colocar al filósofo Hegel dentro de su propio devenir, sondeando los contextos culturales que contribuyeron a moldear ese “ideal de juventud” referido en la carta de 1800. Para esto, nos hemos planteado tres ejes rectores que guiarán la exposición: 1) la recepción de la ilustración por parte de Hegel en sus escritos tempranos; 2) la crítica a la cultura cristiana del siglo XVIII; 3) la necesidad de hallar una solución a la ausencia de unidad nacional en Alemania durante ese periodo.

Siguiendo esta idea, nuestro primer capítulo plantea las bases requeridas para una interpretación global del periodo de juventud, trazando el perfil del ambiente intelectual donde germinan los escritos hegelianos más tempranos, compuestos fundamentalmente de anotaciones de estudio, extractos de obras de la época y tres trabajos escolares. Más allá de intentar hallar el hilo negro de la exégesis hegeliana, lo que hemos intentado es construir una ventana hacia el pasado, ofreciendo los márgenes necesarios para contextualizar el discurso de estos años, señalando las deudas que el joven Hegel contrae con la Ilustración y el *Sturm und Drang*.

En el segundo capítulo, hemos desarrollado una exposición de lo que podemos llamar “el primer programa hegeliano”, a través de un desglose del texto más importante de la producción temprana: el *Fragmento de Tubinga* de 1793. En este manuscrito, complicado de abordar por su carácter fragmentario, podemos hallar un primer itinerario, más práctico que filosófico, pero que presagia posturas que habrán de manifestarse incluso en los textos sistemáticos. Nuestro objetivo específico es destacar el perfil y los alcances del ideal rector que Hegel plantea en este escrito: la religión del pueblo o *Volksreligion*. Mismo que no se encuentra alejado de los contextos que hemos detallado en el primer apartado del trabajo.

Finalmente, el tercer capítulo cierra con un análisis de los textos del periodo de Berna que corresponden a *La positividad de la religión cristiana*. La intención de este cierre es detallar la forma en que el joven Hegel comienza a vislumbrar el continente de lo histórico como una vía para resolver los problemas que plantean su crítica a la cultura cristiana y al despotismo de la época.

De este modo, el trabajo debe comprenderse como un esfuerzo por ofrecer las claves de lectura y los contextos indispensables para adentrarse de la manera más rigurosa posible en la investigación de un tema tan apasionante como complicado. Para ello, hemos tratado de consultar los textos de Hegel en su lengua original, cada vez que nos ha sido posible hacerlo, para corroborar el empleo de un término o contrastar con las traducciones disponibles. Afortunadamente pude disponer de la mayoría de los textos de Hegel en la edición de las Werke, preparada por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, publicada por la editorial Shurkamp, material imprescindible para cualquier trabajo en esta materia. Así mismo, la biblioteca Immanuel Kant, que constituye un esfuerzo en conjunto de la UAM, la UNAM y el FCE fue una herramienta que ayudo a librar varios problemas en términos de referencias académicas.

Finalmente, no me resta sino agradecer al Dr. Francisco Piñón por las facilidades prestadas para el desarrollo de esta empresa que, sin duda, no hubiera logrado completarse sin su apoyo eficaz y decidido, no sólo en términos académicos sino también morales. Igualmente deseo extender un agradecimiento al Mtro. Jorge Alberto Martínez Juárez, con quien me encontré dialogando sobre Hegel en múltiples ocasiones, lo que me permitió orientar mis lecturas de modo sistemático gracias a sus comentarios. Muchas de las mejores partes del texto surgieron gracias a las sugerencias, comentarios e intervenciones de estas dos personas, mientras que los errores que habitan en él son totalmente responsabilidad mía.

Ecatepec de Morelos, octubre, 2020

Capítulo 1

Primeros perfiles del pensamiento hegeliano: Tras las huellas de la ilustración.

Sentido de la cuestión

Difícilmente se puede negar que la ilustración ha constituido uno de los episodios más relevantes dentro de la historia cultural, política y social de la civilización occidental; circunstancia que no la ha privado de ser, al mismo tiempo, uno de los periodos más enigmáticos de la historia del pensamiento en virtud de su naturaleza plural. El perfil heterogéneo que podemos hallar dentro de algunos de los textos que usualmente calificamos como representativos del “siglo de las luces” nos sirve para ejemplificar este punto a la perfección. En 1751 aparece publicada la primera edición de la *Enciclopedia* gracias a la colaboración de Diderot y D’Alembert, un año antes había aparecido el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* de Rousseau mientras que, en 1784, se publica el artículo de Kant *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* Todos y cada uno de estos escritos resultan distinguibles en términos de estilo y objetivo, no obstante, también poseen una característica compartida al ser catalogados como “ilustrados” en virtud de su convergencia temporal; aún el de Rousseau, que no teme exponer las contradicciones que acompañan a las luces de la razón a través de una aguda crítica a la cultura de la época.

La convergencia temporal de estos textos y autores a lo largo del siglo XVIII, sin embargo, no constituye un criterio suficiente para definir una respuesta satisfactoria a la interrogante sobre el ser de la Ilustración. Después de todo, la pluralidad de posiciones que se construyen a lo largo de la época vuelve imposible, o por lo menos problemático, hablar de la Ilustración como si fuese una especie de marca de nacimiento; es decir, como si el hecho de haber emergido durante el siglo XVIII bastara para convertir automáticamente a toda posición en ilustrada. Dentro de este horizonte conviene plantearse de nuevo las siguientes cuestiones: ¿Qué es la ilustración? ¿Una época que, tan pronto como vio la luz, envejeció y murió? ¿Una etiqueta propia de los manuales de historia, cuyo alcance no va más allá del papel? ¿Una herencia espiritual que, todavía hoy, puede despertar contenidos vivos y ofrecer alguna orientación crítica al mundo contemporáneo? (Cfr. Rühle, 1997: 5).

Despejar estas incógnitas no es una tarea sencilla debido al ya mencionado “perfil heterogéneo” de la ilustración, que impide toda posibilidad de brindar una respuesta unívoca de

corte cuasi lexicográfico.⁵ Por otra parte, esta serie de interrogantes resultan pertinentes para nuestro trabajo en la medida en que orbitan alrededor de una pregunta más específica, pero no por ello menos compleja de atender: ¿cómo encaja el pensamiento del joven Hegel dentro del cuadro de la época ilustrada? Responder a esta incógnita implica reparar en que entendemos por Ilustración y, de forma paralela, como fue que el joven Hegel recibió su influencia durante sus primeros años de formación intelectual. Para esto nos proponemos realizar un análisis del concepto de “ilustración” en algunos de los textos producidos por Hegel entre 1785 y 1788, para después conectar esta noción con el ambiente cultural de la ilustración alemana. Movimiento que pese a

⁵ Desde el punto de vista historiográfico, es factible identificar por lo menos cuatro modelos que pretenden acotar la ilustración como fenómeno histórico (Cfr. Israel, 2017:10). Tales modelos son:

I) Modelo francés: Esta aproximación considera a la ilustración como un producto netamente francés, explicando los movimientos paralelos desarrollados en otras latitudes como resultado de la expansión de las ideas de Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Diderot, etc.

II) Modelo anglosajón: La aproximación anglosajona, por su parte, considera a la ilustración como una consecuencia de los cambios operados en el horizonte intelectual europeo a partir de la ciencia de Newton y la epistemología de Locke.

III) Modelo de constelación: Para este modelo no es factible hablar de una sola ilustración, sino de una constelación de múltiples ilustraciones que interactúan mutuamente sin confundirse entre sí, ya que cada ilustración posee diferencias notables y matices específicos respecto a las otras, que se explican acudiendo al contexto religioso, político y social en que emergen.

IV) Modelo radical-moderado: Para este modelo la ilustración constituye un único movimiento cultural desarrollado entre los siglos XVII y XVIII, articulado a partir de un núcleo común de problemas a los cuales ofrece respuestas que varían según su radicalidad o moderación respecto a tópicos como la religión o el Estado.

Esto aumenta la complejidad del tema al presentarnos posturas encontradas respecto a la naturaleza histórica de la ilustración. No es la intención de quien escribe estas líneas ofrecer un análisis exhaustivo de los cuatro modelos presentados, sino únicamente llamar la atención sobre las dificultades intrínsecas a cualquier postura que intente definir en términos simplistas la Ilustración. No obstante, vale la pena señalar un problema propio de los dos primeros modelos. Tanto el modelo francés como el anglosajón apuntan hacia una conclusión similar, al concebir a la ilustración como un producto cuasi exclusivo —por lo menos en cuanto a sus orígenes— de dos naciones. Esto implica que la ilustración no es otra cosa que el desarrollo de los principios científicos y filosóficos planteados por Newton, Locke, Hume, Voltaire, Diderot, Lavoisier, etc. Desde esta postura, cualquier movimiento intelectual desarrollado fuera de los límites del mundo anglo-francés —como la propia ilustración alemana— sería necesariamente un reflejo más o menos deslavado de la imagen original. Por otro lado, ambas aproximaciones parecen sugerir un divorcio entre la ilustración, como un producto original del siglo XVIII, y la tradición intelectual de los siglos pasados, convirtiéndola en un bloque histórico autocontenido que no guarda continuidad alguna con el pasado de la civilización europea. Esta conclusión resulta difícil de sostener, ya que en términos históricos la ilustración nunca estuvo atada a límites culturales y geográficos tan estrechos. Su fuerza motriz fundamental —parafraseando a Cassirer— proviene en realidad de la herencia política e intelectual de otras épocas y latitudes; del renacimiento, la escolástica, el humanismo medieval y la tradición grecolatina, encontrándose muy lejos de ser un fenómeno que se construye a sí mismo. De modo que la ilustración no ha hecho sino recoger, ordenar y desarrollar el legado intelectual que los siglos anteriores le han proporcionado, más que hacer valer motivos completamente originales (Cfr. Cassirer, 1972: 10). Esto, sin embargo, no debe ser pretexto para concluir de manera apresurada que la ilustración —y la modernidad en general— constituyen nada menos que una escueta extensión del pasado. Pese a todas las deudas que contrae con la cultura antigua y medieval, el siglo XVIII se manifiesta inevitablemente como una época distinta, que va transitando hacia un nuevo horizonte histórico tal como el propio Hegel advierte en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (Cfr. PdG, GW, IX, 14/F, 10). De ahí que la Ilustración se presente desde un perfil ambivalente, como una época que sintetiza el pasado de la civilización y como el umbral hacia algo nuevo, cuya forma se advierte, pero no se conoce todavía a cabalidad (Cfr. Todorov, 2006: 9 y ss).

coincidir temáticamente con las vertientes francesa e inglesa posee un perfil propio que dota a sus representantes de cierta especificidad, por lo menos en cuanto a sus enfoques metodológicos y los objetivos que persiguen. El propósito central de este capítulo radica en proporcionar las coordenadas históricas y culturales necesarias para una contextualización adecuada de los textos del joven Hegel, así como del proyecto que se va construyendo en ellos a lo largo de la última década del siglo XVIII.

1.1 ¿Partir de la ilustración?

De manera completamente legítima podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿por qué debemos considerar como el punto de partida de nuestra investigación la existencia de un nexo entre el pensamiento juvenil de Hegel y el ambiente intelectual de la ilustración? Para responder a esta interrogante, lo primero que debemos considerar es la existencia de un paralelo sincrónico entre el desarrollo de la cultura ilustrada y los primeros años de la vida de Hegel. Wilhelm Dilthey, en los albores del siglo XX, lo considero de esta manera al subrayar lo familiarizado que el joven Hegel se encontraba con la literatura “ilustrada” de la época, especialmente durante el periodo de 1770 a 1788 (Cfr. Dilthey, 1944: 12). Momento que corresponde en la vida de Hegel con la primera educación recibida en casa, donde aprende las primeras declinaciones del latín para después —a partir de 1777— iniciar su formación escolar en el *Gymnasium* de Stuttgart (Cfr. Harris, 1972: 2-4; Kaufmann, 1972: 30). Respecto a las referencias literarias que podemos localizar en este periodo, de acuerdo con el propio Dilthey, resalta la presencia del filósofo popular Christian Garve, G. E. Lessing —autor de cabecera del joven Hegel—, M. Mendelssohn y los *Journal* de la época como la *Berlinischen Monatsschrift* y la *Allgemeine deutsche Bibliothek* (Cfr. Dilthey, *Ibid.*). Los *Journal*, en particular, representaron en su momento lo mejor del enciclopedismo berlinés cuya misión consistía en llevar al público general artículos de crítica literaria, epigramas y traducciones de luminarias de la época como Hume, Locke, Voltaire, Rousseau, etc. (Cfr. Beiser, 1987: 166; Ripalda, 2016: 46). Lo que facilitó a toda una generación de intelectuales —Hegel incluido— el acceso a los debates de crítica cultural en que se hallaba sumergida la época.

Tomando en cuenta esta serie de apuntes biográficos resultaría sencillo suponer —como el propio Lukács lo ha hecho— que el punto de partida indispensable para emprender el estudio no sólo del joven Hegel, sino de todas las figuras relevantes de la Alemania dieciochesca, radica en el

horizonte intelectual inaugurado por la ilustración (Cfr. Lukács, 1972: 35).⁶ Tesis que puede sustentarse en la ya señalada presencia de productos literarios clasificados como ilustrados dentro de las referencias iniciales de nuestro filósofo en su etapa temprana; y cuya consecuencia lógica sería que el «idealismo alemán», bajo ningún motivo, puede ser considerado como un fenómeno originario de la cultura alemana o una aberración anti-ilustrada (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 14).

Desafortunadamente, la suposición de un Hegel cercano a la ilustración durante sus primeros años de formación —al menos como se plantea hasta aquí— resulta por lo menos problemática debido al carácter general con el que se afirma. Desde esta perspectiva, pareciera que la ilustración puede ser reducida a nada menos que una etiqueta histórica que designa una época con límites bien definidos y contenidos homogéneos, en virtud de un criterio cronológico que califica como “ilustrada” a cualquier postura emergida a lo largo del siglo XVIII. Lo que implica ignorar dos rasgos sustanciales para una comprensión adecuada de la ilustración —como un proyecto global— y una contextualización precisa de los escritos de juventud hegelianos:

- a) Un sondeo, por lo menos general, de la forma en que el joven Hegel entiende a la ilustración dentro de sus textos tempranos.

⁶ Conviene notar que la intención de Lukács, al abordar el pensamiento juvenil de Hegel, consiste en demostrar la importancia que temas económicos desempeñaron en el desarrollo de la “dialéctica hegeliana”. Objetivo que condujo al intelectual húngaro a desestimar como “rígida y absurdamente violenta” a toda postura que buscará divorciar el pensamiento hegeliano del horizonte intelectual de la ilustración, ya que esta escisión convertía a Hegel en un representante de la reacción feudal contra la Revolución Francesa al mismo tiempo que anulaba toda continuidad intelectual con Marx. Esto último implicaba una consecuencia ideológica que, de acuerdo con el propio Lukács, merecía ser criticada: “[...] La definición del socialismo se determina en todas las ciencias sociales por la característica de “novedad absoluta” respecto de todas las formaciones anteriores; el descubrimiento de precedentes históricos y de correspondencias temáticas objetivas se consideraba, por tanto, objetivismo, violación del “partidismo” staliniano. Como consecuencia de todo ello —y a diferencia de lo que ocurría con Marx, Engels y Lenin— no se admitía ya entre Hegel y Marx más que una contraposición excluyente”. (Lukács, 1972: 9-10). En consecuencia, todo intento por demostrar una continuidad entre Marx, Hegel y la Ilustración resultaba extremadamente peligroso para la ideología stalinista al poner en tela de juicio la presunta “novedad” del socialismo real. Partir de la ilustración para analizar el desarrollo intelectual de Hegel posee, al menos desde este enfoque, poderosas connotaciones críticas, científicas y políticas al tratar de dar un cuadro mucho más preciso del desarrollo intelectual de la filosofía hegeliana y sus correspondencias temáticas con Marx. Paralelamente, al acentuar la presencia de temas económico-políticos en el desarrollo del pensamiento hegeliano, Lukács trata de refutar el procedimiento metodológico de los “historiadores burgueses” de la filosofía (entre ellos Dilthey) a quienes acusa de caer en una deformación idealista por considerar que la historia de la filosofía no es sino el desarrollo inmanente de las ideas, al margen del desarrollo de fuerzas productivas y la lucha de clases (Cfr. Lukács, 1968: 3 y ss). Desde esta perspectiva resulta factible comprender los motivos del planteamiento presentado por Lukács, lo que no quiere decir que debemos renunciar a una evaluación crítica de las premisas y argumentos histórico-filosóficos que presenta, ya que estos contienen diversas imprecisiones que delatan su compromiso ideológico con una agenda marxista-leninista que, desafortunadamente, lo lleva a incurrir en deformaciones del argumento hegeliano de juventud.

b) Una acotación del perfil específico que la ilustración adoptó en tierras germánicas.

Si nuestra labor pretende dar seguimiento a la estela de los primeros textos hegelianos, resulta indispensable puntualizar ambos aspectos comenzando por la forma en que el joven Hegel entiende la ilustración durante sus primeros años. Tarea para la que disponemos de un amplio material de análisis en los extractos, apuntes y ensayos que nuestro filósofo redactó durante su época en el *Gymnasium*, de entre los cuales deseo adoptar como referencia inicial las siguientes líneas, escritas entre marzo y abril de 1786, procedentes del diario de estudio que Hegel produjo durante esa época:

[...] Hablo aquí de ilustración a través de las ciencias y las artes. Una que, por lo tanto, se halla confinada a los estamentos cultos. Trazar los contornos para una ilustración del hombre común no es, por un lado, una tarea sencilla incluso para las personas más instruidas y, por el otro, mucho más difícil para mí ya que no he estudiado historia a fondo en su conjunto filosófico. De todos modos, creo que la ilustración del hombre común siempre ha estado gobernada por la religión de su tiempo. [...] (Hegel citado en Harris, Op. Cit. 17-18).⁷

Diversos son los puntos que se hallan enunciados en el texto, pero sin duda el centro de gravedad recae en el problema de la ilustración popular o *Volksaufklärung*, un tópico recurrente en la época cuyo objetivo central radica en delinear las pautas necesarias para educar a los individuos ubicados en las clases sociales populares de los territorios alemanes (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 81). De acuerdo con lo planteado en el texto, Hegel distingue dos sentidos fundamentales del término ilustración, aunque ciertamente no termina por explicarlos de manera exhaustiva. Por un lado, tenemos a la ilustración entendida como el proceso educativo de los individuos a través de las ciencias y las artes, que parecen constituir las herramientas necesarias para el cultivo de la razón y el buen gusto. No obstante, para Hegel, la ilustración comprendida en este sentido se encuentra sometida a límites demasiado estrechos ya que las bellas artes, el conocimiento científico y la educación más refinada resultan ser propiedad privada de una elite económica, política e intelectual. Sólo algunos individuos ubicados dentro de lo que Hegel llama “estamentos cultos” — es decir la burguesía y la aristocracia— son los que pueden gozar libremente de las formas más refinadas de la literatura, el teatro, la astronomía, la filosofía, etc., convirtiendo a la ilustración en carencia de muchos y privilegio de unos pocos.

⁷ La traducción del inglés es mía. Para una traducción alternativa de algunas líneas de este fragmento Cfr. Ripalda, Op. Cit. p. 80.

En este contexto, la pregunta que el joven Hegel se plantea es: ¿puede existir una ilustración de las clases populares —segundo sentido del término que Hegel identifica— cuando las herramientas para ello son propiedad privada de las clases acomodadas? Ante tal interrogante, la respuesta de nuestro filósofo parece ser negativa al reconocer que el proyecto de una ilustración popular constituye un problema de difícil resolución, al menos mientras el proceso educativo de los individuos continúe dominado por las formas de alta cultura, ajenas al entendimiento y sentir de las clases populares. De ahí que el joven Hegel sugiera, apenas como una intuición hacia el final del texto, la importancia histórica de la religión como el rasgo dominante en la formación de los sectores sociales que se encuentran por debajo de los estamentos acomodados.

Esta primera estimación relativa al valor pedagógico de la religión resultará bastante significativa para el desarrollo intelectual del joven Hegel, ya que le ofrecerá una primera orientación temática a sus reflexiones posteriores. Un ejemplo de ello lo podemos hallar en un breve ensayo escolar fechado el 10 de agosto de 1787 —un año después de la anotación en el diario de estudio a la que nos hemos referido— y cuyo título figura como *Acerca de la religión de griegos y romanos*. En este breve trabajo encontramos a un Hegel de 16 años tratando de subrayar la importancia capital de las nociones religiosas dentro del desarrollo histórico de las sociedades antiguas, como el medio ideal para conducir a un pueblo a trabajar por el bien común o, en su defecto, para volverlo dócil ante los dictados de la clase gobernante (Cfr. GW, I, 46/JH, 497).

Se puede advertir de manera inmediata que la presencia del tema religioso dentro del ensayo escolar plantea una continuidad clara con la apreciación de 1786 sobre el potencial pedagógico de la religión. No obstante, más allá de la pervivencia del tópico religioso en ambos textos —los cuales se encuentran relativamente cerca en términos cronológicos— lo que deseamos resaltar es que la distinción entre una ilustración propia de los estamentos cultos frente a otra propia de los estamentos populares se plantea en el contexto del ensayo como una distinción entre dos formas de religiosidad:

[...] En todos los pueblos la plebe le atribuye a la divinidad propiedades sensibles y humanas y cree en recompensas y castigos arbitrarios. Por lo demás estas creencias son la mejor barrera para sus pasiones; los fundamentos de la razón y de una religión más pura no son lo suficientemente eficaces.

Por el contrario, los escritos de los sabios de Grecia y sus discípulos nos muestran conceptos de la divinidad mucho más ilustrados y sublimes, sobre todo en lo que toca a los destinos humanos. Según su enseñanza la divinidad otorga a cada uno medios y fuerzas suficientes

para su felicidad y ha dispuesto la naturaleza de las cosas de modo que a base de sabiduría y bondad moral acceda a la felicidad [...] (GW, I, 47/JH, 498).

Hegel nos plantea un contraste bastante claro entre lo que podemos llamar una religión popular y una religión ilustrada, propia esta última de lo que en 1786 llamaba «estamentos cultos», aunque desde ahora se debe advertir que ambos conceptos no constituyen magnitudes opuestas. Para aclarar la relación que guardan ambas formas de religiosidad, es necesario tener presente que la tesis central del ensayo consiste en que el desarrollo de las nociones religiosas presentes en todos los pueblos ha seguido la misma progresión evolutiva. Progresión que parte de la construcción de la idea de divinidad a partir de los modelos de autoridad inmediatos con los que cuenta la humanidad en su entorno cotidiano: “En lo que toca a la religión los griegos y romanos han seguido el mismo camino de todas las naciones. [...] En su infancia, en el estado de naturaleza, se hacían la idea de un Dios omnipotente que todo lo gobierna a su libre albedrío. El modelo de esta imagen no era otro que sus soberanos, los padres y señores de las familias, que deciden arbitrariamente sobre la vida y la muerte de sus súbditos [...] (GW, I, 43/JH, 495)”. En consecuencia, Hegel sostiene que en su etapa más primitiva la humanidad interpretaba los males físicos y morales que enfrentaba como castigos divinos que requerían de sacrificios para ser aplacados (Cfr. GW, I, 44/JH, 496).⁸

Este, sin embargo, no sería el estadio perpetuo de la humanidad, sino que gracias al trabajo educativo surgirán “[...] individualidades de razón esclarecida, capaces de acceder a mejores conceptos de divinidad y de comunicárselos a otros. [...] (GW, I, 46/JH, 498)”. La cuestión radica en que estas “individualidades de razón esclarecida” no surgen de la nada, sino que se definen a partir de un distanciamiento respecto al carácter profundamente sensible de la religión popular, así como de su perspectiva sobre la relación que guardan los seres humanos con la divinidad. Mientras que en la religiosidad popular los fieles atribuyen a los dioses cualidades sensibles y humanas que los llevan a creer en la existencia de recompensas y castigos divinos, la religión ilustrada presenta

⁸ Debemos insistir en el hecho de que esta tesis se presenta dentro de los márgenes de un ensayo escolar de bachillerato, en el cual Hegel no se encontraba en condiciones para problematizar las ideas que plantea junto a los presupuestos que estas implican. Se puede señalar, por ejemplo, lo problemático que resulta afirmar de manera tan general que la religión de griegos y romanos ha seguido una progresión evolutiva idéntica a la del resto de las religiones, ya que esto supone un concepto de naturaleza humana y su desarrollo histórico que no termina por ser explicado dentro de las páginas del ensayo, sino que es dado por sentado. Más allá de una tesis que busque ser propositiva, debemos reconocer que en estas líneas el bachiller Hegel hace gala de sus lecturas de intelectuales de la época como J. A. Eberhard, J. G. H. Feder y Ch. E. Wünsch, de quienes heredará una visión lineal de la historia como progresión gradual hacia la ilustración de la razón que se hace patente dentro de la estructura del texto (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 141).

a la divinidad como un ser que no interfiere en el destino humano, salvo para procurarle los medios necesarios para alcanzar la felicidad a través del empleo de sus propias fuerzas. En consecuencia, la religión popular no constituye —al menos para el joven Hegel— un fenómeno irracional que deba ser superado, ya que reconoce en el carácter sensible de este cuerpo de creencias una barrera que permite moderar las pasiones humanas, cosa que la religión ilustrada no puede realizar o al menos no con la misma eficacia. Aunque no por ello debemos de asumir que la religión ilustrada constituya nada menos que un ejercicio ocioso propio de las elites culturales, ya que su auténtica función radicaría en esclarecer los aspectos oscuros y supersticiosos de la religión popular mediante el razonamiento (Cfr. Harris, Op. Cit. 34).

A partir de los planteamientos que nos ofrece el joven Hegel del periodo de Stuttgart, es factible apreciar como sus primeras reflexiones se encuentran inevitablemente situadas dentro del horizonte de una conciencia que se ha percatado de la existencia de una profunda fractura en la sociedad y la cultura de la época. El desgarramiento de la cultura ilustrada, convertida en propiedad privada de las clases altas burguesa y aristocrática y en un cumulo de principios extraños para la clase plebeya en vías de proletarización, constituirá el primer diagnóstico de la época emitido por Hegel. Posteriormente, este diagnóstico tendrá que reparar en la cuestión religiosa insinuando que el desgarramiento no posee solo una forma objetiva a través de la cultura, sino también subjetiva y antropológica a través de las posibles oposiciones entre la sensibilidad de la religión popular y la racionalidad de la religión ilustrada.

Años despues, tras haber recorrido un tramo de su vida en la facultad de Teología de Tubinga, el joven Hegel producirá una serie de esbozos y apuntes sobre el tema de la religión conocidos bajo el titulo *Fragmente über Volksreligion und Christentum*,⁹ en los que se desarrollan distinciones conceptuales que denotan una continuidad clara con el tema de los textos del periodo de Stuttgart. Ejemplo de ello nos lo brinda la diferencia establecida entre teología y religión, siendo la primera un intento por pensar a Dios a partir de categorías objetivas, mientras la segunda denota una relación subjetiva entre el ser humano y la divinidad expresada en sentimientos y acciones

⁹ El titulo proviene de Herman Nohl, primer editor de la obra de juventud, quien agrupó bajo esta denominación una serie de apuntes, esbozos e intentos de ensayo, de entre los cuales el más importante y al que hacemos referencia aquí, ha sido conocido entre los estudiosos como *Tübinger Fragment*. En lengua española el texto ha sido conocido bajo el nombre de *Fragmento de Tubinga* gracias a la traducción de María del Carmen Paredes publicada en *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. VII (1994), núm. 11, pp. 139-176, donde se incluye un estudio sobre el texto bastante esclarecedor. Adicionalmente se puede consultar una traducción alterna en la compilación de José María Ripalda *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 11-36.

(Cfr. GW, I, 90-91/JH, 17; Potępa, 2005: 283). De modo que el joven Hegel del periodo de Tubinga localiza la esencia de la religión en las disposiciones subjetivas que motivan al ser humano a actuar, y no en los conocimientos externos de orden objetivo: “Pertenece al concepto de la religión que no sea mera ciencia de Dios [...] ni un mero conocimiento histórico o alcanzado por deducción, sino que afecte al corazón; que influya en nuestros sentimientos y determine nuestra voluntad [...]” (Cfr. GW, I, 85/JH, 13). En otras palabras, Hegel ubica el rasgo sustancial de la religión en un aspecto de acceso común para los miembros de la comunidad, y no en las reflexiones especulativas sobre la naturaleza de Dios, su relación con el mundo, etc., tan familiares entre los teólogos, pero carentes de efectividad práctica entre el común de los individuos. De ahí que el gran proyecto de estos años gire en torno a “[...] plantearse como instituir en líneas generales una religión del pueblo, de modo que a) negativamente, de tan poca ocasión como sea posible al apego a la letra y los usos, y b) positivamente, lleve al pueblo a la religión de la razón, lo haga sensible a ella”. (GW, I, 100/JH, 25).

Lo interesante de estos textos, y el motivo concreto que nos ha llevado a adoptarlos como referencia inicial, es que en ellos se insinúa una perspectiva sobre la ilustración que, de primera mano, puede parecer escandalosa viniendo de parte de un joven bachiller que ha sido considerado como un ilustrado. Todo parece indicar que el joven Hegel reconoce que el programa educativo y moral de la ilustración, basado en el desarrollo de las ciencias y las artes, ha terminado por estancarse debido a los límites que la propia ilustración se ha impuesto al operar a través de medios que son privilegio inequívoco de las clases acomodadas. Pero ¿no es acaso este un juicio apresurado e históricamente incorrecto? ¿no es el siglo XVIII el periodo ilustrado por excelencia? ¿en qué sentido se puede decir que la ilustración se ha estancado como consecuencia de los límites que ella misma se impuso? Contestar a estas interrogantes no es sencillo, pero sin duda el primer aspecto que debemos considerar al tratar de ofrecer una respuesta, que al mismo tiempo nos permita poner en contexto el diagnóstico de Hegel, es la manera en que la ilustración se constituye como un movimiento cultural heterogéneo y plural, del cual Hegel recibirá ciertas influencias.

1.2 En torno al concepto de ilustración.

De acuerdo con R. Koselleck, antes de la segunda mitad del siglo XVIII es muy difícil hallar planteado el concepto de “ilustración de la razón” dentro de los objetivos programáticos de quienes reflexionan filosóficamente sobre la naturaleza del conocimiento. Cuando mucho, se puede aspirar

a hallar reflexiones que describen iluminaciones de la razón —inspiradas probablemente en Platón— como las que expuso Leibniz durante el siglo XVII.¹⁰ De modo que solo hasta las últimas dos décadas del siglo XVIII, el concepto de ilustración emerge como parte insustituible del léxico fundamental de la época, a partir de una controversia sobre su significado (Cfr. Koselleck, 2012: 201).

El punto de partida de la discusión se encuentra en un artículo publicado en el número III de la *Berlinischen Monatsschrift* del año 1783, donde el párroco alemán J. F. Zöllner añadía como nota al pie la siguiente cuestión: “¿Qué es ilustración? Esta pregunta, que es casi tan importante como ¿qué es la verdad? ¡debería ser contestada antes de que se comenzara a ilustrar! ¡Y todavía no he encontrado la respuesta en ningún sitio! (Zöllner, 2007: 8-9)”. Frente a la pregunta planteada por Zöllner, tanto I. Kant como M. Mendelssohn se empeñarían en ofrecer una respuesta pública, que aparecería en el número siguiente de la *Berlinischen Monatsschrift* del año 1784 bajo los títulos “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?” y “Acercas de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar?”.¹¹

Lejos de suponer la resolución de la polémica, las definiciones planteadas por Kant y Mendelssohn fueron polemizadas casi de inmediato por sus contemporáneos. Resaltando la figura de J. G. Hamann quien, en su carta de 1784 a Ch. J. Krauss, increpa la idea kantiana de la ilustración como tránsito histórico desde la heteronomía hacia la autonomía. Recordemos que, para Kant, la ilustración constituye el proceso a través del cual la humanidad va saliendo de un estado de “minoría de edad” auto culpable, en el que se encontraba sumergida debido a la ausencia de valor y decisión para servirse de su propio entendimiento sin la guía de un tutor externo (Cfr. Kant, AA VII, 35). En este contexto, el presupuesto necesario de toda ilustración radica en la libertad de hacer uso público de la razón, entendiendo por tal el empleo de la razón que a cada individuo le es legítimo realizar como docto que comparte sus opiniones ante el gran público. Lo que termina por

¹⁰ Tomemos como ejemplo el siguiente texto extraído del *Dialogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad* de 1679, donde Leibniz plantea a la razón como una fuerza similar a la luz que permite juzgar adecuadamente sobre todos los principios del conocimiento: “[...] si hubiera una balanza exactamente ajustada de los dos lados y cargada en ambas partes con dos globos iguales y del mismo material ¿no me concedería usted que permanecería en equilibrio cuando uno los colocara? [...] ¿Y de qué modo lo sabría usted, se lo suplico? ¿Necesita usted una experiencia para asegurarse de ello, o hay, más bien, una luz interior que nos obliga a aceptarlo totalmente? [...] (Leibniz, LH, I, 7)”.

¹¹ Durante su etapa de formación en el *Gymnasium* el joven Hegel se mantuvo al tanto, aunque de manera algo tardía, de esta discusión como lo prueba una transcripción anotada de algunos fragmentos del artículo de Mendelssohn dentro de sus apuntes del año 1787 (Cfr. Harris, Op. Cit. 19-20; Jaeschke, 2010: 2).

separar las funciones que el individuo cumple como intelectual, de aquellas que cumple como miembro de una comunidad civil, a cuyas instituciones políticas está obligado a guardar obediencia:

[...] En tanto que esta parte de la maquina es considerada como miembro de la totalidad del Estado e, incluso, de la sociedad cosmopolita y, al mismo tiempo, en calidad de docto que, mediante escritos, se dirige a un público usando verdaderamente su entendimiento, puede razonar, por supuesto, sin que por ello se vean afectados los asuntos en los que es utilizado, en parte, como miembro pasivo. [...] (Kant, AA VII, 37).

Kant supone que la presencia del Estado, instituido legítimamente, es la única garantía de paz y, por lo tanto, la condición necesaria para que los ciudadanos puedan hacer un uso público de su razón a través de la escritura, siempre y cuando no violen las funciones particulares que le corresponden a cada uno como miembro de la comunidad civil (Cfr. Kant, AA VII, 41).

Ante esta postura, Hamann reclama a Kant que una incapacidad, como la que el filósofo de Königsberg adjudica a los “menores de edad”, se encuentra muy lejos de ser auto culpable, ya que la culpa presupone una libre voluntad que ha errado en su juicio o en su obrar. Difícilmente se le puede reclamar la responsabilidad de su incapacidad para emplear el propio entendimiento a alguien a quien toda su vida se le ha estado dirigiendo. Por lo que Hamann cuestiona: “[...] ¿en qué consiste, pues, la incapacidad o culpa del acusado falsamente como menor de edad?, ¿en su propia pereza y cobardía? No, en la ceguera de su tutor, que pretende estar viendo y, precisamente, por eso tiene que responsabilizarse de toda la culpa (Hamann, 2007: 33)”. Si la humanidad ha permanecido hasta ese momento en un estado de minoría de edad, la responsabilidad no recae directamente en su ausencia de valor, como Kant declara, sino en los tutores que le impiden alzarse por encima de ella. El genio de Königsberg, pese a todo, se ha incluido en la clase de los tutores, junto a Federico el Grande, y eso le ha costado caro: “¿Con que conciencia puede reprochar un charlatán o especulador, apoltronado detrás de la estufa y con el gorro de dormir hasta los ojos, la cobardía del menor de edad, si su ciego tutor¹² tiene como fiador de su infalibilidad y ortodoxia un ejército incontable y bien disciplinado? [...] (Hamann, Op. Cit. 33-34)”.

Lo que Hamann detecta es que el Estado monárquico, sobre el que Kant parece fundar su distinción entre uso privado y público de la razón, ha adoptado un camino hacia la modernidad

¹² El ciego tutor del que habla Hamann es Federico el Grande, conocido también como el “déspota ilustrado” (Cfr. Rühle, Op. Cit. 11)

distinto del que la ilustración exige. Las herramientas de la crítica han quedado subordinadas al Estado, que permite el razonamiento libre mientras el individuo no atente contra el orden civil establecido y se mantenga operando como un engranaje más de la maquinaria (Cfr. Rühle, 1997: 11). Lo que, paradójicamente, termina por consolidar si no una alianza, por lo menos sí un vínculo entre la ilustración y el despotismo: “[...] ¿Para qué me sirve el traje de fiesta de la libertad, si en casa tengo que llevar el delantal de la esclavitud? [...] (Hamann, Op. Cit. 35-36)”. Como puede apreciarse, la ilustración constituye un concepto que emerge dentro de una polémica relativa a los alcances de un proyecto que parece definir a la época moderna: la emancipación de la humanidad. Paradójicamente, los límites a los que el propio proyecto se haya sujeto darán pie a contracorrientes como el *Sturm und Drang* y el Romanticismo que, lejos de ser violentas reacciones anti ilustradas, representan la consecuencia lógica del derrotero ilustrado.

En el caso del joven Hegel, no debe extrañarnos que dos años después de la polémica desatada en 1784, lo veamos plantearse el problema de los alcances de la ilustración a través del tema de una educación de las clases populares. Y es que la fractura en la cultura, que termina por segmentarla en alta y baja, provoca que la ilustración, como proceso educativo de las clases altas de la sociedad alemana, pierda de vista fenómenos de carácter popular que son realmente significativos, como ocurre con la religión. No es casual que el joven Hegel identifique, hacia el final del texto que citamos, a la religión como el rasgo social que históricamente ha guiado la educación de los individuos situados dentro de los sectores bajos de toda sociedad. Si existe la posibilidad de una ilustración popular, esta probablemente no deba partir de las ciencias y las artes —o al menos no inmediatamente— sino de la religiosidad de los pueblos.

1.3 ¿Hegel ilustrado?

Partiendo de este análisis, resulta plausible advertir dentro de los primeros horizontes del pensamiento hegeliano un distanciamiento inicial respecto al proyecto de la ilustración, entendido como programa educativo de las clases altas. Ya el hecho de plantear una ilustración del pueblo o *Volksaufklärung* implica un giro significativo respecto a, por ejemplo, la manera en que Voltaire consideraba la relación entre los intelectuales y el pueblo. En el prólogo al *Diccionario Filosófico* de 1765, podemos hallar ejemplificado este contraste a través de la siguiente declaración volteriana relativa al público para el que está pensado el libro:

Tan solo puede ser leído por gente ilustrada; el vulgo no está preparado para tales conocimientos, puesto que la filosofía nunca será su ocupación. Los que aseguran que hay verdades que deben de ocultarse al pueblo no pueden alarmarse. El pueblo no lee; trabaja seis días por semana y el séptimo se va a la taberna. En una palabra, las obras de filosofía no son más que para los filósofos, y todo hombre honesto debe pretender ser un filósofo, sin ufanarse de serlo (Voltaire, 1987: 34).

El alejamiento inicial de Hegel respecto a la ilustración se ve motivado por las consecuencias antipopulares que pueden detectarse dentro de algunas de las líneas ilustradas más célebres de la época, por ejemplo, la volteriana de gran impacto e influencia en Berlín en torno a los años 1750 a 1752. Lo que nos permite introducir un primer matiz dentro de la tesis que pretende vincular directamente al joven Hegel con la ilustración, al encontrar a nuestro joven bachiller preocupado por cuestiones relativas a la educación del pueblo, que al menos para cierto sector de la ilustración resultaban indiferentes. En este sentido al menos, la relación que el joven Hegel estableció con la ilustración no es reductible a una repetición mecánica de ideas provenientes de unos cuantos autores, sino que implica una complejidad crítica bastante llamativa. No resulta impertinente, por lo tanto, formular la siguiente pregunta: ¿es el joven Hegel un ilustrado o, por el contrario, un crítico sagaz flanqueado por un ambiente intelectual del que se alejó de manera temprana?

Inicialmente, podríamos sentirnos inclinados a responder con un rotundo “sí” a la segunda opción que nos ofrece la pregunta planteada, pero al hacerlo estaríamos suponiendo que la distancia crítica respecto a la ilustración —articulada a partir del proyecto de una educación del pueblo— es un aspecto que el joven Hegel estructuró por sí mismo. Lo que está muy lejos de corresponder con la realidad histórica, ya que la cuestión de una ilustración popular encuentra sus antecedentes más inmediatos a lo largo del siglo XVIII, como una constante que ocupó a los intelectuales de la época. Antes de realizar cualquier juicio que clasifique al joven Hegel como un ilustrado o un anti ilustrado conviene reparar en este antecedente, que nos planea la emergencia del pensamiento hegeliano y sus nexos con la ilustración desde un horizonte más amplio.

1.4 Revolución moral y fractura cultural.

Durante el siglo XVIII en Alemania el movimiento de emancipación nacional había sido conducido por los literatos o “germanistas”, cuya misión central era lograr una revolución moral renovando la cultura alemana (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 49). La idea era construir una cultura nacional —comenzando por la creación de un arte propiamente alemán— en torno al cual se pudieran unir

los territorios divergentes del Sacro Imperio Romano Germánico. Asentando en el terreno moral los cimientos para la consolidación de un Estado, realidad institucional que en ese momento simplemente no existía.

Recordemos que para el año 1770 —en que acontece el natalicio de Hegel— el universo político alemán, a diferencia de Francia e Inglaterra, estaba constituido por poco más de 300 territorios independientes con jurisdicciones particulares para cada uno. Circunstancia que brindaba las pautas necesarias para que la aristocracia, por más ilustrada que se pretendiera, cediera a los caprichos del despotismo más rancio y toda aspiración política de carácter progresista se viera limitada a la consecución de pequeñas reformas legales. Reformas que no alcanzaban a trastocar el orden institucional vigente o implicar un llamado a la unidad popular contra el despotismo; ¿cómo vislumbrar tal posibilidad si cada territorio se encontraba aislado en su propio gueto social, al grado de percibirse mutuamente como «el extranjero»? (Cfr. D´Hondt, 2013: 43; Marcuse, 2003: 35).

Desde luego, esto no quiere decir que la historia alemana, hasta el siglo XVIII, desconociera la experiencia de pequeñas alianzas y asociaciones internas entre los estamentos comerciales de cada ciudad. El mejor ejemplo nos lo ofrece la Hansa, que comenzó siendo una federación de comerciantes, para después convertirse en una asociación de ciudades que se consolidó durante el siglo XIV como una potencia que llegó a rebasar los límites del Sacro Imperio. No obstante, a pesar de que las asociaciones inter-estamentales allanaron el camino para federaciones regionales, conformadas por los estamentos dominantes de algunas ciudades, ninguna de estas experiencias era equiparable con la del Estado (Cfr. Koselleck, 2012a: 285).

A pesar de todo, la peculiar condición social, política e incluso geográfica de Alemania no solo fue el aliciente que potenció el aislamiento social, junto al atraso industrial y político, sino que ejerció también como pauta para el desarrollo de la literatura, tanto en formato de libro como de publicaciones periódicas. De acuerdo con Rüdiger Safranski, frente a la ausencia de centros urbanos importantes que acotaran la vida social alemana, el público culto se veía obligado a refugiarse dentro de la sociabilidad imaginaria que los libros le proveían (Cfr. Safranski, 2009: 47). Así, mientras Inglaterra y España se aventuraban a colonizar tierras americanas y Francia asentaba

las bases históricas para el ascenso político de la burguesía, el público alemán se sumergía en la literatura como única vía para experimentar las proezas de sus homólogos extranjeros.¹³

En este contexto pueden comprenderse mejor los motivos que llevaron a un crecimiento exponencial del mercado de novelas durante la época —2,500 títulos se publican entre 1790 y 1800— y a la subsecuente consolidación a la literatura como el medio por excelencia en la formación moral del público alemán (Cfr. Safranski, Op. Cit. 47). A lo que valdría la pena añadir que el incremento y promoción de la novela en el ambiente cultural germano vino aparejado de un crecimiento sustancial en el hábito de la lectura entre los individuos. Lo que provocó que entre 1750 y 1800 se duplicará el número de personas que saben leer, transformando a un 25% de la población alemana en un público de potenciales lectores (Cfr. Safranski, Ibid.).

La importancia de estas consideraciones radica en el hecho de que el crecimiento masivo de la literatura en Alemania produjo, de manera simultánea e insospechada, una invitación abierta a que el público lector se convirtiera en autor de sus propias piezas literarias. No es extraño que el género epistolar tuviera tanto éxito durante la época —por ejemplo, las *Cartas sobre la literatura moderna* de Nicolai, Lessing y Mendelssohn— pero, sobre todo, que el nexo entre vida cotidiana y literatura llegue a ser tan robusto que las fronteras entre ambos polos terminen por colapsar. En pocas palabras, vida y literatura se involucran tanto que los lectores, además de intentar hallar la

¹³ El contraste entre Alemania y Francia durante el siglo XVIII puede comprenderse a partir de un elemento común a ambas naciones: la clase media o burguesía. Entre 1720 y 1780, Francia se había convertido en el rival económico de Inglaterra debido principalmente a su actividad colonial tan dinámica, implicando un crecimiento exponencial de su comercio exterior. Circunstancia que no bastó para consolidarla como potencia debido a que sus esquemas social y político, pese a las buenas perspectivas comerciales, seguían enclaustrados dentro de los límites de la cultura aristocrática. Motivo por el que proyectos como el del fisiócrata Turgot —que defendía la anulación de desigualdades sociales para desarrollar de manera más eficiente la riqueza nacional— fracasaban por el lastre de la aristocracia reticente al cambio. Lo que sirvió únicamente para agudizar el conflicto entre el armazón político aristocrático y la fuerza social burguesa, desembocando en el derrumbe del antiguo régimen (Cfr. Hobsbawm, 2009: 64 y ss). Desde luego, la clase media alemana —completamente dispersa por los territorios— carecía de las condiciones materiales para constituirse como un bloque social capaz de disputar el poder a los príncipes. Ni hablar de las condiciones espirituales requeridas para potenciar, a nivel de la cultura, un patriotismo revolucionario que llevará a los territorios a plantearse el proyecto de un Estado. En ese sentido es que la oposición entre la burguesía alemana y la aristocracia resultaba bastante tenue y solo llegó a conocer expresiones literarias como las que veremos aquí (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 47-48). Años más tarde, al dictar en Berlín sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel expondrá esta situación como la condición de emergencia del principio de la libertad espiritual que la Reforma luterana consolidó: “[...] Los demás pueblos habían salido al mundo, habían ido a América, a las indias Orientales, a adquirir riquezas, a fundar una dominación mundial, cuyo territorio debía circundar la tierra y en que el sol no se ponía. En Alemania, donde se conserva la pura espiritualidad interior, hubo un monje sencillo, en quien se encendió la conciencia del presente y fue causa de la ruptura con la Iglesia, porque vio en su seno la perversión de sus fines, la abominación. [...] (W, XII, 494/FH, 657)”.

vida que subyace detrás de la literatura, buscan que la literatura pueda servir para moldear la vida misma (Safranski, Op. Cit. 49).

No en vano, maravillado por la experiencia del mar durante su viaje de 1769, Herder se siente más cerca que nunca de Homero y Píndaro, llegando a la conclusión de que fue la experiencia viva del Océano lo que se encuentra detrás de las fantasías poéticas de los griegos (Cfr. Herder, 1982: 36). Por su parte, sorprendido por la fuerza moral que puede tener la fábula para promover el desarrollo de la virtud entre la infancia, el joven Lessing se dedica a traducir las *Aesop's fables urth reflexions instructive oral* de Samuel Richardson. A quien considera, no sin gran admiración, el referente al momento de tratar sobre los medios literarios para difundir la virtud entre los seres humanos (Cfr. ET, 241).¹⁴

En este sentido es que la literatura se manifiesta ante los intelectuales alemanes como el umbral hacia una transformación radical de la cultura, a través de una reforma moral que parte de la educación de los sujetos. Y es que el sujeto que consume y produce literatura “[...] especula en torno a una revolución personal, a una transformación súbita, cuya consecuencia es que las cosas ordinarias de nuestra vida brillen bajo una luz nueva, o que se abran abismos, según el caso [...]” (Safranski, Op. Cit. 51). Desde esta perspectiva, la literatura posee la virtud de guiar a los individuos hacia una revolución subjetiva a través de la reflexión, que bien puede concluir en una nueva actitud hacia lo cotidiano, que aparece revalorado de manera positiva.

Probablemente, desde nuestra particular perspectiva temporal —mediada ya no digamos por la televisión y el cine, sino sobre todo por el alcance global del internet— resulte difícil comprender la profunda importancia que la literatura poseía durante el siglo XVIII como medio de formación moral e intelectual. Pero lo cierto es que la literatura parecía permearlo todo; incluso los acontecimientos revolucionarios, como el asesinato de Jean-Paul Marat perpetrado por Charlotte Corday en 1793, eran poetizados por figuras literarias del momento como F. G. Klopstock o Ch. M. Wieland (Cfr. Safranski, Op. Cit. 50-51). Lo que parecía indicar que la literatura era el mejor

¹⁴ Citamos los textos de Lessing según la edición de *Escritos Teológicos y filosóficos* (ET), Editorial Anthropos, Barcelona, 1990, abreviándola con las siglas ET e indicando en números arábigos la página de donde esta retomada la referencia. Toda referencia futura a la obra de Lessing será realizada siguiendo este criterio. Es necesario reconocer, por lo menos en esta nota, que debemos mucha de nuestra información relativa a Lessing al extraordinario apartado crítico que Agustín Andreu inserto en esta edición de los ET que también debemos a él.

medio para generar una transformación moral que llevara a los territorios alemanes a constituir una nación unificada a partir de una cultura común.

Conviene no perder de vista que la literatura, al igual que el resto de las bellas artes, constituye en ese momento un patrimonio enteramente burgués, que encontraba su acción limitada a lo que el joven Hegel denomina “estamentos cultos”. Limitante que representaba un obstáculo bastante agrio para cualquier proyecto que se planteara unificar Alemania a partir de una cultura común donde los individuos de distintos estamentos se puedan hallar identificados. Lessing, mucho antes que el joven Hegel, ya había reparado de manera abierta en esta contradicción al detectar la fractura entre alta y baja cultura que reflejaba la literatura poética de la época:

[...] Sus predecesores —escribe Lessing—, querido amigo, entendieron por pueblo, pura y simplemente, la parte del género humano menos dotada para pensar y, en consecuencia, poetizaron para el pueblo aristocrático y para el pueblo llano. Mas usted ha entendido propiamente al pueblo y ha tomado en consideración a la parte del pueblo que es activa con su cuerpo, a la cual lo que le falta no es tanto inteligencia como ocasión de demostrarla. [...] (Lessing, ET, 690, n. 3).

El texto en cuestión corresponde a una carta del año 1772 dirigida al poeta J. W. L. Gleim, donde el autor de *Nathan el sabio* le reconoce su labor literaria dentro de una época donde se ha insistido hasta el cansancio “[...] de cuan bueno y necesario es que el poeta descienda hasta el pueblo. [...] (Lessing, Ibid.)”. Descenso que los poetas infelizmente habían hecho consistir “[...] en presentar ciertas verdades (principalmente verdades de la religión) de modo tan fácil y comprensible que las entienda el más simple del pueblo. [...] (Lessing, Ibid.)”. Lo que termina por convertir a los conocimientos más sublimes y a la formación del intelecto más refinada, en el privilegio de las clases acomodadas.

Situación que se deriva, de acuerdo con Lessing, de que los poetas han entendido al pueblo en dos sentidos totalmente distintos, dirigiendo de forma asimétrica su labor dependiendo del carácter de sus interlocutores. Encontramos así a los poetas cultivando a los sectores populares de Alemania, considerados como la parte menos dotada para el pensamiento, a través de una cultura en extremo simplificada. Al mismo tiempo que tratan de dirigirse hacia el “pueblo culto”, contenido entre las clases altas, mediante una educación radicalmente distinta a la que presentan ante el pueblo.

Fenómeno que resulta en extremo nocivo para la formación de una cultura nacional, al crear una elite intelectual que desgarrar el lenguaje en términos especializados, comprensibles únicamente para un público cultivado, y términos populares bastante simplificados. Esto arroja, como consecuencia, que la cultura de los estamentos jamás sea la misma, debido a una especie de “maltusianismo pedagógico” que contempla dos formas de ilustración: “[...] la de las clases superiores y aquella de que son capaces las inferiores, consistente sobre todo en el aprendizaje de nuevas técnicas de trabajo [...] y en la recepción exotérica de las ideas ilustradas en forma imaginativa [...] (Ripalda, Op. Cit. 80)”. Tendencia a la que Gleim, al menos desde la interpretación de Lessing, se contrapone al mezclarse con el pueblo “[...] no para apartarlo de su trabajo con consideraciones infructuosas, sino para animarlo a trabajar y convertir su trabajo en fuente de conceptos apropiados para él y, al mismo tiempo, en fuente de placer. [...] (Lessing, Op. Cit. 691)”.

La idea que trata de presentarnos Lessing es que la ilustración del hombre común, su educación conforme a la razón y el cultivo de nobles sentimientos no debe proceder de manera descendente. Si se pretende educar a los estamentos populares imponiéndoles conceptos simplificados, que no solo les son ajenos, sino que además los alejan de su trabajo mostrándoles consideraciones que poco o nada tienen que ver con su situación real, el resultado inminente es una formación estéril. De la cual no se puede esperar una construcción del carácter o un cultivo de la razón, sino un aprendizaje monótono que termina por perpetuar la división social entre los estamentos, segmentando la cultura en alta y baja.

La auténtica labor formativa del poeta debe, por el contrario, centrarse en resignificar el trabajo de los sectores plebeyos por medio de la literatura, de modo que los conceptos y el conocimiento no se les imponga desde fuera, sino que sean un producto de ellos y para ellos. En este sentido el poeta ya no constituye —o no debe de constituir en tal escenario— un trofeo que presumen las elites germanas, sino un colaborador en la formación del público general y la creación de una cultura común que ya no arrastre consigo el lastre de la división entre alta y baja. De otro modo, la cultura seguirá tan fragmentada que a la maltrecha Alemania no le quedará otra opción que continuar en una oposición interna permanente.

Retomando lo avanzado sobre la postura inicial del joven Hegel respecto al problema de la ilustración popular, es posible trazar una línea de continuidad con la perspectiva que nos ofrece

Lessing respecto al problema de la literatura como medio formativo del pueblo. Continuidad que puede apreciarse mejor al reparar en las líneas de apertura de otro de los trabajos escolares producidos por Hegel durante su etapa en Stuttgart, datado el 7 de agosto de 1788, y titulado *Sobre algunas diferencias características de los poetas de la Antigüedad con respecto a los actuales*:

El poeta ya no tiene en nuestros tiempos un radio de acción tan dilatado. Los hechos famosos, tanto de nuestros antepasados como de los alemanes más recientes, ni están entrelazados con nuestro modo de ser ni su memoria se conserva por tradición oral. Meramente por escritos históricos de naciones extranjeras tenemos en parte conocimientos de ellos; e incluso este conocimiento se limita a los estamentos que disfrutaban de cierta cultura [...] A su vez los conceptos y la cultura de los estamentos difieren demasiado como para que un poeta de nuestro tiempo pudiera esperar ser comprendido y leído por todos. [...] (GW, I, 49/JH, 499/500).

Lejos de resultar anticlimático, el juicio pronunciado por Hegel en estas líneas coincide, por lo menos en cuanto a la tónica del problema, con la postura de Lessing, aun cuando la inspiración fundamental del trabajo provenga de Christian Garve (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 45-48).

En “nuestros tiempos” —escribe el joven bachiller refiriéndose a la época moderna— resulta imposible esperar de la poesía el mismo rango de influencia que gozaba durante la época clásica, pues el poeta ya no representa la figura del educador que fue Homero entre los griegos. El poeta moderno no se dedica a preservar la historia remota o reciente de los alemanes celebres a través de una tradición oral común a todos los miembros de una comunidad, sino a generar un arte poético que se halla enfocado en complacer a las clases acomodadas de la sociedad, desentendiéndose de los sectores populares (Cfr. GW, I, 50/JH, 501).

Tanto Lessing como el joven Hegel coinciden en que la poesía de la época en particular, y la literatura en general, carecen de un carácter universal debido a que la cultura de los estamentos se encuentra fracturada como consecuencia directa de las rupturas sociales que priman a lo largo del territorio germano. Esto dio pie, por un lado, a las formas más refinadas de literatura que se cultivan en el ambiente burgués y, por el otro, a tradiciones extravagantes que entretienen al pueblo, al costo de mantenerlo al margen de la auténtica religión e historia alemanas. Mientras estas rupturas permanezcan, la unidad nacional de Alemania será únicamente un sueño, por lo que la apuesta de estos años —no sólo para Hegel, sino para buena parte de los intelectuales alemanes— será hallar la manera de superar la escisión a la que se encuentra sometida la patria.

1.5 El perfil de la ilustración alemana.

Para no extendernos más sobre este asunto, conviene marcar aquí un retorno a la pregunta que motivo el despliegue de estas ideas: ¿es el joven Hegel un ilustrado o, por el contrario, un crítico ubicable como anti ilustrado? Como ya hemos visto, desde los textos hegelianos más tempranos es palpable un alejamiento crítico respecto a la ilustración, motivado por los estrechos márgenes a los que esta última se encontraba sujeta en materia de educación popular.

Esta postura crítica, sin embargo, no es algo que Hegel estructure de manera autónoma, prescindiendo de un contexto intelectual que antes de él ya había vislumbrado los problemas intrínsecos a la tentativa de emprender un programa educativo popular, dentro de los límites de una sociedad fracturada en estamentos sociales y territorios independientes. En este sentido, el joven Hegel abreva de la problemática detectada por Lessing —al fin y al cabo, su autor de cabecera— ofreciéndole cierta continuidad en su juicio sobre la complicada situación en que se encuentra la literatura poética de la época, incapaz de promover una educación popular y generar la tan ansiada unidad alemana.

Al resaltar la continuidad entre el joven Hegel y Lessing, es posible apreciar que el alejamiento respecto a las tendencias antipopulares de ciertas líneas de la ilustración no es un criterio suficiente para clasificar al joven Hegel como un anti ilustrado. De lo contrario, nos veríamos obligados a suponer a Lessing dentro de esta clasificación, lo cual resulta problemático debido a los profundos nexos que existen entre el autor de *Laocoonte* y las raíces de la ilustración en Alemania. No olvidemos que es precisamente Lessing quien intenta crear un arte dramático alemán, rompiendo con los cánones franceses, debido a que reconoce en el teatro y la literatura instituciones morales que pueden colaborar en la formación de una cultura ilustrada en Alemania (Cfr. Beiser, 2009: 245; Villacañas, 1990: 35).

Al hacer valer la herencia de Lessing, puede suponerse que el joven Hegel se encuentra más cerca de ser un ilustrado que un anti ilustrado; no obstante, esta suposición no es menos problemática que la de anti ilustrado. Principalmente porque conceptos como “ilustración” o “ilustrado” no designan una realidad histórica o una actitud práctica homogénea, propia de todo lo que se pueda encuadrar bajo estos términos. En realidad, lo que muestra la distancia crítica que Lessing y Hegel plantean frente a Voltaire en materia de una educación del pueblo, por ejemplo,

es que la ilustración como concepto designa sobre todo una coyuntura temporal profundamente fracturada en diversas líneas intelectuales y estratos de significado.¹⁵

Por esa razón no es posible hablar de una ilustración dentro de Lessing o el joven Hegel en el mismo sentido en que se habla de una ilustración en Hume, Locke, Voltaire, Diderot, etc. No porque la vida intelectual de Alemania se encuentre cerrada a recibir la influencia cultural proveniente de otras latitudes, sino porque la ilustración alemana posee un perfil distintivo que la llevó a plantear ciertas distancias respecto a movimientos intelectuales paralelos. El proyecto de una educación popular marca una de esas distancias respecto a los referentes externos que la ilustración alemana recibe de sus homologas francesa e inglesa, pero, al mismo tiempo, expresa un alejamiento respecto a sus raíces en el racionalismo de Christian Wolff.

Desde el siglo XVII y hasta mediados del siglo XVIII, el ambiente intelectual de Alemania se había forjado dentro de los límites definidos por el racionalismo, impulsado por figuras de la talla de Leibniz, Thomasius y Wolff. Este último se propuso clarificar sistemáticamente los primeros principios del conocimiento humano, de modo que se puedan evitar las confusiones producidas por deducciones apresuradas, sustentadas en conceptos ambiguos. Tarea que Wolff considera de prima importancia debido a que “[...] en último extremo, todas las ciencias, se les acote como se quiera, van a desembocar a estos fundamentos [...]” (Pensamientos, NP, § 2).¹⁶

Básicamente, el proyecto wolffiano se planteó la monumental tarea de redefinir los puntos de partida de la ciencia, bajo la idea de que la formación de silogismos rigurosos a partir de conceptos bien definidos es la única manera de estructurar un método demostrativo. Siguiendo en este aspecto el ejemplo de la geometría, Wolff se empeñó en elevar todos los dominios del saber, desde la Moral y la Política hasta la Teología y la Ciencia Natural, al rango de ciencias demostrativas. Lo que implica que todo el conocimiento se encuentra conectado por medio de un procedimiento metódico que lo concatena racionalmente, siendo el mejor ejemplo la conexión que existe entre el conocimiento natural y el conocimiento de Dios:

¹⁵ Para un análisis puntual de los diversos estratos de significado que se hallan contenidos en el concepto «Ilustración», Cfr. Koselleck, 2012a:199-223.

¹⁶ Citamos la obra clásica de Wolff *Pensamiento Racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general* por medio del sistema de párrafos que el propio Wolff empleo, indicando con números romanos la parte del texto donde se encuentra contenida la referencia o, en este caso, abreviando la Nota Preliminar por medio de la indicación NP, seguida del número del párrafo.

[...] aseguro los fundamentos mediante los que el conocimiento de la naturaleza se convierte en una sólida escalera por la cual, aquellos que tengan la razón más diestra, pueden desde cada ser, parezca todo lo malo que se quiera, ascender a Dios, al poderse probar, a partir de los conceptos que mantengo en este libro, como cada ser depende, según sus atributos, de todos los atributos de Dios. [...] (Pensamiento, NP, §5).

De esta manera, Wolff daba seguimiento a una escuela de pensamiento que tiende a la organización racional de todos los fenómenos constitutivos de la vida por medio de silogismos y categorías de naturaleza objetiva. Demostrando que nada puede escapar al dominio de la razón, ni siquiera el arte como su discípulo Gottsched sostiene: “[...] La proporción exacta, el orden y la justa armonía de todas las partes de que consta una cosa es la fuente de toda belleza. La imitación de la naturaleza perfecta puede también dar a una obra de arte la perfección que la haga amable y agradable al entendimiento [...] (Gottsched citado en Rühle, 1997: 18)”. Lo bello, sin más, se encuentra en el orden de la naturaleza, de modo que si el arte posee una legítima pretensión de belleza, debe dedicarse a la *mimesis*; es decir, a la imitación del orden natural de las cosas dispuesto según proporciones exactas y armónicas que resultan agradables al entendimiento, no a la sensibilidad.

El carácter hegemónico de esta escuela sería puesto en cuestión a partir de 1740, gracias a la influencia del empirismo y el sensualismo, que calaron con hondura en tierras germánicas muy en sintonía con el pietismo y su defensa de una «fe viva». Trayendo consigo una renovada valoración de la experiencia y la subjetividad, que reclamaba una reivindicación de sus derechos frente al armazón teórico de Wolff y sus discípulos (Cfr. Rühle, Op. Cit., 21 y ss).

En Lessing puede palpase un genuino interés por definir la cultura alemana frente a los movimientos externos provenientes de Francia e Inglaterra, al mismo tiempo que se replantea de forma crítica la postura de los intelectuales frente a la cultura heredada del racionalismo wolffiano. Situando a Lessing y a toda la constelación de contemporáneos —Mendelssohn, Herder e incluso Kant y el joven Hegel— dentro de una encrucijada del espíritu alemán que gradualmente inaugura una nueva época, presagiada por el *Sturm und Drang* y consumada en el Romanticismo.

Dentro de este cuadro general de la época, el proyecto de una ilustración popular encaja como un signo que permite distinguir el derrotero de la ilustración alemana en dos flancos. Por un lado, establece una distancia crítica frente a las posibles tendencias anti-populares que pueden llegar a existir dentro de los proyectos francés e inglés —del que Voltaire constituye solo un

ejemplo—. Por el otro, plantea una retrospectiva crítica frente a las raíces racionalistas que la vida intelectual de Alemania hereda de Wolff y Leibniz, que habían convertido a la filosofía en una actividad propia de elites, descuidando la educación de los sectores populares (Cfr. Beiser, 1987: 166). Conectar a Hegel con Lessing a partir del problema de la ilustración popular, tiene sentido como una forma de señalar que el joven Hegel hereda una línea específica de la ilustración, lo cual prepara la transición hacia otra etapa de la cultura, misma que resulta ser profundamente crítica de la propia ilustración.

Más allá de la clasificación de “ilustrado” o “anti ilustrado”, sería mucho más acertado hablar del joven Hegel como un “crítico ilustrado” de la propia ilustración. Etiqueta con la que solo pretendemos designar la ambivalente coyuntura que se encuentra viviendo Hegel durante sus años más tempranos: “Ya la ilustración que recibió Hegel se caracterizaba a ráfagas —cada vez más intensas— por una autocrítica que preludia, a la vez que trata de contener, su descomposición. [...]” (Ripalda, Op. Cit. 182). Solo desde el interior de la propia ilustración se vuelven tangibles las contradicciones que ella va generando; de ahí que con ella y contra ella vayan emergiendo contracorrientes que lejos de pretender una negación absoluta, representan una consecuencia coherente del derrotero ilustrado.¹⁷

En resumen, el joven Hegel se encuentra situado dentro de una encrucijada temporal que lo lleva a heredar ciertos elementos de una línea específica de la ilustración, donde además de Lessing se debe de contar a Rousseau, Herder, Christian Garve, Moses Mendelssohn, etc. Lo que no significa que el título de ilustrado, en un sentido general y abstraído de toda precisión, valga de manera indiscriminada para el joven Hegel. La ilustración que acompaña al joven Hegel durante sus años más tempranos, como bien advierte Ripalda, es una que se vuelve de manera crítica sobre sí misma y presagia, al mismo tiempo que trata de contener, su futura disolución a partir del *Sturm und Drang*. De aquí en adelante veremos en Hegel una progresión que mantiene ciertos elementos del lenguaje de la ilustración, mezclados con otros del romanticismo temprano, los cuales darán a luz una nueva postura en nuestro filósofo y en la época: el idealismo alemán.

¹⁷ El propio Lessing, por ejemplo, en sus consideraciones sobre la fábula continúa citando la *Philosophia practica universalis* de Wolff con profunda admiración. Mostrando que no se trata, al menos para Lessing, de hacer abstracción a raja tabla de los principios asentados por la tradición, sino de someterla a crítica evidenciando sus límites (Cfr. ET, 246).

Capítulo 2

Para una crítica de la religión: el proyecto de Tubinga

Sentido de la cuestión.

No es difícil reconocer que la religión representa uno de los temas centrales de la obra de Hegel, al grado en que se ha estimado imposible definir la filosofía hegeliana en general, si prescindimos de su genuino interés por el fenómeno religioso (Cfr. Valls, 1994: 207). Prueba de ello se puede encontrar en la *Fenomenología del espíritu*, concretamente en el capítulo VII, donde el propio Hegel nos indica que la religión se ha hecho presente en todas las configuraciones que la obra examina, desde la conciencia hasta el espíritu pasando por la razón y la autoconciencia. De modo que la religión aparece como una constante a lo largo de la exposición, aunque sólo desde el punto de vista de la conciencia que se ha percatado de Dios como un objeto independiente de ella (Cfr. PdG, GW IX, 363/F, 320).

En otras palabras, durante los capítulos precedentes de la *Fenomenología del espíritu* la religión se ha manifestado bajo la forma de la trascendencia, representando a Dios como una substancia opuesta a la humanidad que desborda los límites del mundo. Ha llegado el momento, en el capítulo VII, de que la religión abandone la forma de la oposición para encontrar su auténtico sentido en la inmanencia como expresión de las distintas formas en que la humanidad (el espíritu) se conoce a sí misma. En esto consiste la premisa básica de la filosofía de la religión hegeliana: “[...] En la medida en que el espíritu se representa en la religión a él mismo, es ciertamente conciencia, y la realidad efectivamente encerrada dentro de la religión es la figura y el ropaje de su representación. [...] (PdG, GW IX, 365/F, 322)”.

La religión, en esencia, representa un vínculo inmanente del espíritu consigo mismo, de modo que en ella se plasman las diversas formas en que la humanidad se comprende a sí misma, le da sentido a su existencia y construye marcos normativos de asociación intersubjetiva. De ahí que la religión, al menos para Hegel, sea siempre una institución social que proporciona las bases éticas para la constitución de una comunidad política, nunca una vivencia meramente privada (Cfr. PdR, W VII, § 270, 417/FD, 392; Valls, Op. Cit. 217).

Partiendo de esta tesis, Hegel va a desarrollar una exposición especulativa de la religión¹⁸, que tiene por objetivo explorar la transición operada por la humanidad desde las religiones naturales primitivas, hacia la religión artística de los griegos y, finalmente, hacia la religión cristiana. Siendo esta última el punto de llegada debido a que en su seno se han superado, al menos para Hegel, las unilateralidades presentes en los otros dos modelos de religiosidad: “[...] Si en la primera el espíritu está en general en la forma de la conciencia y en la segunda en la de la autoconciencia, en la tercera está en la forma de la unidad de ambas; tiene la figura del ser-en-sí-y-para-sí; y, al ser representado, así como es en sí y para sí, esta es la religión revelada [*offenbare Religion*]. [...] (PdG, GW IX, 368/F, 325).

De este modo, el cristianismo se convierte en la religión especulativa por excelencia al plantear la posibilidad de una reconciliación entre Dios (lo infinito) y la humanidad (lo finito) a partir de un mediador (Cristo). Lo que en lenguaje metafísico podría traducirse como la reconciliación del pensamiento (el concepto infinito) con la naturaleza y el espíritu (el ser finito) trámite la Idea¹⁹. No es extraño, entonces, que Hegel considere a la religión cristiana como el umbral para llegar al saber absoluto o conceptual, tanto en la *Fenomenología* como en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.

A partir de estas consideraciones, resulta sencillo concluir que una aproximación al tema de la religión en Hegel implica involucrarnos necesariamente en temas políticos, morales e históricos que son sustanciales para comprender el sistema en su totalidad. Al mismo tiempo, conviene tener presente que el interés por el tema de la religión en general, y el cristianismo en particular, no son novedades que la *Fenomenología* inaugure sino una constante que acompaña a Hegel durante todo su periodo de juventud.

¹⁸ Especulativo debe entenderse aquí como el proceso a través del cual el pensamiento opera, abarcando tres momentos fundamentales: universalidad, particularidad e individualidad. La idea central es que tanto lo universal como lo particular se manifiestan inmediatamente como opuestos que entran en contradicción, pero que en realidad se necesitan mutuamente para subsistir, ya que no pueden afirmar su identidad respectiva al margen del otro. El momento de la individualidad consiste en la reconciliación de ambos extremos a través de la mediación del concepto. Lo especulativo, en sentido estricto, es el desarrollo de los tres momentos.

¹⁹ Idea debe comprenderse aquí en un sentido más fuerte que el usual —que designa una representación subjetiva— dado que este término se reserva para aquel concepto que ha alcanzado unidad absoluta con la objetividad “[...] como unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y el cuerpo [...] como aquello cuya naturaleza solo puede ser concebida como existente [...] (Enz, § 214)”. En pocas palabras, la idea constituye aquel concepto que ha penetrado en la objetividad del ser, y lo ha reconfigurado categorialmente de modo que el pensamiento se reconoce en él.

En el apartado anterior ya hemos señalado las claves para dar con el origen de la preocupación hegeliana por la religión, a partir del interés de nuestro filósofo por articular un proyecto educativo para las clases populares de la sociedad alemana. En este apartado vamos a exponer el desarrollo de este programa en algunos de los textos que el joven Hegel produjo tras su estancia en el seminario de Tubinga, tomando como eje de nuestro discurso el problema social al cual desea responder: la formación de una Alemania unificada. Desde luego, el enfoque que los manuscritos de juventud nos van a presentar no es todavía el de la *Fenomenología*, pero en buena medida varias de las posturas que Hegel sistematiza en ella tienen su origen en el programa crítico que se construye durante los años de Tubinga.

2.1 Tubinga y el proyecto de la *Volksreligion*.

El 27 de octubre de 1788 —a dos meses y medio de haber presentado el trabajo sobre los poetas que hemos comentado brevemente— Hegel se matricula en la *Eberhard-Karls-Universität* para comenzar sus estudios en la facultad de teología. Abarcando cinco años de su vida (desde 1788 hasta 1793) de los cuales dos fueron dedicados al estudio de matemáticas, filología y filosofía, mientras los tres restantes fueron consagrados al estudio de las ciencias teológicas (Cfr. Jaeschke, 2010: 4). De acuerdo con lo que el propio Hegel declara en un currículo del año 1804, que nos ha llegado de manera un tanto indirecta, el motivo inicial que lo llevo a emprender la carrera de teólogo fue la afinidad de esta materia con el estudio de la filosofía y las letras clásicas (Cfr. Harris, Op. Cit. 57). Motivo que no es del todo extraño, considerando que la formación recibida durante su estancia en el *Gymnasium Illustre* estaba compuesta de una mezcla de humanismo e ilustración que lo orientó a buscar ese tipo de formación en su vida universitaria (Harris, Op. Cit. 3). Infelizmente, el clima intelectual que el joven Hegel encontró en la facultad de teología sería completamente distinto del que primaba en el *Gymnasium*²⁰, comenzando por el hecho de que esos no fueron precisamente los años más brillantes de la universidad.

²⁰ Entre los cursos de filosofía que Hegel realizó durante su estancia en Tubinga conviene resaltar los de Lógica y Metafísica, Psicología Empírica, Filosofía Moral General, Física Teórica, Ley Natural, Ontología y Cosmología y un curso relativo al *De Natura deorum* de Cicerón. A lo que habría que añadir otras asignaturas que no eran estrictamente filosóficas como Historia Universal e Historia de la Filosofía. Lo llamativo de la educación filosófica que Hegel recibió en el seminario de Tubinga es que nunca se apartó del horizonte teológico. Los cursos ya mencionados eran acompañados por asignaturas como Historia de los Apóstoles, los Salmos y uno bastante llamativo que llevaba el título *Uso de los autores profanos en teología*. Esto demuestra que la enseñanza filosófica que Hegel recibió durante su periodo tubingés estuvo cargada de enfoques teológicos que contrastaban demasiado con la educación humanista de estilo renacentista que recibió en el *Gymnasium* (Cfr. Harris, Op. Cit. 73-74).

Desde 1782 el duque Karl Eugene —que en 1769 le había anexado su nombre a la universidad de Tubinga— había comenzado a canalizar recursos desde la universidad hacia la institución que había fundado: la *Karlsschule*. Lo que dejó a la universidad de Tubinga en una situación paupérrima, que llevó a las facultades de Derecho y Medicina a sobrevivir como apéndices de la facultad de Teología (Cfr. Pinkard, 2002: 52-52).

A pesar de ello, la aspiración fundamental del seminario teológico seguía siendo la formación de los estudiantes como auténticos monjes protestantes a través de una educación estricta que contemplaba desde la vestimenta y la organización de las horas de estudio, hasta castigos como la ausencia de vino en la mesa o el encierro en la prisión de la institución (Cfr. Pinkard, Op. Cit. 53). No es de sorprender que ante un estilo de vida tan sofocante algunos estudiantes, como el propio Hegel y su amigo Hölderlin, se vieran tentados a migrar hacia la facultad de Derecho para al menos alejarse un poco de ese ambiente tan represivo (Cfr. Harris, Op. Cit. 58-59).

Esto no quiere decir que los años de Tubinga, pese a su ambiente de tintes tan grises, hayan carecido de emociones, producidas principalmente por el ambiente internacional europeo. Es durante este periodo que la vida política, cultural y social de Alemania es convulsionada por la Revolución francesa. Momento histórico que fue recibido con entusiasmo por la generación alemana más joven, quien la interpreta como el augurio de una futura renovación de la cultura y las instituciones (Cfr. Marcuse, 2003: 9 y ss).

Son además los años de la clandestinidad, en que los estudiantes de teología —Hegel entre ellos— fundan un club para leer en secreto a Rousseau, Voltaire, las gacetas francesas del momento y predicar el evangelio de la igualdad, la libertad y la fraternidad. Lo que vuelve mucho más creíble la mítica anécdota del árbol de la libertad —presuntamente plantado entre la primavera y el verano de 1793— en torno al cual los estudiantes entonaron la *Marseillaise*. (Cfr. Harris, Op. Cit. 1972: 63). Actitud poco ortodoxa para aquellos que supuestamente serían los encargados de velar por la salud espiritual de los fieles protestantes.

Finalmente, desde 1750, la teología había entrado en una etapa de transición en diversos flancos debido a que la autoridad de la Sagrada Escritura requería de nuevos sustentos ante el creciente desarrollo de las ciencias históricas y la filología (Cfr. Dilthey, 1944: 15-16). El análisis histórico-textual de la Biblia, promovido por J. A. Ernesti en Leipzig y J. D. Michaelis en Göttingen

resquebrajo la imagen ortodoxa de la Sagrada Escritura como producto de una inspiración sobrenatural, para convertirla en el resultado de la labor humana y de circunstancias históricas concretas (Cfr. Beiser, 1989: 59; Henrich, 1990: 44 y ss.).

En este contexto el sector ortodoxo de la teología protestante se vio obligado a empeñarse más que nunca en la defensa de la fe, aun si esto significaba recurrir a las herramientas de la filosofía y la ciencia moderna en un esfuerzo por reconciliar razón y revelación. Gottlob Christian Storr, titular de la primera cátedra de teología en Tübinga y profesor de Hegel durante su estancia en el seminario, representa uno de los mejores ejemplos de esta tendencia al emplear en la defensa de la ortodoxia las herramientas de crítica filológica e histórica desarrollados durante la época (Cfr. Henrich, Op. Cit. 46).

De acuerdo con Storr, la crítica textual de la sagrada escritura y su estudio histórico no representaban un motivo legítimo para cuestionar la validez de la autoridad bíblica, sino una herramienta que permitiera corroborar la revelación divina (Cfr. Pinkard, Op. Cit. 70- 71). Incluso, llegando al extremo de emplear conceptos kantianos en la defensa del dogma, estrategia que tanto Schelling como Hegel juzgaban infame: “[...] Todos los dogmas posibles han recibido ya el sello de postulados de la razón práctica; y ahí donde no hay forma de conseguir pruebas histórico-teóricas, la razón práctica (tubinguesa) corta simplemente el nudo. [...] (Cfr. Br, I, 14/JH, 83).²¹

Además, el esfuerzo de los teólogos por defender la fe ante cualquier embate crítico no obedecía únicamente a motivos de carácter académico, sino que estaba fuertemente vinculado a intereses de orden político. Hegel y sus compañeros de seminario estaban conscientes de ello: “[...] La ortodoxia es inmovible, mientras su profesión, vinculada con ventajas seculares, se halle imbricada en el cuerpo del Estado. [...] (Br, I, 16/JH, 85)”. Uno de los mejores ejemplos de esta fusión de intereses académicos, eclesiásticos y políticos nos lo ofrece la historia de la introducción del pensamiento de Spinoza en el entorno alemán de la época.

Conocido desde 1663 como un cartesiano entre los intelectuales alemanes, el nombre de Spinoza sería catapultado a la fama a partir de 1670 con la publicación clandestina del *Tratado*

²¹ Probablemente fue este anquilosamiento de la teología lo que terminó por alejar a Hegel de la profesión de pastor para dedicarse a ser preceptor doméstico en las ciudades de Berna y Frankfurt durante los años posteriores a su graduación en la universidad (Cfr. Jaeschke, 1998: 7).

Teológico-Político (Cfr. Sole, 2011: 56).²² Texto que llegaría de forma casi inmediata al territorio germánico, generando reacciones adversas en el ámbito universitario, destacando las recensiones de Jacob Tomasius —maestro de Leibniz— y Friederich Rappolt (Cfr. Israel, 2017, 707).

Situación nada extraña considerando que el objetivo general del *Tratado* —demostrar que la libertad de pensamiento resulta esencial para preservar la paz del Estado (Cfr. SO, III, 4/T, 60)²³— entraba en conflicto directo con los principios del orden político alemán. Desde la paz de Augsburgo de 1555, el sistema político alemán descansaba sobre el derecho de los príncipes a decidir si adoptaban como religión oficial de sus territorios la fe católica o luterana. Lo que convertía la membresía a una religión particular en una necesidad legal, que excluía la posibilidad de libre pensamiento y anulaba toda independencia del poder civil respecto al eclesiástico (Cfr. Beiser, Op. Cit. 50; Sole, Op. Cit. 55).

Considerando que en el *Tratado* Spinoza sostiene que en el ámbito público “[...] es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma. [...] (SO, III, 7/T, 65)”, no debe de extrañarnos que más temprano que tarde el filósofo holandés se convirtiera en el objetivo de múltiples ataques. Hasta mediados del siglo XVIII, clérigos y profesores se encontraban obligados a refutar a Spinoza como prueba de lealtad política, aludiendo a las consecuencias presuntamente favorables al ateísmo y la disidencia que se seguían de su doctrina (Cfr. Beiser, Op. Cit. 48).

En este sentido, Spinoza se convirtió ante los ojos del sector más conservador de la época en el artífice de una doctrina que invitaba a la sedición; sin embargo, las recensiones críticas no tuvieron la fuerza suficiente para frenar la propagación de sus tesis, especialmente entre el ala heterodoxa de la iglesia protestante. Personajes como Gottfried Arnold o Johann Chirstian Edelmann, contrarios al carácter autoritario que adoptó la reforma en contubernio con los príncipes, le dieron la bienvenida a Spinoza como un aliado en la lucha contra el despotismo y la defensa de la libertad. Adoptando no solo las tesis políticas del *Tratado*, sino también el sustento metafísico

²² En un principio el *Tratado* fue publicado de manera anónima y bajo un pie de imprenta falso debido a la peligrosa situación política en que fue redactado, sin embargo, no tardó mucho en descubrirse que Spinoza era su autor. Al menos para junio de 1670 Friedrich Ludwig Mieg, profesor de Heidelberg, advertida sobre la identidad del autor a su colega Samuel Andreae, profesor de la academia calvinista de Herborn (Cfr. Israel, Op. Cit. 708).

²³ Citamos a Spinoza de acuerdo con la edición de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera* (SO) indicando a continuación el volumen correspondiente en número romano seguido de la página de donde esta retomada la referencia. A un lado indicamos con una letra T y un número arábigo la página correspondiente a la edición de la Editorial Alianza del *Tratado Teológico Político*. Toda referencia futura a este texto se realizará siguiendo este criterio.

de la *Ética* (1677) en la defensa de sus convicciones luteranas como el sacerdocio universal de los creyentes o la necesidad de una relación personal con Dios (Cfr. Beiser, Op. Cit. 50-51).

Dentro de esta coyuntura histórica, repleta de entusiasmo por la Revolución Francesa y donde el contubernio trono-altar se encontraba en la mira de las críticas, el joven Hegel le dará continuidad al proyecto de articular una educación del pueblo, adoptando como columna vertebral el tema de la religión.

2.2 Naturaleza y dificultad de los textos

Fue bajo el título *Folksreligiön und Christentum* (Religiön del pueblo y cristianismo) que Herman Nohl —primer editor de los escritos de juventud de Hegel— agrupó una serie de textos producidos entre los años 1793 a 1794. Abarcando dentro de esta denominación un conjunto de esbozos, apuntes e intentos de ensayo que hasta el día de hoy constituyen un material valioso para los interesados en mapear el proceso evolutivo del pensamiento de Hegel en su tránsito desde el seminario de Tubinga hacia la ciudad de Berna.

De entre los fragmentos que componen el título *Volksreligion und Christentum* el más importante sin duda es el que los estudiosos han llamado *Tübinger Fragment* o *Fragmento de Tubinga* (a partir de aquí *TF*). A pesar de que el título parece referirse a un texto unitario, aunque inacabado, el *TF* se compone en realidad de un conjunto de esbozos cuyas páginas Hegel numeró de manera correlativa (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 212, n. 13). Circunstancia que debe servir como advertencia preliminar sobre las dificultades subyacentes a la exposición de un manuscrito construido a partir de fragmentos.

Como ocurre con la mayoría de los textos hegelianos del periodo de juventud, el *TF* no es un escrito diseñado para ser publicado, o al menos no de manera inmediata, sino que su objetivo primario es el de fungir como un laboratorio discursivo donde el joven Hegel vierte sus ideas para tratar de aclararlas (Cfr. Harris, Op. Cit. 120). Aunque el carácter programático del texto, junto a las referencias que realiza al *Ensayo de una crítica a toda revelación* de Fichte y a *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant, sugieren la posibilidad de que Hegel planeara realizar un trabajo de mayor envergadura —este sí planeado para publicarse e inspirado en los textos referidos— adoptando como primer borrado el texto del *TF* (Cfr. Jaeschke, Op. Cit. 60; Paredes, 1994: 139).

En cuanto a su fecha de composición, no existe una certeza absoluta, pero las referencias a los textos de Fichte y Kant indican que la redacción del manuscrito debió ser posterior a mayo de 1793, probablemente entre junio y septiembre de ese mismo año durante unas breves vacaciones en Stuttgart previas al traslado de Hegel a Berna (Cfr. Jaeschke, Op. Cit. 60; Harris, Op. Cit. 119). Esta indicación relativa a la fecha de composición del *TF* resulta valiosa, debido a que nos permite identificar una distancia considerable entre los textos más tempranos a los que nos hemos referido en el apartado anterior y el *TF*. La anotación del diario de Hegel en Stuttgart con la que abrimos nuestro trabajo, por ejemplo, conlleva una distancia temporal de por lo menos siete años (de 1786 a 1793) respecto al texto que nos ocupa ahora, mientras que el trabajo sobre los poetas modernos que comentamos brevemente implica una distancia de al menos cinco años (de 1788 a 1793).

Este último tramo de cinco años, que abarca todo el periodo de formación teológica de Hegel, resulta significativo debido a que viene acompañado de una etapa de “mutismo” donde la producción literaria de nuestro filósofo es casi nula. Rompiéndose el silencio de estos años a través de un conjunto de esbozos, apuntes y el propio *TF*, en los que se puede apreciar una profunda metamorfosis en el trabajo que Hegel realiza tras la conclusión de sus estudios universitarios (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 195). Por lo que es oportuno tener presente que, aun cuando los textos que componen el *TF* pueden manifestar ciertas continuidades con los trabajos escolares de Stuttgart, también presentan ciertos distanciamientos que denotan el avance intelectual del joven Hegel entre ambos periodos.

Para ilustrar este punto adoptemos como referencia las siguientes líneas extraídas de uno de los apuntes previos al *TF*: “La religión cristiana concede a la fantasía un amplio campo de acción, del cual ha extraído nuestro gran poeta épico —Klopstock— [...] los rasgos más conmovedores que jamás pasaran por el alma de un poeta; pero no han descendido al pueblo vulgar ni pueden hacerlo, carecen de reconocimiento público, nada los sanciona; [...] (GW, I, 79/JH, 6)”. No existe duda, de acuerdo con lo expresado en estas líneas, de que el cristianismo ha servido durante mucho tiempo como fuente de inspiración para las fantasías más majestuosas, imponentes y conmovedoras que los poetas han forjado. Desafortunadamente, la fantasía cristiana expresada en las más variadas formas artísticas —desde la poesía hasta la pintura y la escultura— se ha visto imposibilitada para descender al pueblo. La razón yace en que el arte sacro más refinado se

encuentra a disposición exclusiva de los “estamentos cultos” burgués y aristocrático, cuya cultura es diametralmente opuesta a la del vulgo.

La cultura de los estamentos altos resulta tan diferente de la que existe entre los estamentos bajos que la poesía, inspirada en las más sublimes imágenes de la fantasía cristiana, carece de un reconocimiento público general. Únicamente puede servir como guía moral de unos cuantos, situados entre las clases acomodadas, mientras excluye de su rango de acción a todo el sector popular de la sociedad alemana. Por esa razón el cristianismo no ha logrado crear las pautas requeridas para la consolidación de una nación alemana unida. La familiaridad de este texto y la tesis que expresa con el trabajo escolar de 1788 *Sobre algunas diferencias características de los poetas de la Antigüedad con respecto a los actuales* que Hegel redacta en Stuttgart es bastante notoria, especialmente si tomamos en cuenta el siguiente fragmento:

[...] Los conceptos y la cultura de los estamentos difieren demasiado como para que un poeta de nuestro tiempo pueda esperar ser comprendido y leído por todos. Por eso la sabia elección de su tema no ha llevado a nuestro gran poeta épico alemán [Klopstock] a tantas manos como hubiera sido el caso si nuestra vida pública fuera griega. [...] (GW, I, 49/JH, 500)

El motivo central de ambos textos sigue siendo el mismo: la sociedad alemana se halla fracturada en estratos sociales antagónicos, lo que permite segmentar la cultura en dos bloques distintos clasificados como alto y bajo. De ahí que la literatura poética de la época no haya logrado crear las pautas para la formación de una identidad nacional donde los individuos logren reconocerse mutuamente como alemanes. No obstante, al final del periodo de Tubinga, las reflexiones que el joven Hegel había construido en Stuttgart sobre la literatura poética son atravesadas por un tema que en los trabajos escolares apenas se insinúa y que ahora reclama el centro de atención: la crítica al cristianismo de la época.

Hegel percibe en la cristiandad una decadencia manifiesta, cuya consecuencia más atroz es su incapacidad para establecer los cimientos de una vida pública saludable, a través de la unificación de la moral alemana dentro de una cultura compartida (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 208-209). No en vano aquello que podemos llamar la “filosofía de la religión” de Hegel durante estos años se articula en torno a una crítica al cristianismo, a través del ideal de una *Volksreligion* (religión popular), arquetipo que es retomado de la civilización griega antigua (Cfr. Jaeschke, Op. Cit. 63).

Se puede decir que el rasgo distintivo de los escritos de Tubinga radica en la tentativa por superar las rupturas sociales que enfrentaba Alemania a través de la construcción de una identidad

nacional donde los individuos pertenecientes a diferentes estamentos y territorios pudieran reconocerse a sí mismos y a sus semejantes. Tarea que solo es posible —al menos durante este periodo— a través de una urgente renovación de la fantasía y la religión alemana, que hasta ese momento habían sido incapaces de motivar lazos solidarios entre los individuos, debido a su carencia de reconocimiento público (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 195).

Estas anotaciones preliminares resultan pertinentes tomando en cuenta que el *TF* no es una pieza literaria de fácil acceso en virtud de su carácter fragmentario y de la cantidad de influencias, tanto implícitas como explícitas, que contiene. Provocando que sea extremadamente sencillo perderse entre la gran variedad de argumentos —bastante sugerentes, pero poco sistemáticos— que el *TF* desarrolla. Afortunadamente, las consideraciones realizadas hasta aquí sirven para plantearnos un hilo conductor que pueda facilitar nuestra exposición de aquí en adelante.

2.3 Religión: Teoría y Praxis

Incluso desde el primer párrafo del *TF* podemos notar como la religión, para Hegel, se encuentra muy lejos de ser un aspecto secundario en la vida de los seres humanos, al grado en que “[...] algo religioso interviene en todos los acontecimientos y acciones de la vida de que depende la felicidad privada, comenzando por el nacimiento, el matrimonio, la muerte y el entierro (GW, I, 83/JH, 11)”. El hecho de que Hegel comience el manuscrito subrayando el profundo vínculo que guarda la religión con el desarrollo del individuo a nivel privado no es de ningún modo casual, sino que implica una serie de aspectos que conviene subrayar. En primer lugar, al hablar de religión, Hegel no está pensando en todas las manifestaciones posibles de religiosidad, sino que tiene en mente de forma casi exclusiva al cristianismo protestante y católico de su época. Aunque a lo largo del texto se pueden hallar referencias a la religión judía, griega e incluso al cristianismo primitivo (Cfr. Harris, Op. Cit. 121).

Esto se debe a que el esfuerzo de Hegel no obedece a un intento por investigar las condiciones de posibilidad de la experiencia religiosa en general o la legitimidad de los juicios asociados a ella, como es el caso de Fichte y Kant. En realidad, el objetivo de Hegel es de carácter netamente práctico, cuestionándose por la forma en que la religión opera como una fuerza social activa que puede, bajo lineamientos específicos, contribuir a superar las fracturas que la sociedad moderna plantea (Cfr. Jaeschke, Op. Cit. 61; Harris, Op. Cit. 122). De ahí que el análisis de Hegel

en torno al fenómeno religioso se mueva dentro de un registro antropológico, psicológico y social antes que epistemológico o especulativo (Cfr. Harris, Op. Cit. 121).

Al tratarse de un enfoque antropológico, pero sobre todo social, Hegel no pretende acotar su estudio a la esfera del individuo aislado, describiendo las múltiples formas en que la religión interviene dentro de la educación privada de cada persona. Por el contrario, su foco de interés recae sobre “[...] los ideales humanos de libertad en el contexto de la vida social y en las complejas motivaciones de su vida psicológica cotidiana. [...] (Henrich, 1990: 47)”. Por lo tanto, su juicio inicial relativo a la intervención de la religión dentro de cada aspecto del que depende la felicidad privada necesita trasladarse desde la esfera del individuo hacia la esfera de lo social. Tránsito que el joven Hegel solo puede lograr, introduciendo de manera casi inmediata el concepto de naturaleza humana, subsumiendo metodológicamente el concepto de individuo dentro de una categoría de orden universal:

[...] La naturaleza humana²⁴ [*menschliche Natur*] está constituida de modo que enseguida se le ofrece al sano sentido humano lo que hay de práctico en la doctrina de Dios, lo que puede servirle de móvil [*Triebfedern*] a sus acciones, de fuente para conocer sus deberes [*Pflichten*], así como de consuelo; en cuanto a la enseñanza que recibimos desde la juventud, los conceptos [*Begriffe*], todo el entorno que los rodea, así como lo que deja huella en nosotros en realidad se inculcan sobre la base de una necesidad natural del espíritu humano [*des menschlichen Geistes*]; esto ocurre a menudo directamente [*unmittelbar*], aunque por desgracia estas asociaciones de deben con excesiva frecuencia a vínculos arbitrarios [*willkürliche*] y no a verdades que se puedan hallar y desarrollar partiendo de la naturaleza del alma o de los conceptos mismos. (GW, I, 83-84/JH, 12).

Dicho de otro modo, el objetivo de Hegel no consiste en desarrollar un estudio moral sobre el individuo y las distintas formas en que la religión interviene en su formación privada, sino en articular un diagnóstico social de la época a partir de las formas que ha adoptado en el presente la religión cristiana. Objetivo que sólo puede lograr introduciendo el concepto de naturaleza humana [*menschliche Natur*] como un recurso que le permite orientar su argumento desde el terreno de las determinaciones particulares del individuo, hacia el de las determinaciones universales comunes a todos. En este sentido, naturaleza humana no debe interpretarse como un determinante innato que

²⁴ Durante este periodo de su vida, el joven Hegel no se preocupa por aclarar los fundamentos teóricos del concepto de naturaleza humana, al cual sencillamente da por sentado. Sólo hasta el final del periodo de Frankfurt en el año 1800, cuando retorne sobre el problema de la positividad cristiana, veremos a Hegel volcarse de manera crítica sobre este concepto. Marcando así uno de los distanciamientos definitivos de Hegel respecto al lenguaje de la ilustración (Cfr. GW, II, 353/JH, 474; Jaeschke, Op. Cit. 95).

orienta a los seres humanos a actuar hacia el bien o el mal, sino como la serie de características compartidas que los individuos poseen.

De acuerdo con lo indicado en el texto, la primera determinación común a todos los seres humanos radica en su orientación hacia lo práctico, de modo que todo cuanto el individuo aprende respecto a la religión —desde las primeras oraciones de la infancia hasta los deberes de la vida adulta, como santificar el primer día de cada semana— descansan sobre una disposición natural a buscar aspectos prácticos en todo cuanto aprende. Ante el conjunto de doctrinas religiosas que se inculcan a los individuos a lo largo de su vida —las cuales, desde luego, incluyen aspectos teóricos— el común de los humanos tiende a reconocer en primer lugar aquellos aspectos prácticos que pueden colaborar directamente con su vida diaria. Encontrando en la religión desde móviles que los motivan a obrar de determinadas maneras, junto al conocimiento de sus deberes morales, hasta un suave consuelo ante la conciencia de su finitud en la tierra.

E incluso —sostiene Hegel— todo el aprendizaje teórico que acompaña a las doctrinas religiosas que son inculcadas a los individuos tienen impacto en la vida, solo gracias a la irrefrenable necesidad del espíritu humano por hallar un sentido a su existencia. De modo que, al hablar de religión, lo práctico siempre tendrá prioridad sobre lo teórico gracias a las disposiciones humanas que orientan a todo individuo hacia la práctica. Volviendo a la religiosidad un asunto de carácter práctico-existencial, donde los seres humanos establecen de manera inmediata una relación moral con las doctrinas religiosas.

Infelizmente, los vínculos morales que los seres humanos estructuran en torno a la religión cristiana —al menos desde la coyuntura temporal que Hegel enfrenta— no han emergido a partir de consideraciones cuidadosas sobre la naturaleza del ser humano o de conceptos racionales. La religión cristiana parece subsistir únicamente a través de circunstancias arbitrarias, como el hecho de haber sido inculcada entre los seres humanos desde la infancia más temprana. Provocando que los vínculos morales que tanto el individuo como el pueblo construyen con la religión posean un perfil bastante pobre, al grado en que el cristianismo se manifiesta en el ámbito público como una repetición tediosa de ceremonias ajenas al sentir y la convicción del pueblo (Cfr. Duque, 1998: 338).

Dentro de este contexto, la pregunta que Hegel se plantea es: ¿cómo pueden ser reestructurados los vínculos morales que tanto el individuo como el pueblo alemán establecen con

la religión cristiana, de modo que esta última embone de manera armónica con la naturaleza del ser humano y sea coherente con los conceptos de la razón? (Cfr. Harris, Op. Cit. 123). Para responder a esta pregunta, el primer paso consiste en definir a profundidad los rasgos sustanciales que le dan a la naturaleza humana su disposición hacia lo práctico, para después averiguar el derrotero por el que debe transitar la religión cristiana rumbo a su renovación.

2.4 Razón y Sensibilidad.

Otro de los rasgos comunes que los individuos comparten entre sí se encuentra en su constitución orgánica e intelectual. En este sentido, Hegel considera a los seres humanos como entidades constituidas en la misma media de razón y sensibilidad, aunque “[...] la materia de la que propiamente se forma todo, viene solo de los sentidos (GW, I, 78/JH, 5)”.

Al reconocer la importancia que la sensibilidad ocupa dentro de la formación del ser humano, el joven Hegel se sitúa dentro de la corriente general del *Sturm und Drang*, que buscaba emanciparse del armazón teórico del racionalismo wolffiano para reivindicar los derechos de la subjetividad, el gusto y la sensibilidad (Cfr. Rühle, 1997: 20-22). Aunque no es descabellado suponer también la influencia del *Emilio* de Rousseau: “Nuestras pasiones son los principales instrumentos de nuestra conservación; por tanto, es una empresa tan vana como ridícula querer destruirlas; [...] (Rousseau, 1990: 283)”. No es difícil advertir que la sensibilidad juega un papel clave dentro de las reflexiones hegelianas sobre la constitución general del ser humano, al grado de considerarla como la materia prima de todo cuanto se forma en él. Idea que no constituye una novedad intelectual del periodo de Tubinga, sino una tesis que acompaña a Hegel desde sus días en el *Gymnasium* de Stuttgart, tal como atestigua el trabajo escolar *Acerca de la religión de griegos y romanos* de 1787:

[...] Los humanos, incapaces de pensar, si no es a base de imágenes sensibles, no tardaron en hacerse imágenes corpóreas de la divinidad con arcilla, madera o piedra, cada uno según el ideal que tenía del más terrible Ser; de ahí las monstruosas figuras de los dioses en pueblos barbaros, sin sensibilidad para lo bello y carentes de las artes. [...] (GW, I, 44/JH, 496).

En el contexto general de este trabajo, el joven Hegel del periodo de Stuttgart trata de dar cuenta de los orígenes históricos de la religión, partiendo de una teoría general de la naturaleza humana que, desafortunadamente, no se encuentra desarrollada, sino que se supone a lo largo de la exposición (Cfr. Harris, Op. Cit. 30; Ripalda, Op. Cit. 139 y ss). La tesis central del trabajo consiste en afirmar que tanto los griegos como los romanos, en el desarrollo de sus nociones religiosas,

siguieron el mismo camino que todas las civilizaciones, forjando la idea de sus divinidades a partir de la experiencia que les ofrecían sus modelos de autoridad inmediatos. Escribe el joven Hegel: “[...] El modelo de esa imagen no era otro que sus soberanos, los padres y señores de las familias, que deciden arbitrariamente sobre la vida y la muerte de sus súbditos; [...] (GW, I, 43/JH, 495)”. Proceso que resultaría imposible si los seres humanos carecieran de un fundamento sensible para el desarrollo de sus ideas; el propio Hegel lo ha mencionado ya: los humanos somos incapaces de pensar si no es a partir de imágenes. Retornando al contexto de Tubinga, es de notar un avance significativo si tomamos en cuenta que las consideraciones de corte antropológico que aparecían supuestas en el trabajo escolar de Stuttgart se muestran dentro del *TF* de manera explícita. Aunque el joven Hegel dista todavía de formular una teoría sistemática que justifique el empleo legítimo —si es que lo hay— del concepto de naturaleza humana.

Lo cierto es que en la estructura general del *TF* la importancia de la sensibilidad continua presente de modo notorio: “[...] no nos asustemos si nos vemos obligados a creer que de hecho lo sensible es el elemento principal de todas las acciones y aspiraciones humanas. [...] (GW, I, 84/JH, 12)”. Lo que no debe interpretarse como si Hegel expresara una tendencia abierta hacia el irracionalismo; no puede perderse de vista que la idea de naturaleza humana que nuestro joven filósofo esgrime posee un carácter integral que hace valer, como partes sustanciales de la constitución humana, tanto a sus facultades sensibles como racionales. En ese sentido lo que debe esperarse de toda consideración sobre la naturaleza del ser humano es un enfoque unitario que considere la totalidad de relaciones tanto internas —facultades racionales y sensibles— como externas —el entorno que lo condiciona— en que los humanos se encuentran insertos:

[...] cuando consideramos al ser humano y su vida —si es que hablamos de seres humanos, de nosotros y nuestros semejantes— igualmente debemos tener en cuenta su sensibilidad, su dependencia de la naturaleza interna y externa, sobre todo de lo que le rodea y en lo que vive, y de las inclinaciones sensuales [*sinnlichen Neigungen*] y del ciego instinto [*blinden Instinkt*] —la naturaleza humana esta solo como [*gleichsam*] preñada [*geschwängert*] con las ideas de la razón— [...] (GW, I, 84-85/JH, 12).

Podemos decir que Hegel se esfuerza por situar al ser humano dentro de su dimensión concreta, como una criatura que depende constantemente de sus facultades sensibles y del entorno que lo rodea para sobrevivir. De ahí que resulte imposible, si es que hablamos de seres humanos, pasar por alto la presencia de instintos e inclinaciones sensibles dentro del abanico básico de experiencias que todo individuo percibe como parte innegable de su condición humana. Al mismo

tiempo, el ser humano no puede ser abstraído de las relaciones que establece con su entorno — tanto social como natural— sin falsear su auténtica naturaleza. De alguna manera, Hegel trata de alejarse del lenguaje abstracto de las construcciones metafísicas y morales de la época en pro de una noción del ser humano que tiende hacia lo concreto, lo que no quiere decir que descarte la racionalidad como una parte medular de la constitución humana. Aunque debemos reconocer que su descripción de las facultades racionales del ser humano resulta bastante ambigua; de acuerdo con las líneas citadas, la naturaleza de los hombres [*die Natur des Menschen*] parece estar de alguna manera preñada con las ideas de la razón [*den Ideen der Vernunft*], pero ¿qué quiere decir exactamente esto?

En el texto alemán Hegel emplea el verbo transitivo *geschwängert*, participio perfecto del verbo *schwängern* que designa la acción de dejar preñado o impregnado a algo o a alguien. Al tratarse de una forma perfecta, el verbo está designando una acción que tuvo lugar en tiempo pasado, pero cuyos resultados permanecen vigentes hasta el presente. Lo que podría llevarnos a suponer que el enunciado de Hegel se orienta hacia una tesis de carácter empirista, que contempla el origen de las Ideas de la razón en lo empírico que preña a la subjetividad. No obstante, esta interpretación pasaría por alto el empleo del adverbio *gleichsam* cuya traducción oscila entre “en cierto modo” y “por así decirlo”, lo que le ofrece al enunciado hegeliano un tinte metafórico que podría interpretarse en el sentido inverso a la tesis empirista. No es que la subjetividad sea preñada con las ideas de la razón a partir de impresiones sensibles, sino que la subjetividad tiene por sí misma la facultad de crearlas y por eso está “en cierto modo” preñada con las Ideas de la razón.²⁵

Desafortunadamente, la ausencia de una reflexión epistemológica que explique el origen de los conceptos en el joven Hegel representa un obstáculo al tratar de precisar los alcances epistémicos de algunas de sus tesis. A lo que debemos agregar que Hegel, en este momento de su vida, no ha reparado en las distinciones milimétricas operadas por Kant en la *Critica de la razón pura*. Por ejemplo, la existente entre un concepto empírico [*empirischer Begriff*] y un concepto

²⁵ El enunciado al que nos referimos figura en la edición alemana de las *Werke* de la siguiente manera: “[...] *die Natur des Menschen ist mit den Ideen der Vernunft gleichsam nur geschwängert* [...]” (GW, I, 84-85/JH, 12)”.

puro [*reine Begriff*] o, por otra parte, la diferencia entre razón [*Vernunft*] y entendimiento [*Verstand*] (Cfr. KrV, A 320/B 377).²⁶

Esto se debe, conviene recordar, a que el interés del joven Hegel no recae —o al menos no todavía— en la elaboración de consideraciones sistemáticas sobre la naturaleza del conocimiento, sino en asuntos de orden práctico-social. Lukács tiene razón al afirmar que el joven Hegel no repara de manera profunda sobre los fundamentos filosóficos de su propia posición, marginando casi todas las cuestiones de índole epistemológico de sus manuscritos tempranos —incluyendo desde luego al *TF*— (Cfr. Lukács, 1972: 38-39). Y, sin embargo, esto no priva de una función relevante a las “ideas de la razón” dentro de su planteamiento: “[...] las ideas de la razón vivifican todo el tejido de sus sensaciones [*Empfindung*], así por el influjo de ellas se nos muestran las acciones en una luz propia [...] (GW, I, 85/ JH, 13)”.²⁷

Lejos de ser facultades antagónicas, razón y sensibilidad se encuentran entrelazadas mutuamente dentro de la subjetividad humana. Desde luego cada una opera de manera distinta a la otra, al ser la sensibilidad el primer resorte que conduce al obrar mientras la razón provee sentido y dirección a las acciones por medio de sus Ideas. Lo que implica un rechazo, al menos implícito, del dualismo cartesiano que postulaba a la razón y a la sensibilidad como facultades pertenecientes a sustancias distintas —alma y cuerpo respectivamente— que no tienen nada que ver una con otra (Cfr. *MdP*, Oeuvres, AT, VII, 83; Harris, Op. Cit. 125).²⁸

²⁶ De acuerdo con el pasaje referido: “[...] El concepto es, o bien concepto empírico, o bien concepto puro; y el concepto puro, en la medida en que tiene su origen solamente en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad) se llama *notio*. Un concepto formado por nociones, que sobre pasa la posibilidad de la experiencia, es la idea o concepto de la razón”. Como se puede ver, existe dentro del aparato teórico de Kant una diferencia considerable entre concepto (*Begriff*) e idea (*Idee*), términos que el joven Hegel parece emplear de manera indiscriminada al menos en este texto.

²⁷ A pesar de la ausencia de un marco teórico-epistémico más refinado, Hegel está consiente de que el talón de Aquiles del empirismo se encuentra en su capacidad para elaborar principios racionales: “Ciertamente el empirismo no vale en absoluto para plantear principios; pero cuando se trata de como influir en los humanos, hay que tomar a estos como son y seleccionar todos los buenos móviles y sentimientos para que, si no se puede acrecentar directamente su libertad, al menos se pueda ennoblecer su naturaleza. [...] (GW, I, 101/JH, 26)”. Esto ofrece mayores indicios para descartar una inclinación del joven Hegel hacia el empirismo epistemológico de un Hume, ya que las “ideas de la razón” no pasarían de ser generalizaciones empíricas subordinadas a la experiencia. Siguiendo esta línea hermenéutica quizás se logre despejar la ambigüedad latente en este manuscrito de juventud.

²⁸ Citamos las *Metitationes de Prima Philosophia* (MdP) según la edición canónica de la *Oeuvres* de Descartes editada por Charles Adam y Paul Tannery indicando el volumen de la edición en números romanos seguida de la página donde está contenida la referencia en números arábigos. Cualquier referencia futura a este texto se hará de acuerdo con este criterio.

El joven Hegel rechaza que tanto razón como sensibilidad sean facultades antagónicas e incluso aisladas. Muy por el contrario, la razón toma cuerpo, se “encarna”, aun dentro de los impulsos e inclinaciones sensibles que el ser humano experimenta. De modo que el dominio despótico de una facultad por encima de la otra debe ser rechazado, en pro de una colaboración armónica entre ambas —por lo menos como escenario ideal— (Cfr. Duque, Op. Cit. 339).

Dentro de este contexto es que se debe leer el reclamo hacia el sistema kantiano que figura dentro del *TF*: “[...] ¡Qué difícil es distinguir si el fundamento que determina la voluntad es mera sensatez o verdadera moralidad! [...] (GW, I, 84/JH, 12)”. Más allá de ser una crítica acabada, el joven Hegel se manifiesta como un rival decidido de cualquier enfoque que pretenda dividir las facultades racional y sensible del ser humano, oponiéndolas. En este sentido Hegel parece no estar de acuerdo con los planteamientos éticos de Kant, especialmente con la tesis de una moral racional que presuntamente opone “racionalidad practica” a la sensibilidad de manera rigurosa.

Esta aseveración, sin embargo, no parece desplegar una crítica rigurosa al filósofo de Königsberg, debido en parte a la ausencia en el joven Hegel de un armazón teórico bien definido, capaz de responder a los argumentos epistemológicos que sustentan las afirmaciones de la *Crítica de la razón práctica*. Para contrastar los alcances de la postura hegeliana plasmada en el *TF* respecto a los que presenta la propuesta kantiana, vale la pena reparar en el rol de la moral dentro del proyecto kantiano y su fundamentación general en la *Crítica de la razón pura*.

2.5 Kant: Razón práctica y moral.

Al abordar la filosofía moral de Kant, lo primero que debemos considerar es que el esfuerzo por brindarle a la ética un sustento firme es producto directo de la empresa iniciada en la *Crítica de la razón pura*. Cuya tentativa general consiste en realizar una evaluación de las facultades de la razón “[...] en lo tocante a todos los conocimientos por los cuales ella puede esforzarse independientemente de toda experiencia [...] (KrV, A XII)”. En ese sentido podemos definir el proyecto filosófico de Kant como un intento por explorar los caminos que le es lícito transitar a la razón independientemente de lo empírico.

Una de las claves para comprender el proyecto en su totalidad, por lo tanto, se encuentra en el concepto de razón (*Vernunft*) el cual no posee un significado unívoco dentro de la obra de Kant.

De hecho, al explorar el *corpus kantiano* es factible distinguir diversos significados del concepto de razón, comenzando por uno de carácter general frente a otros de perfil más restringido.

En su significado más general, la razón no es sino la facultad cognitiva suprema con la que el ser humano puede rebasar las fronteras de la experiencia, siendo lo racional el opuesto de lo empírico (Cfr. KrV, A 835/B 863). De ahí se deduce que la razón no considera a sus objetos según impresiones o intuiciones sensibles —ya que no es una potencia determinada empíricamente— sino solo a partir de Ideas (Cfr. KrV, A 547/B, 575). Entendiendo por Idea a aquellos conceptos puros de la razón que se forman a partir de una constelación de conceptos puros del entendimiento [*Verstand*] sin obtener absolutamente nada de la experiencia (Cfr. KrV, A 320/B 377).

Al ser la razón [*Vernunft*] una potencia que desborda los límites de lo empírico podemos afirmar, siguiendo a Otfried Höffe, que la superación racional de lo empírico dentro de la esfera del conocimiento corresponde al uso teórico de la razón, mientras que en la esfera de la acción esta tarea recae sobre el uso práctico (Cfr. Höffe, 1986: 163). Pero ¿qué quiere decir exactamente que existan dos usos distintos de la razón? En primer lugar, debemos descartar la tesis de que Kant postule la existencia de dos razones distintas, ya que en realidad se trata siempre de la misma razón juzgando a partir de principios a priori, pero persiguiendo intereses distintos (KrV, AA V, 121; GM, AA IV, 391).

En su uso teórico o especulativo, la razón persigue como objeto de su interés el conocimiento de los objetos de la naturaleza a partir de principios puros, mientras que en su uso práctico el foco de interés recae sobre la determinación de la voluntad a partir de una ley de la razón pura. Siendo el único requisito indispensable para un uso de la razón en general que los principios y afirmaciones del interés teórico no sean contradictorios con los del interés práctico e inversamente (Cfr. KpV, AA V, 120).

Tanto el interés teórico como el práctico operan de acuerdo con legislaciones propias; en el caso del interés teórico su legislación se compone de leyes de la naturaleza que expresan cómo suceden las cosas en el ámbito de los fenómenos. En el caso del interés práctico, su legislación está compuesta por leyes morales que expresan cómo deben de ocurrir las cosas, aun cuando de hecho no ocurran así. En otras palabras, al interior de la esfera del conocimiento la razón opera a partir de principios puros que se orientan hacia la formulación de juicios descriptivos (ámbito del ser),

mientras que en la esfera de la acción se orientan hacia la formulación de juicios prescriptivos (ámbito del deber ser) (Cfr. Duque, Op. Cit. 104).

La clave para comprender esta división formal radica en el concepto de causalidad, discutido a profundidad en el tercer conflicto de la antinomia de la razón pura teórica (Cfr. KrV, A 444/B 472 y ss), la cual no puedo detenerme a analizar aquí por motivos de espacio. Lo único que me interesa destacar por el momento es que el concepto de causalidad se puede entender de dos maneras distintas: como causalidad según la naturaleza o como causalidad según la libertad.

La causalidad conforme a la naturaleza consiste en “[...] la conexión de un estado con uno precedente en el mundo sensible, estado al que aquel sigue según una regla. [...] (KrV, A 532/ B 560)”. Se trata de la conexión causal entre un estado en el mundo (Y) y otro que lo precede como condición de la existencia del primero (X), el cual, al mismo tiempo, se halla condicionado por un evento previo (W) según una regla de la razón pura.²⁹ Lo que posibilita la síntesis de una experiencia ordenada, no errática, del mundo como la totalidad de los fenómenos causales que en él ocurren.

Por otro lado, la causalidad por libertad es “[...] la facultad de comenzar *por sí mismo* un estado, la causalidad de la cual no está a su vez, según la ley de la naturaleza, sometida a otra causa que la determine según el tiempo. [...] (KrV, A 533/ B 561)”. Este tipo de causalidad, al contrario de la natural, plantea la posibilidad de iniciar una serie de acontecimientos en el mundo como resultado de un primer estado que no se encuentra condicionado previamente por algo. En otras palabras, se trata de una idea —en el sentido kantiano del término— que permite pensar la posibilidad de un ente capaz de iniciar una serie de acontecimientos en el mundo, sin haber sido condicionado él mismo por algo previo.

La primera forma de causalidad nos permite explicar, a partir de principios racionales puros, la serie de relaciones causales que se dan en el mundo de la experiencia. Ofreciendo un sustento teórico que recubre de validez a los juicios descriptivos de la ciencia natural, al mismo tiempo que allana el camino para la construcción de una *Metafísica de la Naturaleza*.

²⁹ Podríamos ilustrar esta forma de causalidad de la siguiente manera: $W \rightarrow X \rightarrow Y$... Indicando con los puntos suspensivos al principio y al final que W se encuentra condicionado por otros fenómenos que la preceden (U, V, etc.), mientras que Y puede ser resultado y al mismo tiempo antecedente de otro fenómeno dentro de la cadena causal (Y1, Y2, Yn). Nuestra intención aquí solamente es esquematizar un principio que en Kant resulta ser más complejo.

En el caso de la causalidad por libertad, lo que nos ofrece es la condición de posibilidad para pensar relaciones causales que no obedecen al esquema de la naturaleza. No obstante, el problema que el sentido trascendental de la libertad plantea, radica en su estatus de idea, que no guarda ninguna relación de correspondencia con objeto alguno de la esfera de los fenómenos. Desde luego, nos ofrece la posibilidad de pensar un inicio completamente incondicionado para un curso de acciones, pero ¿es suficiente esto para garantizar la realidad objetiva de la libertad, más aún si nada le corresponde en la esfera de los fenómenos?

Para responder a esta interrogante es necesario considerar que, al menos para Kant, el concepto de libertad no se agota en su sentido trascendental. Para precisar esto es necesario situarnos dentro del ámbito práctico, para encontrar una variante de este concepto a partir de la categoría de albedrío:

Es sobremanera notable que en esta *idea trascendental* se funda el concepto práctico de ella [...] La libertad en sentido práctico es la independencia del albedrío, respecto a la *coacción* por impulsos de la sensibilidad. Pues un albedrío es sensible en la medida en que es afectado patológicamente (por móviles de la sensibilidad); se denomina animal (*arbitrium brutum*) cuando puede ser coaccionado patológicamente. El albedrío humano es, ciertamente, un *arbitrium sensitivum*, pero no es *brutum*, sino *liberum*, porque la sensibilidad no hace necesaria la acción de él, sino que en el ser humano reside una facultad de determinarse por sí mismo, independientemente de la coacción ejercida por móviles sensibles. (KrV, A 533/B 561 – A 534/B 562).

A partir de este esquema es posible definir de manera más precisa el vínculo que existe entre el sentido trascendental y el sentido práctico de la libertad. El primero, como el propio Kant reconoce, constituye el fundamento del segundo al suministrarnos la idea de un posible arbitrio incondicionado de manera absoluta. Mientras que el segundo expresa esta condición a nivel práctico, como la facultad de un albedrío para actuar de manera incondicionada respecto a la coacción de impulsos e inclinaciones sensibles.

En lo que respecta a la categoría de albedrío se pueden distinguir por lo menos tres formas diferentes de éste: *arbitrium brutum* (albedrío animal), *arbitrium sensitivum* (albedrío sensible) y *arbitrium liberum* (libre albedrío). *Arbitrium sensitivum* es todo albedrío que puede ser afectado por móviles sensibles (inclinaciones, instintos, etc.); básicamente lo que hace este concepto es expresar una característica común a las otras dos formas de albedrío. De modo que tanto el *arbitrium brutum* como el *liberum* son *sensitivum*, lo que no los convierte en sinónimos ya que entre ellos prima una diferencia sustancial.

El *arbitrium brutum* designa a un albedrío que, siendo afectado por móviles sensibles, no posee ninguna facultad para actuar en contra de lo que estos le dictan siguiéndolos de modo cuasi mecánico. Por su parte el *arbitrium liberum* designa a un albedrío que a pesar de ser *sensitivum* no cede despreocupadamente ante la coacción que ejercen sobre él los móviles sensibles, sino que les opone resistencia a partir de su facultad para actuar independientemente de cualquier determinación empírica. Dicha facultad para trascender la coacción de lo sensible sobre el albedrío recibe el nombre de voluntad:

Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes. Solo un ser racional posee la capacidad de obrar según la representación de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es, posee una voluntad. Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una razón, la voluntad no es otra cosa que razón práctica. [...] la voluntad es una capacidad de elegir sólo aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno. [...] (GM, AA IV, 412).

Un libre albedrío es aquel que en virtud de su facultad volitiva puede obrar según principios o leyes proporcionados por la razón, prescindiendo de cualquier mediación de móviles sensibles sobre él. Esto es lo que significa poseer voluntad, una facultad que define a los seres humanos —y en general a todo ser racional— frente a los seres puramente naturales que no pueden formular leyes prácticas racionales. En este contexto, razón práctica significa la capacidad de elegir la acción propia según principios racionales como motivo último del obrar, evitando la coacción que lo sensible ejerce sobre el albedrío.

No se trata de la tergiversada idea de que los seres racionales, a través de un acto de voluntad, logran suprimir definitivamente los condicionamientos empíricos que experimentan (Cfr. Höffe, Op. Cit. 164). Kant está plenamente consciente de que los seres racionales, por su propia facultad volitiva, son capaces de ceder a sus condicionamientos sensibles y obrar de acuerdo con máximas —principios subjetivos del querer (Cfr. GM, AA IV, 400)— contrarias a los principios prácticos de la razón. De ahí que una voluntad santa, enteramente determinada por la razón y sin determinaciones empíricas sea imposible, al menos a nivel práctico (Cfr. KpV, AA V, 32).

Demostrar que la libertad se manifiesta a través de la conciencia de la ley moral que obliga como principio racional incondicionado y que, en consecuencia, la razón pura puede ser práctica será el objetivo general de la *Crítica de la razón práctica* (Cfr. KpV, AA V, 4 y ss.). Por el momento, lo único que debemos tener en cuenta es que solo podemos asignarle un valor moral legítimo a nuestros actos a través de juicios, si tenemos una definición sólida de la libertad. La

moralidad solo tiene sentido hablando de seres racionales que son capaces de actuar de manera autónoma respecto a sus inclinaciones, de otro modo sería un sin sentido (Cfr. GM, AA IV, 439).

A la luz de este contexto, debe quedar claro que el punto de partida del enfoque práctico que nos ofrece el joven Hegel dentro del *TF* no se encuentra articulado desde el enfoque de la razón práctica kantiana. Para está, el problema se define al nivel de los fundamentos práctico-teóricos que vuelven posible el juicio moral de las obras, por lo que no se refieren de manera inmediata a la esfera de la acción concreta. Por su parte, el joven Hegel dirige su atención sobre un problema de carácter práctico-existencial, al cuestionarse sobre las pautas requeridas para la renovación moral de las instituciones, y no sobre las condiciones teóricas a través de las cuales es posible el juicio moral.

Misión que ha llevado al joven Hegel a formular un enfoque antropológico que pretende subrayar el carácter integral de la naturaleza humana —compuesta de razón y sensibilidad— sin admitir disociaciones teóricas de sus facultades. De ahí que nuestro filósofo concluya, dentro de la esfera de la acción concreta, una dificultad extrema para distinguir cuando el motivo último de la acción ha sido la moralidad y cuando ha sido la sensatez. De acuerdo con Hegel: “[...] Aunque se parta de la satisfacción del ansia de felicidad como fin supremo de la vida, seguramente —con solo que se sepa calcular bien— los resultados perceptibles serán los mismos que si es la ley de la razón la que determina nuestra voluntad. [...] (GW, I, 84/JH, 12)”.

No obstante, Kant podría desembarazarse de este reclamo concediéndole a Hegel que, en efecto, dentro de la esfera de la acción cotidiana las consideraciones morales suelen aparecer de modo confuso e incluso conflictivo. Pero detrás de toda acción se encuentra, como condición de todo valor moral, el principio supremo de la razón práctica, sin el cual sería imposible un criterio de moralidad que permita juzgar legítimamente las obras. En pocas palabras, el enfoque de Kant no descarta el conflicto que la voluntad puede experimentar, al entrar en colisión el deber y las inclinaciones, pero es a partir de este conflicto que tiene sentido elaborar un principio práctico-teórico que explique las condiciones de posibilidad de un juicio moral sobre las acciones.

Si prescindieramos es este principio, nos veríamos obligados a conceder que las leyes morales son inexistentes y que la acción humana solo puede ser regida a través móviles sensibles, lo que cancela inmediatamente toda forma de libertad y valor moral de los actos.

Está claro que Hegel, durante este periodo de su vida, carece por completo del aparato conceptual requerido para formular una crítica contundente al enfoque trascendental de Kant. Hasta el momento, lo único que ha conseguido expresar es su desacuerdo con cualquier enfoque que plantee —de manera explícita o implícita— la separación de las facultades sensibles y racionales del ser humano. Lo que no excluye que nuestro filósofo halla recogido elementos kantianos para la articulación de su proyecto, especialmente al momento de desarrollar su crítica a la religión cristiana, de la cual pasamos a ocuparnos a continuación.

2.6 Religión objetiva - Religión subjetiva

Recapitemos lo avanzado hasta aquí. En primer lugar, el estudio emprendido en el *TF* no tiene por objetivo el desarrollo de una serie de observaciones relativas a la influencia que la religión tiene dentro de la formación privada de los individuos. Su auténtico fin radica en delinear las pautas requeridas para que la religión que domina en el presente (el cristianismo) pueda colaborar en la reestructuración moral del pueblo alemán.

Teniendo esto en mente, Hegel deja de lado las observaciones relativas al individuo para articular una reflexión sobre las notas comunes que componen la naturaleza humana. Lo que le permite llegar a la conclusión de que el ser humano se encuentra constituido en igual medida de razón y sensibilidad, renunciando implícitamente al dualismo cartesiano que concibe a ambas como propiedades exclusivas de substancia separadas (alma y cuerpo respectivamente). Esto no significa que las dos sean indistinguibles una de otra; ambas están vinculadas dentro de la subjetividad humana, pero poseen funciones diferentes: la sensibilidad es el primer resorte de la acción humana mientras la razón les brinda a las obras orden y claridad.

De este modo, Hegel se aparta del horizonte teórico de la razón práctica kantiana —por lo menos en cuanto a sus consideraciones humanísticas— postulando una colaboración armónica entre sensibilidad y racionalidad como escenario ideal. Al llegar a este punto, la pregunta obligatoria que debemos formular es ¿cómo encaja la religión dentro de este planteamiento?; de acuerdo con lo establecido en el apartado 2.3, para Hegel la religión es un asunto primordialmente práctico-existencial. Es decir, una cuestión que interviene activamente en la vida cotidiana de los individuos como sociedad, siendo el lugar común del que obtienen desde motivos para actuar hasta una suave serenidad ante la conciencia de su finitud sobre la tierra.

Si la religión es un asunto fundamentalmente práctico, y el primer resorte de la acción humana es la sensibilidad, no es difícil concluir que existe una relación bastante estrecha entre religión y sensibilidad, que el joven Hegel expresa a través del concepto de religión subjetiva:

Pertenece al concepto de la religión que no sea mera ciencia de Dios [...] ni un mero conocimiento histórico o alcanzado por deducción, sino que afecte al corazón [*das Herz*]; que influya en nuestros sentimientos y determine nuestra voluntad, en parte inculcándonos con más fuerza nuestros deberes y las leyes al presentarlas como leyes de Dios, en parte hinchando nuestro corazón de admiración y de sensaciones de humildad y agradecimiento ante la representación de un Dios sublime y bondadoso con nosotros. [...] (GW, I, 85/JH, 13).

Hegel localiza el rasgo sustancial de la religión en la experiencia subjetiva sensible, de modo que la religión solo puede ser tal si logra determinar la voluntad humana, influyendo en nuestros sentimientos a través de la representación de un Dios bondadoso. Curiosamente, si comparamos este fragmento con las tesis sobre la religión que aparecen expuestas en la *Fenomenología del espíritu*, no será difícil advertir que el vínculo entre sensibilidad y religión que se plantea en el *TF* va a ser una constante que se ira refinando gradualmente, permeando los textos posteriores. Al grado en que se puede afirmar que la religión, desde los escritos de juventud, adquiere una de sus determinaciones esenciales en la representación sensible, de la cual ya no podrá librarse, ni siquiera en los textos sistemáticos (Cfr. PdG, GW IX, 364 y ss/F, 321 y ss).

Aunado a esto, debemos insistir en el hecho de que, revalorando el papel de la sensibilidad como una parte fundamental de la constitución humana, el joven Hegel se sitúa dentro de la línea general del *Sturm und Drang*. Lo hemos advertido en el trabajo escolar de 1787 *Sobre la religión de griegos y romanos*, así como en algunos de los apuntes previos al *TF* y en el cuerpo mismo del texto. Ahora, conviene añadir a este señalamiento recurrente que la valoración de la sensibilidad implica introducir dentro del planteamiento hegeliano el continente de la interioridad, como de hecho se venía haciendo a lo largo del siglo XVIII en el terreno de la cultura.

No en valde, Hegel emplea dentro del texto que citamos el término “corazón” [*das Herz*], que sin ser un artificio hegeliano oscila entre dos significados opuestos: el del sentimiento patológico y el de la autonomía moral. Básicamente: “Corazón puede significar así desde la rigorista interioridad ética hasta la efusión emocional, pasando por el sentido sintético de

interioridad total en que ambos factores coinciden inmediatamente. [...] (Ripalda, Op. Cit. 207)”.³⁰ En el fragmento que citamos, Hegel emplea el termino en el sentido patológico de una subjetividad que experimenta diversas emociones al representarse a Dios de las formas más bellas posibles en el arte, la poesía o en la comunidad de hermanos que se encuentran celebrando su unión.

Siendo justos, debemos reconocer que el énfasis en la subjetividad y la interioridad que expresa el concepto de religión subjetiva no es algo que el joven Hegel deba exclusivamente al *Sturm und Drang*. De hecho, en el lenguaje del joven Hegel, se pueden percibir poderosas reminiscencias de la cultura protestante de la época, especialmente del movimiento pietista.

Desde finales del siglo XVII, el pietismo había comenzado a extenderse por toda Europa como una respuesta ante la devoción hacía la letra que la iglesia protestante había desarrollado, misma que llevo a los fieles heterodoxos a interesarse en la doctrina de Spinoza como señala Frederick Beiser (Cfr. 1987:50 y ss). En este contexto, la apuesta fundamental del pietismo consistía en la defensa de una fe viva, que permitiera renovar las instituciones religiosas a través de la contrición y la búsqueda espiritual de sí mismo por parte de cada creyente (Cfr. Rühle, 1997: 20-21). El propio Hegel parece tener esto en mente cuando escribe la siguiente anotación histórica sobre la situación del cristianismo a finales del siglo XVIII:

[...] tras la época de la Reforma, cuando se quiso restaurar la pureza y sinceridad de la religión y las costumbres de los primeros siglos; los reformadores comprendieron el valor de la religión subjetiva; y en su afán por mejorar a los humanos quisieron recoger este arte en un sistema de palabras; [...] pero actualmente se ha caído en que la religión subjetiva no se deja encerrar en una dogmática, y cobra más importancia la religión objetiva, la que casa más con un “Compendio”; pero es vano querer mejorar así a los seres humanos [...] (GW, I, 76/JH, 3-4).

³⁰ Como ejemplo del primer sentido en que comprende el termino corazón podemos citar a Kant, concretamente en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Cfr. GM, AA IV, 410). Con respecto al segundo sentido el referente más llamativo lo podemos hallar en Rousseau, específicamente en la *Profesión de fe del vicario saboyano* donde el ginebrino emplea constantemente el término. Según Antonio Pintor Ramos, el sentido en el que Rousseau emplea el termino corazón no siempre es claro, pero debe entenderse más como metáfora de una región de la subjetividad que complementa a la racionalidad limitada, nunca como su opuesto. Siguiendo esta línea interpretativa se puede apreciar la presencia de Rousseau no solo en los planteamientos del joven Hegel, sino también en las líneas generales del *Sturm und Drang* y su tentativa por encontrar un modelo de razón más flexible del que disponía la escuela de Wolff (Cfr. Rühle, Op. Cit. 19). Sobre la obra citada de Rousseau remitimos al lector a la excelente edición que Antonio Pintor Ramos ha preparado: Jean-Jacques Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios*, Editorial Trotta, Madrid, 2007. De más está decir que le debemos el excelente apartado critico de esta edición nuestro comentario (Cfr. Rousseau, 2007: 73, n. 11).

Al considerar esta anotación, escrita poco antes del *TF*, lo primero que debemos resaltar es que el concepto de religión subjetiva no es un recurso teórico que se elabore al margen de ciertos referentes históricos. En este caso la cultura protestante y su historia —desde Lutero hasta las últimas décadas del siglo XVIII— constituyen parte del telón de fondo histórico donde se entretajan las reflexiones hegelianas sobre la religión.

De acuerdo con el fragmento, la Reforma protestante constituyó el punto de partida histórico para una renovación de la cultura cristiana que no culmina con Lutero, sino que se extiende a lo largo de los años siguientes. El eje de tales esfuerzos —al menos como Hegel los interpreta— es la restauración de la pureza y sinceridad de las costumbres cristianas primitivas, a partir de un programa de mejoramiento moral de la humanidad cuyo núcleo se encuentra en la religión subjetiva. En este sentido, Hegel parece indicar que la Reforma de Lutero, pese a haber sido el parteaguas que fue, constituye nada menos que la pauta para subsecuentes transformaciones en la cultura, como la que emerge dentro de movimientos críticos como el pietismo.³¹

La referencia al carácter subjetivo de la Reforma, conviene señalarlo, no va a permanecer como una anotación marginal dentro del discurso de los manuscritos de juventud, sino que se hará presente a lo largo de la obra de juventud. Por ejemplo, más de tres décadas después, veremos repetirse el motivo central de esta anotación, cuando Hegel se refiera a Lutero en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*:

[...] La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la libertad, a saber, que el hombre natural no es como debe ser, que necesita superar la naturaleza mediante su espiritualidad interna, que el intermediario entre el hombre y la esencia de su espíritu, Dios, no puede ser un más acá sensible, que, por tanto, el esto, la subjetividad infinita, es decir la verdadera espiritualidad, Cristo, no es presente ni real en modo alguno externo, sino que, como lo espiritual en general, solo es alcanzada por la reconciliación con Dios, en la fe y en el goce de Dios. [...] (W XII, 491/FH, 658).³²

No es difícil notar que el lenguaje en que se expresan las *Lecciones* posee un tono abiertamente especulativo que en los escritos de juventud es inexistente, pero, al mismo tiempo, se

³¹ Esto no significa que los esfuerzos por reformar las instituciones eclesiásticas a partir de una transformación de la moral sea un producto netamente moderno. Los padres de la Iglesia como Juan Crisóstomo, Basilio el grande o Ambrosio de Milán hace suyo el mensaje de justicia que figura en los evangelios, para subrayar el hecho de que la Iglesia debe tener como una de sus prioridades centrales a los pobres. Lutero, así como los reformadores que le siguen, tienen una deuda histórica con estos antecedentes (Cfr. Miranda, 2008: 27 y ss).

³² Citamos las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* de acuerdo con la edición de las Werke (W) indicando en números romanos el tomo y en arábigos la página de donde está tomada la referencia. Las siglas FH designan la paginación correspondiente a la edición en español publicada por Alianza Editorial.

puede apreciar que la Reforma constituye uno de los referentes inequívocos de Hegel al momento de tratar el tema de la modernidad, conectando de alguna manera los enfoques de juventud, con los tópicos del sistema formado.

Volviendo con el joven Hegel, es necesario tener presente que al hablar de religión subjetiva nuestro filósofo no se está refiriendo a un estado de contemplación pasivo donde el individuo se pierde en una suerte de éxtasis solipsita ante la idea de Dios. La religión subjetiva, de hecho, no solo se expresa en sentimientos sino también en acciones, como “[...] efectividad íntima que a la vez actúa hacia afuera (GW, I, 88/JH, 15)”. Dicho de otro modo, la religión subjetiva expresa sus sentimientos a través de la acción; los vuelve efectivos en el obrar, de modo que siempre implica un llamado a romper la barrera de la pasividad a través de la praxis. La clave para comprender el perfil político del programa que el joven Hegel elabora en el *TF* radica justamente en el llamado a la praxis que le es inherente a la religión subjetiva. Sin embargo, para comprender esto a cabalidad, debemos precisar otro concepto fundamental dentro de la estructura del *TF*: religión objetiva. Dicho en pocas palabras, la religión objetiva es el contenido de la creencia religiosa enseñado a través de un sistema de dogmas teológicos que fácilmente se pueden organizar en la memoria de los fieles o exponer en compendios casuísticos de fórmulas teológicas (Cfr. Jaeschke, 2010: 61). En palabras de Hegel: “La religión objetiva es “fides quae creditur”, el entendimiento y la memoria [*der Verstand und das Gedächtnis*] son sus potencias activas, que investigan conocimientos, los ponderan y conservan o incluso los creen; [...] (GW, I, 87/JH, 14)”.³³

Inmediatamente, la relación entre los conceptos de religión objetiva y religión subjetiva se podría interpretar de manera antagónica, como si uno constituyera el antónimo del otro, pero esta postura cometería un error hermenéutico al ignorar una parte sustancial del proyecto hegeliano de estos años. Y es que ambos conceptos guardan una estrecha relación con el planteamiento antropológico expuesto al inicio del *TF*, considerando que las potencias humanas que actúan a través de las manifestaciones objetiva y subjetiva de la religión corresponden a razón y sensibilidad

³³ Nuevamente el texto presenta una ambigüedad al emplear el término *Verstand* (entendimiento) como un sinónimo aparente del término *Vernunft* (razón). Para H. S. Harris no hay pruebas concluyentes de que Hegel este empleado como sinónimos ambos conceptos, pero eso no anula la ambigüedad que presenta el texto, ya que el manuscrito no aclara si existe una diferencia explícita entre ambos conceptos (Cfr. Harris, Op. Cit. 130, n. 1). Habrá que esperar hasta el periodo de Jena para encontrar en los escritos de Hegel una distinción clara entre entendimiento y razón, el primero comprendido como la facultad que determina a los entes en el mundo y los hace pasar como objetos aislados “en sí mismos”, mientras la segunda es comprendida como la facultad que los unifica de nueva cuenta (Cfr. Diff, GW, IV, 16 y ss/ D, 24 y ss; Marcuse, 2003: 49 y ss).

respectivamente (Cfr. GW, I, 90-91/JH, 17). Mientras en la religión objetiva actúa la memoria y el entendimiento ponderando conocimientos —y de ahí su identificación con la teología— en la religión subjetiva operan las potencias sensibles del ser humano.

Tomando en cuenta que Hegel rechaza todo dualismo antropológico, postulando una colaboración armónica entre sensibilidad y razón, tiene sentido asumir que el mismo juicio vale para la religión subjetiva y objetiva. Dicho de otra manera, la religión objetiva “[...] se halla entrelazada con la religión subjetiva, pero solo constituye una pequeña parte de ella, bastante inefectiva, y se modula de modo distinto en cada humano. [...] (GW, I, 88/JH, 15)”. En resumidas cuentas, la experiencia religiosa subjetiva es el prisma a través del cual cobran sentido los dogmas, el credo, las ceremonias, los conocimientos teológicos y todo cuanto constituye las manifestaciones objetivas de la religión.

El hecho de que la religión subjetiva lleve la voz cantante en el planteamiento de Hegel no debe interpretarse como si en el campo religioso la sensibilidad deba someter a la razón, el entendimiento y la memoria a un dominio despótico. Hegel es consciente de que la sensibilidad, dejada a su libre acción irrestricta, es capaz de caer en los extremos más aterradores del fanatismo y la superstición, incluso desde el trabajo escolar *Sobre la religión de griegos y romanos* (Cfr. GW, I, 45/ JH, 497).³⁴ Idea que se encuentra firmemente plantada dentro de la estructura del *TF*: “[...] Seguramente en muchos pueblos presos de lo sensible la religión es así, la representación de Dios y de su modo de actuar con los humanos se limita a que obre conforme a las leyes de la sensibilidad humana y sobre ella exclusivamente; en este concepto hay muy poco de moral. [...] (GW, I, 91/JH, 18)”.

Si bien, la sensibilidad es la puerta de entrada de todo cuanto motiva al ser humano a actuar, esto no significa que Hegel trate de demostrar que los impulsos y la sensualidad desenfrenada son las pautas que permiten un mejoramiento moral de los individuos o la sociedad. La religión subjetiva es aquí la mediadora por excelencia que “[...] al dar a la moralidad y sus motivaciones un nuevo y superior impulso, provee una nueva barrera frente al poder de los impulsos sensibles. [...] (GW, I, 85/JH, 13)”. Hegel reconoce que la religión posee una influencia formidable en la

³⁴ Dentro del pasaje citado, la emoción primaria del miedo puede dar pie a la superstición: “Quien está lleno de miedo, reduce a este todo lo que ocurra y por todo vive en sobre salto. Lo mismo, aquella gente sin ilustración, con una gran fantasía, llena de temor divino y con una fe firme en que Dios opera directamente todos los cambios en la naturaleza, manifestando así su voluntad, tenía por una de esas manifestaciones todo suceso inesperado. [...]”.

educación de los seres humanos, debido a que incide directamente en la sensibilidad a través de las representaciones sensibles de Dios, dando pie a la formación de una “bella fantasía” que puede despertar los sentimientos más nobles de la humanidad o, en el caso contrario, desembocar en un fetichismo que imagina a Dios como un ente caprichoso y malvado.

La misión fundamental de la religión es, en este sentido, humanizar los principios morales representándolos a través de la fantasía poética, las canciones populares, las narrativas míticas sobre los dioses, etc., solo así, la sensibilidad en bruto puede convertirse en sentimiento moral y evitar caer en deformaciones de carácter supersticioso:

En todo humano la naturaleza ha sembrado un germen de los finos sentimientos que proceden de la moralidad; la naturaleza tiene un sentido de lo moral, de otros fines que los que ha implantado en lo humano la mera sensibilidad; es cosa de la educación, de la formación el que no se ahoguen estos bellos gérmenes, que surja de ellos una receptividad real a ideas y sentimientos morales; la religión no puede arraigar en el ánimo de primeras, tiene que encontrar un suelo preparado para poder prosperar (GW, I, 89/JH, 16).

La clave para comprender el protagonismo que la figura de Cristo va a adquirir en los textos de Berna, como la célebre *Historia de Jesús*, se encuentra dada dentro de los márgenes del *TF*. La narrativa evangélica le ofrece a Hegel un buen ejemplo —aunque no el único— de cómo la fantasía permite humanizar los principios morales más abstractos y dar al creyente un referente sensible de la virtud al cual emular (Cfr. GW, I, 149/JH, 63).

Desde esta perspectiva, la religión objetiva y las potencias que operan dentro de ella, pese a ser una pequeña parte de la religión subjetiva, se plantean como colaboradoras en la tarea de mejorar moralmente a los seres humanos, nunca como su opuesto o como una instancia subordinada. Infortunadamente, la situación histórica que Hegel enfrenta delata que la religión subjetiva ha pasado a segundo plano junto a su llamado a la praxis, mientras que la religión objetiva se ha convertido en el eje central de la vida espiritual moderna.

Dicho de otro modo, la religión no se manifiesta en el pueblo alemán como una vivencia subjetiva que se expresa hacia fuera mediante actos, ni como una bella fantasía que permea todos los ámbitos de la vida enriqueciéndolos. La religión, concretamente el cristianismo, se ha convertido en un sistema de reglas casuístico, que solo exige a los fieles observancia mecánica para garantizar el favor de la divinidad, creando en el proceso una fe fetichista “[...] que cree poder

hacerse grata a Dios por algo más que una voluntad auténticamente buena [...] (GW, I, 100/JH, 24)”.³⁵

La decadencia del cristianismo se debe a que, en su desarrollo histórico, ha perdido de vista el continente vivificador de la subjetividad que los reformadores luteranos y pietistas pretendían rescatar del mensaje originario de Jesús, para colocar en el centro de su “labor” el dogma, el culto y todo cuanto puede ubicarse dentro de la categoría de religión objetiva. Lo que conduce al cristianismo a renunciar al principio de acción, implícito en la religión subjetiva, para dar cabida a una pasividad propia de los mártires “[...] héroes en el padecer, pero no héroes en el obrar (GW, I, 78/JH, 6)”. Y es que el entendimiento y la memoria que operan en la religión objetiva, pese a contener algunos principios prácticos, no logran que los seres humanos se decidan a actuar como si puede hacerlo la sensibilidad operante en la religión subjetiva. Al respecto, Hegel escribe: “La historia de la religión objetiva desde el surgimiento del cristianismo nos muestra [...] que poco ha conseguido dominar la corrupción de todos los estamentos, la barbarie de los tiempos, los prejuicios groseros de los pueblos. [...] (GW, I, 127/JH, 46)”. Lo anterior nos lleva a trasladarnos de regreso a la premisa con la que abrimos este capítulo, la cual sostenía que el eje discursivo del *TF* se encuentra en una crítica al cristianismo, que ahora estamos en posibilidad de ampliar temáticamente.

2.7 La crítica a la cristiandad.

El gran problema que Hegel detecta en el cristianismo de su época —y que muy probablemente detectaría en el de la nuestra— es que se ha convertido en una forma religiosa alienante que provoca un desgarramiento interno en el ser humano. Básicamente, al poner por delante la institución religiosa objetiva —los mandamientos, dogmas y sacramentos— la cristiandad produce subjetividades que se moldean bajo la idea de que la obediencia mecánica a los designios de una autoridad eclesiástica basta para volverlos virtuosos. Convirtiendo a la humanidad bajo su dominio en un sequito de individuos indiferentes ante los reclamos de su

³⁵ La referencia de Hegel es sin duda *La religión dentro de los límites de la mera razón*: “[...] quien pone por delante la observancia de leyes estatutarias, que necesitan de una revelación, como necesaria para la Religión, y no sólo como medio para la intención moral, sino como la condición objetiva para hacerse por ello inmediatamente agradable a Dios, y posponer a esta fe histórica el esfuerzo en orden a una buena conducta de vida [...], este transforma el servicio de Dios en un mero fetichismo y ejerce un falso servicio que anula todo trabajo en orden a la verdadera Religión. [...] (Rel, AA IV, 178-179)”.

conciencia moral interna, que parece morir aplastada ante las imposiciones objetivas exteriores (Cfr. GW, I, 89/JH, 16).

En este sentido, el cristianismo no ha sido capaz de forjar un sistema de la fantasía, que promueva una orientación decidida de los fieles a actuar sobre su entorno social, político y cultural. Más bien, ha creado sujetos pasivos que no perciben en su entorno una extensión de su voluntad creadora, sino un horizonte de hechos aislados que en nada les compete. Políticamente el despotismo gana demasiado con la sacralización de las instituciones eclesiásticas, que promueven una ideología de pasividad a través de la imposición de castigos, penitencias y censuras (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 209). Coyuntura histórica que contrasta enormidades con la que Hegel encuentra, muy probablemente bajo la influencia de Rousseau y Garve, en la experiencia griega de la antigüedad:

Nuestra religión, queriendo hacer de los seres humanos ciudadanos del cielo [*Bürgern des Himmels*] con la mirada dirigida siempre hacia arriba, consigue que les sean ajenos los sentimientos humanos. En nuestra mayor fiesta pública, la Eucaristía, la gente se acerca a consumir el don sagrado vestida de luto, con la mirada baja; en la fiesta que tendría que ser la fiesta de la hermandad universal [*allgemeinen Verbrüderung*], alguno teme contagiarse con el cáliz fraterno de la enfermedad venérea del que la bebió antes de él —con lo que su ánimo ni se mantiene concentrado ni sumido en santos sentimientos— [...] los griegos, en cambio, se acercaban a los altares de sus bondadosos dioses con los amables dones de la naturaleza, coronados de flores, acompañados de colores alegres, difundiendo alegría con sus rostros abiertos, que invitaban a la amistad y el amor. (GW, I, 110/JH, 33).

El tono en que está redactado el texto parece delatar una tendencia a subrayar el carácter inmanente de la religión griega como un rasgo positivo, mientras se plantea un rechazo total a la trascendencia implícita en la religión cristiana. La línea de apertura nos ofrece indicios para sustentar esta interpretación al referirse al escapismo que promueve la cristiandad entre sus feligreses, llamados a ser ciudadanos del cielo que le dan la espalda al mundo.

La búsqueda por trascender los límites del mundo implica un rechazo de las condiciones terrenales presentes que, si bien, puede poseer connotaciones críticas poderosas, para la cristiandad adquiere un perfil alienante. El cristiano que rechaza cualquier vínculo con lo terreno enuncia su profundo despecho ante un mundo en el que no puede reconocerse; por lo tanto, la única salida que le queda es escapar del mundo, encerrándose en la esfera privada para perseguir un ideal individual que se encuentra en un más allá trascendente. Esto convierte al cristiano un “exaltado de la mística”, figura que el joven Hegel del periodo de Berna contrapone a la del republicano libre, que vuelca

todas sus fuerzas morales y físicas hacia la mundanidad exterior, para construir una Idea común (la república o polis) en colaboración abierta con sus semejantes (Cfr. GW, I, 200/JH, 98).

En resumidas cuentas, Hegel contrapone la figura del “ciudadano del cielo” cristiano —al que la mundanidad y los sentimientos humanos le son indiferentes, en tanto el eje de su fe es la religión objetiva— a la del “republicano libre” que se vuelca hacia el exterior, en virtud de la orientación que cada uno tiene hacia la trascendencia y la inmanencia respectivamente.³⁶ El primero se aparta de sus semejantes para buscar en soledad la re-ligación con su ideal individual (Dios), mientras que el segundo se vuelca sobre el exterior para transformarlo a partir de su libre acción comunitaria, forjando lo que en la cristiana y piadosa Alemania se hecha tanto de menos: una nación unificada moral y políticamente.

No en vano, la forma en que vive su religiosidad el cristiano piadoso difiere significativamente de la experiencia griega; el primero se acerca a recibir la Eucaristía como un individuo aislado, enfundado en ropas de luto que delatan su condición penitente. El griego, por el contrario, no se atemoriza ante la presencia de los dioses, porque se reconoce a él mismo en las formas que estos adoptan. Le son tan familiares que no muestra recato al acercarse acompañado de los dones que la naturaleza le brinda, mismos que no le son extraños ni opuestos a una divinidad intramundana que se humaniza a través del culto.

Se puede ver de manera más clara cuál es la importancia del llamado a la acción que implica la religión subjetiva, y cuál es la catastrófica consecuencia de su olvido por parte de la cristiandad, convertida en una religión de pura exterioridad. Las imputaciones críticas del joven Hegel, sin embargo, no se agotan en la crítica a la cristiandad y su incompetencia para dar pie a una “cultura de la inmanencia”, que humanice los principios morales mediante bellas representaciones sensibles. La ilustración también es llamada a compadecer en el banquillo de los acusados por contribuir al ahondamiento de esta escisión, completando el cuadro crítico de la modernidad que plantea el joven Hegel:

³⁶ Aunque estas tendencias sean un aspecto implícito más que explícito, considerando que el lenguaje del joven Hegel todavía no adquiere un perfil especulativo sólido.

El entendimiento solo sirve a la religión objetiva —para depurar los principios, exponerlos en su pureza—; ha producido frutos magníficos, como el Natán de Lessing, y merece los elogios con que siempre se le ensalza.³⁷

Pero el entendimiento nunca hace prácticos los principios.

[...] Ciertamente la ilustración del entendimiento [*Aufklärung des Verstands*] hace más avisado, pero no mejor. (GW, I, 94/JH, 20).

Hegel advierte que la hegemonía de la religión objetiva en la época moderna no sólo ha dado a luz una fe fetichista, sino que también ha producido la religión de la razón de tiempos ilustrados que, infelizmente, pese a sus brillantes disquisiciones no ha logrado revertir la decadencia del presente.

Como se abordó en el capítulo 1, Hegel estuvo fuertemente influenciado, desde los años de Stuttgart, por referentes literarios que apuntaban las armas de la crítica contra las fisuras que el ideal ilustrado de autonomía a través de la educación comenzaba a presentar. E incluso, dentro de sus anotaciones de estudio de 1786 constatamos una intuición crítica bastante sugerente, que se estructuraba en torno al ideal de una educación del pueblo, que contrastaba bastante con el perfil de la ilustración volteriana. Ahora, siete años más tarde, se puede percibir que el proceso de distanciamiento respecto a la ilustración ha continuado, sumando a su caracterización como paradigma educativo de las clases altas, un intelectualismo que Hegel expresa mediante la categoría de “ilustración del entendimiento”.

En resumen, tanto la ilustración como la fe fetichista son resultados históricos del primado de la religión objetiva en la época moderna, que a través del entendimiento desapueba toda manifestación sensible de religiosidad. Desde luego, una no es sinónimo de la otra, Hegel es perfectamente consciente de las distancias que separan la religión de la razón de la fe fetichista, pero sin duda su raíz común está en las facultades que se expresan a través de ellas. Aunque sería prudente decir que la fe fetichista encuentra su campo de acción principalmente en la memoria,

³⁷ Se puede decir que, al alejarse del horizonte de la ilustración, Hegel comienza a distanciarse también de Lessing, a quien parece incluir dentro de las críticas que levanta contra el intelectualismo del entendimiento. No obstante, este brote crítico respecto al autor de Natán podría ser un tanto injusta, si consideramos que el propio Lessing nunca fue indiferente ante las manifestaciones sensibles de la poesía y la religión. Y que incluso, como expusimos en el capítulo 1, fue un predecesor de Hegel en la crítica a los intelectuales alemanes, despreocupados por completo de la labor de pueblo. Incluso podemos señalarle al joven Hegel que su énfasis en la experiencia religiosa subjetiva debe algo también al propio Natán de Lessing (Cfr. GW, I, 92/JH, 18).

donde cultiva la repetición mecánica del rito y el culto, mientras que la religión de la razón opera primordialmente con el entendimiento.³⁸

La cuestión es que la ilustración, al igual que el cristianismo, han sido incapaces de formar un espíritu público entre los alemanes de la época, debido a los márgenes tan estrechos en que se han formado bajo el dominio de la religión objetiva. Esto ha provocado que la ilustración no sólo se quede atrapada dentro de los márgenes de las clases acomodadas, sino que permanezca presa de un lenguaje abstracto que no tiene resonancia efectiva con el común del pueblo. Y que, además, puede llegar a ser una forma de encubrir la decadencia moral de las altas esferas de la burguesía: “[...] las personas más venerables, ciertamente, no son siempre las que más han especulado sobre la religión, los que muy a menudo transforman su religión en teología, es decir, que a menudo truecan plenitud, cordialidad de la fe por fríos conocimientos y exhibiciones verbales (GW, I, 92/JH, 18)”.

Considerando todo esto, la pregunta es: ¿cómo ofrecer una respuesta a la problemática situación que Alemania tiene entre manos, si el cristianismo y la ilustración han fracasado como elementos unificadores de la moral nacional? Hegel considera que la religión subjetiva debe retomar la voz cantante, pero no exactamente como lo han intentado los reformadores pietistas, a través de un trabajo con el individuo en la esfera privada, sino elevándola al rango de “religión popular” (Cfr. Duque, 1998: 339).

De modo que el itinerario del proyecto en Tubinga queda delineado en las siguientes líneas: “[...] hay que plantearse como instituir en líneas generales una religión del pueblo [*Volksreligion*], de modo que a) negativamente, de tan poca ocasión como sea posible al apego a la letra y los usos, y b) positivamente, lleve al pueblo a la religión de la razón [*Vernunftreligion*], lo haga sensible a ella. (GW, I, 100/JH, 25)”. Nuevamente, Hegel nos recuerda su orientación central hacia una mediación entre razón y sensibilidad, admitiendo que la religión de la razón es un aspecto imprescindible del proyecto, de modo que el pueblo pueda volverse sensible a ella alejándose de

³⁸ Esta caracterización de la ilustración como un aspecto más bien teórico puede estar inspirada en Mendelssohn: “[...] La ilustración [...] parece referirse más bien a lo teórico. Al conocimiento racional (objetivo) y habilidad (subjetiva) para reflexionar razonablemente sobre las cuestiones de la vida humana, en consonancia con la importancia e influencia sobre el destino humano. (Mendelssohn, 2007:12)”.

la fe fetichista. En este sentido, la religión del pueblo es la mediación por excelencia en la armonización de razón y sensibilidad.

2.8 El programa de la *Volksreligion*

Para evitar ambigüedades, conviene aclarar que el binomio conceptual religión objetiva-religión subjetiva no debe interpretarse como sinónimo del binomio religión pública-religión privada. Como se puede apreciar en el apartado anterior, la religión subjetiva apela a la sensibilidad y actúa dentro de los márgenes de la interioridad, pero sin encarcelar a los individuos en un estado de contemplación místico. La religión subjetiva vuelve efectivos los sentimientos a través de acciones volviendo visible la convicción moral interior (Cfr. GW, I, 88/JH, 15).

Esto relaciona inmediatamente a la religión subjetiva con la esfera del individuo, pero no la convierte necesariamente en una religión privada. En la civilización griega, Hegel encuentra el paradigma ideal de una religión subjetiva que se ha convertido en una religión popular pública. Es decir, un modelo religioso que expone, bajo una forma humana y sensible, los principios morales más bellos, cultivando un sano espíritu público que invitaba a los griegos a atender sus deberes políticos con entusiasmo. No en valde “[...] En Grecia seguramente todas las fiestas del pueblo eran religiosas, en honor de algún dios o de algún humano notable por sus servicios al Estado y por eso divinizado. [...] (GW, I, 110/JH, 33)”.

La religión subjetiva puede ser religión popular y tener carácter cívico, pero eso no significa que el reconocimiento público sea suficiente para convertir a una confesión religiosa determinada en religión popular. Para aclarar este punto, conviene repasar el paralelismo entre el proyecto hegeliano de una religión del pueblo y la profesión de fe civil expuesta por Rousseau en el penúltimo capítulo de *El contrato social*.³⁹

Para el ginebrino, es posible distinguir tres formas religiosas distintas: la religión del hombre, la del ciudadano y la del sacerdote. La primera es una religión puramente interior, identificada por Rousseau con la religión de los evangelios, que carece de signos externos (templos y altares) y que se centra en el culto a Dios y los deberes morales. La segunda es una religión de

³⁹ De acuerdo con una anécdota publicada en un diario del año 1839 por Leutwein, compañero de estudios de Hegel y Hölderlin en Tubinga, el héroe de nuestro filósofo durante estos años era Rousseau, de quien leyó directamente *El contrato social*, *Emilio* y *Las Confesiones* bajo la idea de que este tipo de textos lo liberaban de “prejuicios generalizados y supuestos tácitos”. Lo que refuerza la idea del influjo de Rousseau sobre el joven Hegel (Cfr. Kaufmann, 1972: 29).

carácter nacional, inscrita dentro de las fronteras de un país, con dioses tutelares, dogmas y ritos exteriores que son prescritos por la ley (Cfr. Rousseau, 2007: 155).

La tercera y última es la que Rousseau denomina religión del sacerdote, identificada con el cristianismo romano, que se caracteriza por fracturar la sociedad en dos legislaciones distintas: la del clero y la del ciudadano. Lo que impide a los individuos ser devotos y ciudadanos al mismo tiempo, sometiéndolos a deberes contradictorios que desgarran la subjetividad y la sociedad, algo que el ginebrino ya había denunciado en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* como el gran mal de la cultura moderna (Cfr. Rousseau, Op. Cit. 155-156; 2005: 8-9).

La importancia de esta clasificación radica en el hecho de que cada una de estas formas religiosas poseen defectos internos desde el punto de vista político, comenzando por la religión del sacerdote, que obliga a los individuos a vivir en contradicción perpetua, sometidos al mandato de legislaciones opuestas. Lo que convierte a la religión sacerdotal en una confesión religiosa extremadamente nociva para la construcción de una sociedad unificada puesto que “[...] Todo lo que rompe con la unidad social no tiene valor alguno. Todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo no sirven para nada (Rousseau, 2007: 156)”.

En cuanto a la religión del ciudadano, gana un rasgo positivo al favorecer una simbiosis entre el culto divino y el amor a las leyes: “[...] Es una especie de teocracia, en la cual no se debe tener otro pontífice más que el príncipe, ni otros sacerdotes más que los magistrados. [...] (Rousseau, Ibid.)”. Infortunadamente, esta forma religiosa instruye a los ciudadanos como sujetos intolerantes, celosos de su culto público, lo que puede orientarlos hacia la violencia irrestricta contra el infiel, acercándola peligrosamente a los márgenes de un totalitarismo nacionalista.

Por último, la religión del hombre o el cristianismo evangélico, sin duda es tenido en buena estima por Rousseau en virtud de su carácter fraterno: “[...] Los hombres hijos del mismo Dios, se reconocen todos hermanos, y la sociedad que los une no se disuelve ni siquiera con la muerte. [...] (Rousseau, Op. Cit. 157)”. El defecto que esta acarrea, sin embargo, es que no logra fundir el corazón de los fieles con el Estado, sino que los separa de él volviéndolos indiferentes ante cualquier condición mundana:

El cristianismo es una religión completamente espiritual, que se ocupa únicamente de las cosas del cielo; la patria del cristiano no es de este mundo. Cumple con su deber, es cierto; pero lo cumple sintiendo una profunda indiferencia. Con tal que no tenga nada que

reprocharse, poco le importa que las cosas vayan bien o mal aquí abajo. [...] (Rousseau, Op. Cit. 157-158).

Se puede apreciar, a través de esta cita, la profunda influencia de Rousseau dentro de las aseveraciones críticas del joven Hegel respecto al cristianismo, a partir de su tendencia a formar “ciudadanos del cielo”.⁴⁰ De regreso con el ginebrino, esta topología de las formas religiosas junto a sus consecuencias políticamente desastrosas lo conducen a formularse un dilema: ¿cómo estructurar las relaciones entre el Estado y la religión, de modo que se puedan evitar los vicios de las formas sacerdotal, ciudadana y evangélica? La respuesta que el autor de *El Contrato Social* ensaya consiste en la construcción de una profesión de fe cívica, a partir de artículos que le corresponde al soberano instituir como normas de convivencia ciudadana.

Dichos artículos, que son llamados dogmas solo en sentido metafórico, “deben ser pocos, sencillos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. [...] (Rousseau, Op. Cit. 161)”, de modo que los ciudadanos no se vean forzados a abandonar a su culto particular en la esfera privada, pero puedan vivir al mismo tiempo como buenos ciudadanos acatando las normas de la profesión cívica.

En este contexto, Hegel sería incapaz de ignorar los peligros de una religión nacionalista o de un culto público, que obliga a los individuos a adoptar una fe específica como condición de acceso a derechos civiles. Aún más si consideramos que esta era la situación que se vivía a lo largo de los territorios germánicos desde la paz de Augsburgo de 1555, donde los príncipes adquirieron el derecho de designar al credo católico o protestante como religión oficial de sus territorios. Lo que convirtió la adscripción a una religión específica en condición indispensable para el acceso a derechos civiles, como hemos mencionado al inicio de este capítulo.

Incluso la cristiandad puede ser una religión pública “[...] entendiendo por tal los conceptos de Dios e inmortalidad y lo relacionado con ellas en cuanto constituyen la convicción de un pueblo, en cuanto influyen en sus acciones y su mentalidad [...] (GW, I, 86/JH, 13)”. Pero sería todo lo contrario de una religión del pueblo, al promover una fantasía supersticiosa y una fe fetichista, que

⁴⁰ Incluso la contraposición con el “republicano libre” debe mucho a Rousseau y al ambiente que el mismo influyó: “[...] imaginaos a vuestra republica cristiana frente a Esparta o Roma: los piadosos cristianos serían derrotados, aplastados, destruidos antes de haber tenido tiempo de reconocerse, o no deberían su salvación más que al desprecio que su enemigo concibiese por ellos. [...] (Rousseau, 2007: 159)”.

sirven como sustento ideológico al despotismo, al que le resulta más sencillo gobernar subjetividades obedientes y pasivas.

Reconocimiento público, por lo tanto, es condición necesaria de una religión del pueblo, pero no suficiente como ilustra el ejemplo de la cristiandad que, pese a su perfil público-político, no encaja dentro del ideal hegeliano de estos años. Tampoco se trata, al menos para Hegel, de disolver la esfera privada dentro de la pública, dando pie a un tribalismo donde la religión pública se convierte en el canon moral, sino en buscar una colaboración armónica entre ambas. Prueba de ello se puede hallar en el hecho de que Hegel considera a la formación privada de los individuos como una esfera que, si bien, no puede proporcionar materiales para una religión popular, si tiene un área de competencia en la instrucción individual (Cfr. GW, I, 102/JH, 26).

En esta tónica, nuestro filósofo expone como debe estar constituido el programa de una religión del pueblo respecto a sus doctrinas objetivas y sus creencias, siguiendo tres puntos rectores: “I. Sus doctrinas tienen que basarse en la razón universal. II. Fantasía, corazón y sensibilidad deben tomar parte en ella. III. Tienen que ser de tal índole que todas las necesidades de la vida y las políticas del Estado conecten con ella. (GW, I, 103/JH, 27)”.

Comenzando con el criterio de universalidad nombrado en el punto I, podemos palpar una cierta cercanía con el horizonte intelectual de la ilustración, particularmente con Kant. La tesis que nuestro filósofo sostiene consiste en que todas las doctrinas de una religión del pueblo tienen que poseer un sustento racional que las recubra de universalidad “[...] de modo que cualquier ser humano entienda y sienta su obligatoriedad cuando se le llame la atención sobre ellas [...] (GW, I, 103-104/JH, 28)”. De un modo u otro, Hegel está consciente de que la razón es la única facultad capaz de volver inteligibles de un modo universal las doctrinas de la religión popular, de tal manera que no importa la procedencia de los seres humanos, todos podrán entender y reconocer su obligatoriedad.

En este renglón es factible reconocer la huella del programa kantiano desarrollado en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde el filósofo de Königsberg desarrolla su filosofía de la religión, en concordancia con las premisas morales de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y la *Crítica de la razón pura*. La tesis central de esta empresa radica en que la religión no posee ninguna competencia en lo que respecta a la fundamentación de la moral, debido a que el único sustento que esta necesita se encuentra en la autonomía de la voluntad.

Afirmación que no debe interpretarse como si la religión fuese un sin sentido descartable de nuevas a primeras; lo que Kant pretende demostrar es que la religión encuentra su área de competencia legítima en el terreno de las consecuencias que se desprenden de la acción moral según leyes racionales (Cfr. Rel, AA VI, 6).

Si la religión se deduce de la moral como consecuencia, todos los contenidos doctrinales de la primera deben ser interpretados a partir de principios morales, dando pie a una fe racional pura que descansa sobre la idea de que la voluntad humana y la divina coinciden dentro de la legislación moral. Por lo tanto, los mandamientos divinos no se encuentran dados a los seres humanos a través de una revelación externa de carácter empírico, sino a través de los principios morales de carácter racional a los que todo ser humano puede acceder (Cfr. Rel, AA VI, 104). Desde esta perspectiva la fe racional pura es la única capaz de fundar una Iglesia universal, ya que puede ser comunicada a todos los seres humanos al no depender de una revelación histórica, válida únicamente para los miembros de una comunidad específica (Cfr. Rel, AA VI, 102.103).

Kant, sin embargo, esta consiente de que los seres humanos, debido a su condición natural, exigen constantemente apoyos empíricos que los ayuden a comprender mejor los principios morales más elevados. Lo que no puede pasarse por alto cuando se pretende introducir una fe racional pura, por lo que el genio de Königsberg propone que todo contenido religioso proveniente de una revelación histórica debe ser interpretado siguiendo los principios de la moral.

[...] para unir una creencia empírica semejante, que, según parece, un azar nos ha puesto en la mano, la base de una fe moral (sea fin o solamente medio), se requiere una interpretación de la revelación que nos ha venido a la mano, esto es: una explicación general de ella que concuerde con las reglas prácticas universales de una pura Religión racional. Esta interpretación puede incluso parecerse forzada con respecto al texto (de la revelación) puede con frecuencia serlo efectivamente y, sin embargo, con tal que sea posible que el texto la acepte, ha de ser preferida a una interpretación literal [...] (Rel, AA VI, 110).

La fe moral pura o religión de la razón sería, parafraseando a Kant, el espíritu de Dios que vivifica con un aliento moral toda revelación e instruye a las comunidades, previniendo los defectos de una fe fetichista (Cfr. Rel, AA VI, 112). No hay duda de que Hegel se reconoce en el llamado universalista de Kant y su religión de la razón, que favorece la disposición moral interna antes que el culto, la ceremonia o el mandato revelado como motivos de la acción en la esfera religiosa. A lo que el joven Hegel añade, como rasgo necesario de las doctrinas de una religión popular, la simplicidad: “[...] precisamente porque son verdades de la razón y no precisan por tanto ni de un

aparato erudito ni de una profusión de fatigosas demostraciones; [...] (GW, I, 104/JH, 28)”. En este sentido, Hegel parece preservar algo del ímpetu didáctico de los filósofos populares, considerando lo simple de las doctrinas como un rasgo que favorece su eficacia educativa.

Finalmente, Hegel concluye que las doctrinas, pese a su carácter universal, no deben perder su carácter humano, como de hecho le ocurrió al cristianismo. La insistencia de nuestro joven filósofo es notoria, el cristianismo se ha convertido en una religión deshumanizante, debido a que en su proceso histórico ha sacralizado las instituciones y los dogmas teológicos objetivos. Ha perdido calidez al ser adverso a toda forma de sensibilidad en su vertiente teológica —juicio que incluye a la ilustración— desconociendo en el proceso toda manifestación popular de religiosidad, creando dos cristianismos distintos: el de las elites y el del pueblo.

Una vez más, la decadencia de una modernidad que va deshumanizándose gradualmente encuentra su punto de contraste con la experiencia griega, al menos para Hegel: “[...] En ellos era fundamental por una parte la fe en que los dioses son propicios a los buenos mientras que encomiendan el mal a la terrible némesis; una fe amablemente animada por el cálido aliento de los sentimientos y basada en la profunda necesidad moral de la razón, no en la fría convicción, deducida de casos aislados, de que todo ocurre para mayor bien. [...] (GW, I, 106/JH, 29-30)”. La fe de los griegos, de acuerdo con este fragmento, descansa sobre un humanismo reconciliador que, si bien, no carece un lado siniestro al doblegar al ser humano ante la necesidad natural representada por la Némesis, no requiere de ningún apoyo extra mundano para ocultar el dolor o escapara de él (Cfr. Duque, 1998: 340).

La religión griega representa el modelo ideal de lo que debe ser una religión popular, porque no se abandona a los excesos de una fantasía sentimental, ni codifica de modo casuístico dogmas y creencias, sino que logra una síntesis de ambos elementos creando doctrinas sencillas basadas en la razón, sin perder el rostro humano de la figura artística de los dioses. Esto conecta el punto I con el II, ya que toda religión del pueblo debe poseer la capacidad de incidir en la voluntad de los ciudadanos a través de la fantasía, apartándose de la fría unilateralidad de la religión de la razón y la teología, que son estériles cuando se trata de motivar la acción humana. Dicho de otro modo, la religión popular tiene que lograr una mediación armónica entre razón y sensibilidad, entre religión objetiva y religión subjetiva, que logre derrumbar la frontera de la pasividad en que se encuentran sumidos los alemanes del siglo XVIII (Ripalda, Op. Cit. 217).

Se puede apreciar que el planteamiento antropológico expuesto al principio de este capítulo posee repercusiones dentro del programa de la religión del pueblo, demostrando una coherencia interna dentro del *TF* que, si bien no alcanza el orden sistemático de la *Enciclopedia*, por ejemplo, si puede considerarse un rasgo loable para un pensamiento que está en vías de construcción. Retornando al texto, al plantearse la mediación de la religión objetiva y la subjetiva a través de la religión del pueblo, Hegel espera que las ceremonias —componente indispensable de toda religión o fe histórica— puedan ser comprendidas como colaboradoras dentro de la construcción del espíritu público alemán, alejándose de una fe fetichista. En otras palabras “[...] su única intención tiene que ser aumentar la devoción, los santos sentimientos; [...] (GW, I, 109/JH, 32)”.

El tercer y último punto tratado por Hegel apunta hacia las relaciones que debe guardar la religión del pueblo tanto con las necesidades humanas como con las políticas del Estado. En este aspecto, Hegel tiene muy en claro el eje de su propuesta: la religión popular debe alejarse del carácter invasivo que la cristiandad ha adquirido, para convertirse en una acompañante serena en cada aspecto de la vida humana. Nuestro filósofo escribe: “[...] Si la religión quiere influir en el pueblo, tiene que servirle de amistosa compañía en todo, asistirle en sus asuntos y en las ocasiones importantes de la vida, así como en sus fiestas y alegrías; pero en vez de parecer que quiere entrometerse o adoctrinar fastidiosamente, lo incitara, lo estimulara. [...] (GW, I, 110/JH, 33)”.

El discurso de Hegel parece orientarse de nueva cuenta hacia la civilización griega como modelo de este ideal de convivencia armónica, pero es difícil no reconocer la huella de Rousseau, al menos en lo que respecta a esta tesis. Probablemente el *Emilio*, concretamente la “Profesión de fe del Vicario Saboyano”, es la influencia directa de esta tesis al retratar la aproximación pedagógica de un sacerdote con un joven (¿el propio Rousseau?) que se ha desencantado con la hipocresía de la vida espiritual moderna.

“Comenzó por ganar la confianza del converso no vendiéndole sus favores, no haciéndose inoportuno, sin sermonearle, poniéndose siempre a su disposición, haciéndose pequeño para igualarse con él. [...] Cuando el botarate venía a hacerle sus insensatas confidencias y desahogarse con él, el cura lo escuchaba, le hacía sentirse a gusto; sin aprobar el mal, se interesaba por todo. Nunca una indiscreta censura interrumpía la charla ni cerraba su corazón. El placer con el cual creía él que se le escuchaba aumentaba el que encontraba en decirlo todo. [...] (Rousseau, 2007: 69).

La religión del pueblo de Hegel apunta hacia una relación armónica con los individuos y la sociedad, siguiendo el ejemplo del Vicario descrito por Rousseau, que no trata de convertir a su

joven interlocutor, sino que se gana su confianza al develar su carácter humano. Es su compañero y confidente antes que su superior, ¡más vicarios honestos y menos santurrones plañideros!, es el reclamo que Hegel sostiene hacia la piadosa Alemania, a través del ideal de la religión popular.

En cuanto a las relaciones que la religión del pueblo debe mantener con la esfera política, la conclusión de Hegel es bastante llamativa. Para nuestro filósofo, la formación del espíritu público de un pueblo no es una tarea exclusiva de la religión, sino que tienen que ver en ella las relaciones políticas que el Estado construye. Esto nos previene de suponer que el joven Hegel este intentando reducir lo político a lo religioso, o de pensar que su aspiración central sea fundar una teocracia, retornando a formas de gobierno premodernas. Hegel está consciente de que las esferas religiosa y política son cosas distintas, aun cuando en el plano histórico se encuentren en constante interacción: “[...] Espíritu de un pueblo, su historia, religión, grado de libertad política no se pueden considerar aisladamente ni por lo que toca a su influjo recíproco ni por sus propias características: se hallan entreverados en un mismo vínculo, lo mismo que de tres poderes solidarios ninguno puede hacer nada sin el otro, pero cada uno, a su vez, recibe algo de él [...] (GW, I, 111/JH, 33-34)”. Hegel intenta situar la religión del pueblo dentro de un entramado de relaciones más complejo, consciente de que ella sólo constituye el cimiento cultural y moral que permite amalgamar la vida política. En este sentido, lo que Hegel propone es una colaboración armónica entre todas las esferas constitutivas de la vida privada, pública y política, donde ninguna subordine a las demás:

“[...] formar la moralidad de los individuos es asunto de la religión privada, de los padres, del esfuerzo propio y de las circunstancias; formar el espíritu del pueblo es en parte también asunto de la religión del pueblo, en parte de las relaciones políticas.

El padre de este genio es el Cronos, de quien depende íntimamente su vida (las circunstancias de su tiempo); su madre, la *πολιτεία*, la Constitución, su comadrona, su nodriza: la religión, que acepto como sus ayudantes en la educación, las bellas artes, la música de los movimientos corporales y espirituales [...] (GW, I, 111/JH, 34)”.

La religión, en resumidas cuentas, debe explorar un camino que la conduzca a dejar atrás el modelo invasivo que adopto con la cristiandad, para procurar a los individuos y a la sociedad una compañía amable, fincando las bases de una nueva solidaridad nacional. Lo político se entrelaza con ella, en tanto la fundación de un proyecto estatal implica la cohesión de todos sus miembros; la polis, que tanto admira Hegel, tiene como colaboradora moral una religión mundana, que

embellece la totalidad de las actividades humanas. Hacía allá es hacia donde debe apuntar el proyecto de transformación moral de la maltrecha Alemania.

Es imposible negar que la empresa de renovación moral a través de una religión del pueblo, que convierta a los individuos en genuinos ciudadanos bajo una identidad común, es una labor que inmediatamente puede poseer un tinte cuasi heroico dentro del contexto de la época. Lo que convierte al *TF* en un texto bastante atractivo, al que se le podría adjudicar una rebeldía y vivacidad propios de quien cabalga a contra pelo de un destino que busca imponerse con todo el rigor de una institución —la cristiandad— que se ha sacralizado.

Sin embargo, más allá de esta visión eufórica del joven Hegel, debemos reconocer que el texto no sólo delata ambigüedades en términos del aparato teórico, sino también una serie de oscilaciones que acaban por convertir a la religión del pueblo en algo abstracto. No porque su objetivo sea defender una teología casuística o porque se proponga responder a un círculo de eruditos especializados. La abstracción en que cae la religión del pueblo se debe a la cantidad de elementos que pretende amalgamar dentro de sí: “[...] Su mirada se dirige unas veces con nostalgia hacia Grecia, cuando no rehabilita el cristianismo medieval, que en realidad se le opone, mientras otras veces recurre a una contraposición más o menos abstracta, ilustrada o leibniziana, de razón y sensibilidad (Ripalda, Op. Cit. 235)”. Ripalda da en el clavo al señalar la cantidad de elementos que se encuentran dentro de la religión del pueblo, al grado en que Hegel da la impresión de no haberse decidido por la antigüedad o la modernidad, tratando de reconciliarlas. Pero ¿hasta qué punto es factible tal empresa? ¿en qué medida la propia visión que Hegel posee de los griegos es, en parte, producto de su propia condición como moderno?

La antigüedad, como un continente por descubrir, se abre paso desde la baja Edad Media, atravesando el Renacimiento y la *Querrela de los Antiguos y los modernos* del siglo XVII francés, para desembocar en la forma de una contraposición durante el siglo XVIII: la libertad y el progreso de los modernos o la tradición de la antigüedad grecolatina (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 57 y ss). Contraposición que solo puede surgir dentro de una perspectiva temporal que se ha vuelto consciente del cambio histórico y de las consecuencias que ha traído para la actualidad en que se desarrolla. Sólo desde el presente se puede emitir un cuestionamiento acerca de si el proceso histórico puede ser clasificado como progresivo o decadente; este es, por lo menos, uno de los sentidos de la contraposición entre antiguos y modernos.

El mundo moderno atraviesa una encrucijada, que se debate entre el pasado y el presente, entre retornar hacia las raíces grecolatinas o, por el contrario, seguir avanzando hacia el futuro, encarando lo que sea que les espere ahí como consecuencia de su presente. El joven Hegel experimenta esta encrucijada de primera mano, que adquiere diferentes manifestaciones como la oposición entre religión objetiva y religión subjetiva, que no es una contraposición natural, sino producto de la marcha histórica que ha dado por resultado su hegemonía en forma de cristiandad. Y, aun así, ¿hacia dónde debemos encaminar los esfuerzos por construir una religión del pueblo?, ¿qué la salva de ser una ensoñación sin patria ni asiento?, este es el callejón sin salida al que llega la reflexión hegeliana de este periodo (Cfr. Duque, 1998: 342).

Un callejón donde modernidad y antigüedad parecen colisionar, más que reconciliarse; el joven Hegel saluda el universalismo de la razón de Kant y la integra en el programa de la religión popular, pero demuestra una incomodidad latente hacia la distinción formal entre razón e inclinación y el conflicto que se desprende de ella. Esto es lo que lo conduce, de la mano de Rousseau, a voltear hacia el mundo griego como paradigma de una sociedad no escindida, colocando al joven Hegel en la sintonía perfecta para recibir las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller durante el periodo de Berna (Cfr. Kaufmann, 1972: 36). No obstante, la oposición continuará perpetuándose, aun cuando el joven Hegel halla migrado hacia tierras suizas, y la interrogante no desaparece: ¿dónde, en el mundo moderno, puede hallarse una religión del pueblo como la que el proyecto de juventud trata de delinear?

Capítulo 3

Una nueva transición: Jesús y la positividad de la religión cristiana

Sentido de la cuestión

Explorar el proyecto de la religión del pueblo nos ha permitido iluminar los contextos y orientaciones iniciales del primer programa hegeliano, previniéndonos, al mismo tiempo, de las ambigüedades que moran dentro de él. El resultado final de nuestra exploración fue el arribo a una tensión entre modernidad y antigüedad, que parece vaticinar una colisión inminente en la conciencia del joven Hegel. Sin embargo, durante el otoño de 1793, Hegel cambia de entorno al convertirse en preceptor privado en la ciudad de Berna, con lo que se prepara una transición significativa respecto al proyecto emprendido en Tubinga.

En primer lugar, la figura de Jesús comienza a ganar terreno ante las efusivas descripciones de la polis griega que se manifiestan en el *TF*, pero sin dejar de asociar al nazareno con una moral de perfil privado, causa principal de su incompetencia para formar una religión del pueblo (Cfr. Jaeschke, 2010: 63; Marcuse, 2003: 40). En palabras de Hegel: “[...] la enseñanza de Cristo solo pretendía la formación y perfección del individuo, sin que se pueda extender a una sociedad en su conjunto. (GW, I, 121-122)”.

Por otro lado, la introducción de Jesús viene acompañada de un contraste con la figura de Sócrates, a partir de la actividad pedagógica de cada uno; mientras el primero atendía sólo a un grupo de 12 discípulos, manifestando indicios de un carácter cerrado, el segundo tenía toda clase de amigos o, simplemente, no tenía amigos y dialogaba abiertamente con todos (GW, I, 118 y ss/JH, 39 y ss). Esta contraposición, pese a tener un tinte más sobrio, le da continuidad al contraste desarrollado entre la experiencia griega y la moderna que el *TF* desarrolla, con la diferencia de que, en los textos del periodo de Berna, Hegel ha comenzado a refinar los perfiles históricos bajo los que comprende la constitución de la experiencia religiosa moderna.

De alguna manera, los análisis de Hegel sobre el cristianismo comienzan a adquirir un contorno más determinado, conforme va formulándose una nueva pregunta: ¿en qué momento el cristianismo colocó en el centro de su visión a la religión objetiva, olvidándose de la religión subjetiva? Esta pregunta marcará el itinerario de los manuscritos compuestos por Hegel durante su

estancia en Berna, especialmente el de los dos más importantes de este periodo: la *Historia de Jesús* y *La positividad de la religión cristiana*.

En este capítulo, vamos a aproximarnos al problema que expone el segundo de los textos mencionados, desglosando analíticamente su argumento. Nuestro objetivo, sin más, consiste en explorar las transiciones que se manifiestan dentro del proyecto de crítica a la cultura y a la sociedad desde los años finales de Tubinga, hasta mediados de la estancia en Berna. Momento en que podemos percibir la introducción de un elemento crucial para el desarrollo de la filosofía hegeliana: el continente de lo histórico.

3.1. El contexto.

Fue en septiembre de 1793 —probablemente cuando los manuscritos del *TF* ya estaban concluidos— que el joven Hegel supera su examen de graduación ante las autoridades de Württemberg, finalizando sus estudios de teología. El siguiente mes, nuestro filósofo se embarcará en la aventura de convertirse en *Hoffmeister* o profesor privado de una familia aristócrata de la ciudad de Berna en Suiza: los von Steiger. Destino común para la gran mayoría de los recién graduados, que debían optar por seguir este camino, continuar con una carrera de pastores o buscarse un lugar como académicos dentro de las universidades (Cfr. Pinkard, 2002: 82).

Como sabemos, la profesión de pastor no era algo que entusiasmará a Hegel, y la opción de construir una carrera académica en los centros educativos de Alemania era poco realista, debido al lamentable estado en que se encontraban las instituciones de educación superior en la época (Cfr. Pinkard, Op. Cit. 84-85). La única opción, aunque no por ello la más colorida, era continuar por el camino de la enseñanza privada para así, por lo menos, apartarse del ambiente conservador que primaba en la universidad, y poder comenzar una carrera como hombre de letras siguiendo el ejemplo de los filósofos populares (Cfr. Pinkard, Op. Cit. 84). Infelizmente, el desencanto no tardaría en hacerse presente dentro de la vida del joven preceptor, al percibir como había transitado desde una institución educativa de perfil anticuado, pero que le garantizaba cierto grado de libertad, hacia un ambiente aristócrata donde se veía rebajado a poco más que un criado (Cfr. D'hondt, 2002: 78).

De manera inmediata, este rasgo biográfico podría pasar como un aspecto secundario o anecdótico, pero, en realidad, la situación que el propio Hegel experimentó durante su época en

Suiza ilustra perfectamente el drama que vivía la burguesía del siglo XVIII ante una aristocracia pedante, reticente a toda forma de cambio social y político.

Hegel era el hijo de una familia notable de Stuttgart, que desde su niñez más temprana fue educado como un hombre libre, consciente de su superioridad moral e intelectual respecto al sector aristocrático. Incluso el ducado de Württemberg, donde se encontraba ubicada su natal Stuttgart, había sido una de las pocas regiones alemanas capaz de resistir la influencia de la aristocracia, convirtiendo a los funcionarios del gobierno —como el padre de Hegel— en el sector dominante. Desde luego, este tipo de oposiciones nunca cobro las alturas de un movimiento revolucionario, pero si alcanzo a calar en la conciencia de intelectuales como el propio Hegel, que debe algunos rasgos de su educación humanística a esta situación específica (Cfr. Ripalda, 2016: 43).

Infelizmente, la situación en Berna sería totalmente distinta a lo que cualquier expectativa podría prometer, ya que el puesto de *Hofmeister* estaba cargado de una serie de contradicciones sociales que seguramente pesaron en el ánimo del joven Hegel. De acuerdo con Pinkard: “[...] por una parte, era un sirviente, un criado; por otra, estaba no solo mejor educado que los otros sirvientes, sino que casi con seguridad tenía una educación superior a la de sus patrones. [...] (Pinkard, Op. Cit. 85)”. En resumidas cuentas, la superioridad humanística del joven Hegel se vio rebasada por la superioridad de clase de sus nuevos jefes; sin saberlo, el joven preceptor había abandonado un entorno de libertad indeterminada, para colocarse en una situación de dependencia innegable respecto a quienes le garantizaban los medios para subsistir (Cfr. Ripalda, Op. Cit. 242)

La oposición, sin embargo, no sólo era cultural y de clase, sino que existía un componente político que sirvió para agudizar las tensiones internas que Hegel experimentaba en su nuevo entorno. No olvidemos que se trata del mismo hombre que, hasta hace relativamente poco, había plantado un árbol de la libertad junto a sus compañeros de la universidad, como símbolo de esperanza tras el estallido de la revolución francesa. El mismo que ahora se veía obligado a educar a los hijos de una familia que formaba parte de la oligarquía bernesa, que durante varios años había ejercido un gobierno despótico sobre la región del Vaud, que circundaba a la ciudad de Berna (Cfr. Pinkard, Op. Cit. 89).

Fue esta coyuntura la que provoco, una vez instalado en la ciudad de Frankfurt, que Hegel publicará anónimamente una traducción anotada de las *Cartas confidenciales* de J. J. Cart, relativas a la situación del Vaud, acompañada de un proemio donde el joven preceptor deja ver su hostilidad

ante la victoria bernesca sobre los pobladores de esta región (Cfr. GW, II, 401/JH, 352). En este contexto, Hegel —y probablemente toda la generación de la época— experimentaba una sensación similar a la que retrata Hölderlin en la carta inicial de su *Hiperión*:

La amada tierra de mi patria vuelve a producir en mi gozo y dolor.

Todas las mañanas trepo a las alturas del Istmo de Corinto y desde ahí mi alma, como abeja rodeada de flores, vuela de un lado a otro entre mares que refrescan los pies de aquellas mis ardientes montañas, de derecha a izquierda. [...]

Pero, ¿qué más da todo esto? El chillido del chacal, que entona su salvaje canto mortuorio pululando entre las ruinas de la Antigüedad, me expulsa del ensueño.

¡Feliz aquel al que una floreciente patria alegra y fortalece el corazón! Cuando a mí me recuerdan la mía es como si me arrojaran a un cenagal, es como si cubrieran la tapa de un ataúd conmigo dentro. Y cuando alguien me nombra a algún griego, siento siempre como si me oprimieran la garganta con un collar de perro. (Hiperión, Lib I, Ep. 1).

Después de elevarse hasta las alturas durante la “mañana” de su juventud en Stuttgart, encantarse con los griegos y tratar de reconciliarlos con la modernidad dentro del ideal de una religión del pueblo, el joven Hegel cae estrepitosamente dentro de un nuevo entorno, que parece sacarlo de su ensoñación. El chacal del despotismo rumia de manera burlona entre las ruinas de la antigüedad, y el nombre de los griegos comienza a doler, debido a que enunciarlo implica poner el dedo sobre la llaga. Los años de Berna serán, en este sentido, años de amargura y tristeza donde Hegel comprende los vicios aristocráticos desde dentro, como escribe a Schelling el 16 de abril de 1795 (Cfr. Br, I, 23/JH, 91).

No obstante, pese al ambiente tan sombrío y sus repercusiones en el ánimo del joven preceptor, resultaría difícil considerar al periodo de Berna como una pérdida de tiempo colosal. A nivel intelectual, por lo menos, Hegel encontró ciertas retribuciones, comenzando por el hecho de que la casa de los von Steiger estaba en la misma calle que la biblioteca de Berna, lo que seguramente le permitió acceder a materiales de estudio durante sus escasos ratos de ocio. Pero, de manera mucho más significativa, Hegel logró acceder a la biblioteca privada de sus patrones, donde tuvo la oportunidad de leer a Edward Gibbon, James Steuart y Adam Smith, lo que contribuiría a refinar sus nociones histórico-sociales (Cfr. Pinkard, Op. Cit. 91-92).

Por otro lado, el lenguaje de Kant, al que ya conocía desde sus días en Tubinga, comienza a ganar terreno como producto de un estudio intenso que nuestro filósofo confiesa a Schelling en una carta de 1795: “De algún tiempo para acá me he vuelto a dedicar sobre todo a la filosofía kantiana, con objeto de llegar a aplicar sus importantes resultados a algunas ideas que aún son

corrientes entre nosotros, o a elaborar estas basándome en aquellas. [...] (Br, I, 16/JH, 85)”. Aunque la influencia de Fichte y el propio Schelling no son para nada desdeñables, como demuestra el empleo de términos como “trascendental”, “libertad de la voluntad” o “no-yo” en algunos de los apuntes que Hegel redacta en la poca (Cfr. GW, I. 195/JH, 93). En este contexto, se prepara una transición intelectual que expondremos a partir del argumento que nos ofrece *La positividad de la religión cristiana* (a partir de aquí *DP*).

3.2 Claves del concepto de positividad

Hegel comienza a escribir *DP* el 2 de noviembre de 1795, concluyéndola el 29 de abril de 1796, teniendo como antecedente la *Historia de Jesús*, finalizada el 24 de julio de 1795. Al igual que el *TF*, *DP* no es un texto que haya sido redactado con una intención manifiesta de ser publicado como un libro o un artículo. En realidad, el texto se compone de tres manuscritos que, debido a su afinidad temática, fueron agrupados por el primer editor de la obra de juventud —Herman Nohl— bajo un mismo título (Cfr. Jaeschke, Op. Cit. 69; Duque, 1998: 346).

Respecto al concepto de “positividad”, este no constituye una novedad dentro del desarrollo de los textos de juventud, considerando que en el *TF* ya se le había mencionado en los siguientes términos:⁴¹

[...] La religión positiva no puede basarse sino en la fe en la tradición que nos la transmite, solo así podemos estar convencidos de sus usos religiosos; y no hay otra razón de su obligatoriedad, de la fe en que Dios la ve con agrado y la exige de nosotros como un deber. Pero de suyo, vistos con la mera razón, lo único que se puede afirmar de esos usos es que,

⁴¹ El concepto de positividad tampoco constituye una invención hegeliana que se acuñe dentro de los manuscritos de juventud. Su origen puede remontarse hasta la tradición ética y jurídica de los griegos, por ejemplo, en Aristóteles, quien distingue entre una justicia política natural y una legal, siendo la primera válida de manera universal e independiente de todo parecer humano, mientras la segunda depende directamente de los códigos legales vigentes en cada ciudad (Cfr. EN, V, 7, 1134b, 20-25). Sobre esta tesis se construiría la tradición jurídico-moral de la edad media y la modernidad temprana que, a grandes rasgos, considera al derecho positivo —aquel que se encuentra codificado en estatutos y leyes— como una esfera basada en el derecho natural, de carácter universal y justo, ofreciendo continuidad a una metafísica dualista que Hans Kelsen criticaría durante el siglo XX (Cfr. Kelsen, 2008:13 y ss). No obstante, el término de positividad tendrá repercusiones significativas dentro de la teología, materia donde era usual distinguir una vertiente “positiva” que intentaba transmitir contenidos religiosos revelados por Dios, partiendo de las fuentes bíblicas, y una vertiente “especulativa”, que construía elaboraciones conceptuales de la revelación, empleando categorías del pensamiento filosófico aristotélico, árabe y tomista (Cfr. Valls, 2005: 213, n. 18). En el contexto de Tubinga y Berna, el joven Hegel se plantea como un crítico decidido de la teología dogmática positiva, pero eso no significa que sus textos se deban interpretar como esbozos de teología especulativa; como hemos visto, los esfuerzos de los teólogos al estilo de Wolff, por ejemplo, le parecen estériles para reconstruir el tejido social y político de Alemania.

siendo edificantes, valen para despertar sentimientos piadosos y es cuestión de examinar su utilidad a ese respecto. [...] (GW, I, 96/JH, 22).

Básicamente, una religión positiva es aquella que se sustentas en la autoridad de una tradición histórica, presentada como el testimonio verídico de la voluntad de Dios, donde nos ha comunicado sus mandamientos centrales a los cuales exige obediencia puntal y constante. Desde esta perspectiva, la única manera de agradar a Dios es acatando de manera continua los preceptos contenidos en la revelación, a los cuales se les otorga el carácter de mandamientos divinos. Sin embargo, vistos desde el prisma de la “mera razón”, todo uso, mandamiento o tradición que contiene una religión positiva sólo tiene valor si se le interpreta en un sentido inverso; es decir, si tiene algún significado para la formación moral de la subjetividad, de otro modo, pierden relevancia.⁴² Inmediatamente, la caracterización que Hegel presenta de una religión positiva parece guardar cierta sintonía con el concepto de “fe positiva” que nos va a presentar en uno de los manuscritos que componen *DP*:

“[...] Por fe positiva se entiende un sistema de enunciados religiosos que damos por verdadero, ya que nos lo impone una autoridad a la que inexcusablemente tenemos que someter nuestra fe. Lo primero que nos presenta este concepto es un sistema de enunciados, o verdades religiosas que, independientemente de lo que tengamos por verdadero, deben ser considerados como verdades, y que seguirían siéndolo, aunque nunca hubieran sido conocidos ni tenidos como verdaderos por persona alguna. [...] (GW, I, 352/JH, 165)”.

No obstante, antes de entablar un vínculo directo entre ambos fragmentos, es prudente discernir el contexto temático en que ambos se insertan, comenzado por el hecho de que en el *TF* la exposición se estructura en torno a la distinción religión objetiva-religión subjetiva. Esto es lo que impide al problema de la positividad ocupar un lugar central dentro del argumento de Tubinga, quedando subordinado al desarrollo que este texto ofrece de los conceptos de religión subjetiva y objetiva.

Por otro lado, el enfoque y dirección del proyecto ha cambiado significativamente desde el *TF* hasta *DP*, ya que el texto de periodo de Berna no se propone encontrar las pautas para instituir una religión del pueblo, sino comprender las coordenadas históricas que han provocado la conversión del cristianismo en una fe positiva, sustentada únicamente en la autoridad de la revelación que la acompaña (Cfr. Jaeschke, Op. Cit. 69). Lo que le da al texto el perfil de un estudio

⁴² Indudablemente, la influencia de Hegel en este renglón es la de Kant: “[...] La fe histórica es «muerta en sí misma», esto es: por sí, considerada como profesión, no contiene nada que tenga para nosotros, un valor moral. [...] (Rel, AA VI, 111)”.

“genealógico” sobre el cristianismo, que no sólo amplía las intuiciones históricas que se insinuaban en el *TF* y en textos aledaños, sino que las lleva a un nivel de comprensión más aventajado (Cfr. Duque, Op. Cit. 346).

Esta transición conceptual, que coloca en el centro de la reflexión a la positividad, le permite al joven Hegel desarrollar de manera más amplia las implicaciones de una fe religiosa positiva, comenzando por hecho de que los enunciados que presenta son completamente independientes de la voluntad o la razón humana. De acuerdo con el texto: “[...] la fe en la autoridad de la doctrina positiva no pertenece al ámbito de nuestro libre albedrío, y la confianza que le otorgamos debe ser fundamentada previamente a que se conozca o se juzgue el contenido de las doctrinas dadas. [...] (GW, I, 352/JH, 165)”. La verdad y la autoridad de la religión positiva, por lo tanto, trascienden toda facultad humana, imponiendo creencias y obligaciones que, desde su lógica interna, proceden de una entidad supra terrena.

Dicha entidad no puede ser otra que Dios: “[...] la obligatoriedad de la religión positiva se deduce de que, siendo esta un favor que nos hace Dios, obedecer por agradecimiento no es en realidad sino complacerle a Dios [...] dada esta relación con Dios, le corresponde a este Ser una especie de facultad coercitiva a cuyo ejercicio nunca puede escapar el ser humano. [...] (GW, I, 353/JH, 166)”. La condición necesaria para instituir una fe positiva, por lo tanto, es que la voluntad humana reconozca la autoridad de Dios, expresada a través del cuerpo de enunciados que conforman un código religioso, anulando en el proceso su propia autonomía moral y toda facultad racional (Cfr. Lukács, 1972: 49). Después de ello, lo único que queda para consolidar definitivamente el cuerpo de preceptos positivos, es demostrar que estos han sido transmitidos históricamente por Dios (Cfr. GW, I, 354/JH, 167).

Partiendo de estas consideraciones, se puede afirmar que una fe positiva se orienta en una dirección totalmente opuesta a una fe moral, ya que no se basa en la autonomía de los sujetos, sino en la imposición de un mandato externo lo que, desde la perspectiva de una fe moral, la convierte en una fe muerta. Dicho de otro modo, para una fe moral los ritos, el culto y los mandamientos revelados solo pueden tener valor en relación con la moral, de otro modo son pura “objetividad muerta”. De acuerdo con Hegel: “[...] la finalidad y la esencia de toda verdadera religión, incluida la nuestra, es la moralidad de los seres humanos, y que todas las doctrinas más específicas del cristianismo, todos los medios de su propagación y de interpretar todos sus deberes, así como otras

observancias de suyo arbitrarias, son tenidos por valiosos y sagrados según su relación más próxima o lejana con este fin (GW, I, 282)”.

No es difícil reconocer, por lo tanto, un contraste entre positividad y moralidad en el terreno de la fe, que hasta cierto punto puede considerarse como un análogo de la contraposición entre religión objetiva y religión subjetiva que el *TF* explora. Lo que fácilmente podría llevarnos a concluir que *DP* no es sino una extensión del programa emprendido en Tubinga, afirmación que, si bien expresa cierta coherencia, merece ser matizada. Ciertamente existen continuidades que no pueden descartarse, como el énfasis en que la moralidad es el prisma a través del cual cobra sentido todo el continente de la revelación positiva, sin embargo, existe un distanciamiento que sólo es visible si vamos más allá de la esfera de las distinciones conceptuales, y atendemos al problema que nos plantea la *Historia de Jesús*.

3.3 Al rescate de la moralidad: el evangelio kantiano de Jesús

La figura de Jesús ya había sido abordada por Hegel en algunos de sus esbozos previos al año 1795, donde llegó a contrastarla con la figura de Sócrates, siguiendo un tópico recurrente entre el ambiente intelectual del *Sturm und Drang* (Cfr. GW, I, 117-118; Duque, 1998: 341). Sin embargo, el manuscrito más importante de todos en esta materia es el que Rosenkranz tituló *Historia de Jesús* o *Das Leben Jesu* (a partir de aquí *DLJ*), el único de los textos hegelianos de juventud que se encuentra acabado y que va más allá de una serie de apuntes (Cfr. Jaeschke, Op. Cit. 65).

Lo primero que debemos destacar sobre este texto, es que la intención fundamental de Hegel no corresponde a la de un historiador de la religión, su objetivo central no es desarrollar una descripción histórica de los evangelios, sino realizar una “desmitologización” de ellos para defender una interpretación moral, contraria a la del supernaturalismo de los teólogos protestantes que conocía en la universidad de Tubinga (Cfr. Jaeschke, Op. Cit. 66-67). Lo que puede interpretarse como un intento por llevar hasta sus últimas consecuencias el principio kantiano que exige una interpretación en clave moral de los libros sagrados, por encima de una interpretación literal, aun cuando la primera pueda parecer forzada (Cfr. Rel, AA IV, 111). De ahí que el joven Hegel se esfuerce en presentar un retrato de Jesús que se ajusta casi por completo a los cánones de

la moral kantiana, ignorando todos los sucesos sobrenaturales que aparecen en la narración evangélica, para desentrañar su contenido racional último (Cfr. Harris, 1972: 197).⁴³

No en vano la razón, identificada inmediatamente con la divinidad, encabeza la primera línea del texto, advirtiéndonos sobre el itinerario que va a seguir el manuscrito: “La razón pura, incompatible con cualquier limitación, es la divinidad misma. Por consiguiente, el plan del mundo se debe exclusivamente a la razón, y, aunque esta haya estado oscurecida muchas veces, nunca se ha extinguido por completo. [...] (GW, I, 207/JH, 101)”.

No deja de ser llamativo el que las líneas de apertura de *DLJ* estén influenciadas por el primer párrafo del Evangelio según San Juan: “En el principio existió la palabra [*Lógos*] y la palabra estaba junto a Dios, y la palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios, y sin ella nada se hizo. Lo que se hizo en ella era la vida, y la vida era la luz de los hombres; y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron. (Jn, I, 1-5)”. Respecto al sentido exacto en que deben ser interpretadas las palabras joanicas, particularmente la referencia al *Lógos*, existe un amplio debate que se remonta hasta los primeros siglos del cristianismo, el cual no puedo detenerme a exponer aquí, ya que eso me desviaría demasiado de mi objetivo principal.⁴⁴ Por ello, me limitare a realizar una consideración breve sobre el sentido que puede tener esta reminiscencia joanica en el texto de Hegel.

Básicamente, las palabras de apertura del texto de Juan repiten el motivo inicial del Genesis “En el principio...” pero, a diferencia de este, el evangelio de Juan no pretende referirse al acto creador, sino a aquello que existe antes de la creación del mundo. Específicamente al *Lógos*,

⁴³ Un ejemplo se puede hallar en los pasajes contenidos en Mateo 4, 1-11 y Lucas, 4, 1-13, que narran las tentaciones que Jesús experimenta en el desierto por intervención del “demonio”. Hegel retoma estos pasajes interpretándolos como un dialogo del propio Jesús consigo mismo, donde las tentaciones se traducen a un lenguaje moral de corte secular, que prescinde de la intervención de cualquier figura antagonica externa a las propias inclinaciones humanas de fama, poder o trascender las leyes de la naturaleza, operando maravillas a diestra y siniestra (Cfr. GW, I, 209-210). El hecho de que Jesús rechace ser un simple “hacedor de maravillas” puede interpretarse como una afrenta al supernaturalismo de los teólogos de Tubinga, que defendían una interpretación opuesta a la que Hegel nos plantea (Cfr. Harris, Op. Cit. 201; Harris, 1993: 30).

⁴⁴ No sólo las primeras líneas, sino la totalidad del evangelio ha sido objeto de disputa teológica, debido a que difiere significativamente de Marcos, Lucas y Mateo en términos de contenido y estructura. Así mismo, rastrear las influencias que el evangelista plasmo dentro del texto es una tarea ardua, debido a la confluencia de corrientes que existía durante los primeros dos siglos del cristianismo. De modo que han existido interpretaciones que buscan tintes de filosofía griega, gnosticismo, la literatura hermética y el judaísmo helenizado del periodo (Cfr. Rivas, 2008: 9 y ss).

entendido como sabiduría de Dios, que esta con Dios y se dirige a Dios (*pros ton theón*)⁴⁵ en el sentido de un diálogo que la divinidad sostiene consigo mismo. De ahí que el *Lógos* o la “palabra” posea condición divina y se encuentre involucrada causalmente con la creación del mundo (Cfr. Rivas, 2008: 126).

En el texto de Hegel, la estructura del evangelio parece repetirse, aunque sin su connotación teológica —o al menos no en un sentido tan fuerte— al identificar directamente a la Razón (el *Lógos* de Juan) con la divinidad. Curiosamente, Hegel adjudica el plan del mundo a la razón, de un modo análogo a como el evangelista atribuye una relación causal entre el *Lógos* y la creación, insinuándose que todo cuanto se manifiesta dentro del horizonte de los fenómenos, se debe a la intervención de la razón. En ese sentido, la labor de Jesús, los evangelios y toda manifestación religiosa debe tener como eje de interpretación a la razón pura y los principios morales que de ella emergen. Lo que implica, de nueva cuenta, una referencia a la fórmula kantiana de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde se postula que el principio de toda investigación sobre la sagrada Escritura debe buscar, detrás de la letra, el espíritu de la religión racional (Cfr. Rel, AA VI, 112).

En este contexto, el Dios-razón al que Hegel se refiere al principio del texto no es una entidad trascendente, opuesta a la razón y ajena al mundo, sino la razón misma de la que participan todos los seres humanos. Dicho de otro modo, la divinidad pasa a ser patrimonio inmanente de la humanidad entera, y no propiedad privada de un grupo de místicos o teólogos especulativos; en este sentido es que se debe entender la labor de Juan el Bautista como predecesor de Jesús:

Entre los judíos fue Juan quien les recordó a los humanos esta dignidad suya, que no tenía por qué serles extraña, pues deberían buscarla en sí mismos, su verdadera identidad; no en sus antepasados ni en el afán de felicidad o en el servicio de un gran hombre, sino en el cultivo de la chispa divina en que participan: ella les testimonia su origen divino en un sentido más sublime. El cultivo de la razón es la única fuente de verdad y sosiego, que Juan no considero, por así decirlo, poseer en exclusiva ni excepcionalmente, pues es accesible a todos los humanos en sí mismos (GW, I, 207/JH, 101).

No obstante, para comprender a cabalidad la riqueza y valor que van a cobrar las enseñanzas morales de Juan y Jesús desde la perspectiva de Hegel, se deben contrastar —siguiendo el

⁴⁵ De acuerdo con Luis Heriberto Rivas, la partícula *pros* empleada en el original tiene un sentido dinámico, que denota como la palabra, más que estar al lado de Dios, se encuentra interactuando con Dios de manera dialógica, de la misma forma que una conciencia que retorna sobre sí misma (Cfr. Rivas, 2008:16).

argumento de *DP*— con el entorno cultural y político en que se desenvuelven, tomando en cuenta dos aspectos: a) el carácter legalista de la religión judía y b) la dominación política de los romanos.

De acuerdo con Hegel, la religión judía ilustra de manera adecuada el paradigma de una fe positiva, debido a que el pueblo judío deriva de una revelación divina, ofrecida a los seres humanos a través de un mediador (Moisés)⁴⁶, sus leyes cívicas y religiosas. Estas últimas, lejos de sustentarse en la libre elección del sujeto, se legitiman a partir de la autoridad de Dios, colocando al pueblo judío en una posición de dependencia respecto a una entidad extraña, cuyos mandatos se involucran de modo invasivo en cada aspecto de su vida. Infelizmente, la esclavitud que los judíos viven dentro de su comunidad se ve complementada por una sumisión política, al estar sujetos al poder romano, agudizando la decadencia moral de la comunidad judía, que ha llegado a adoptar la forma de una “orden monacal” (Cfr. *GW*, I, 282).

La interpretación “legalista” que Hegel desarrolla del pueblo judío, conviene mencionarlo, no debe interpretarse como un rasgo atemporal, o como el producto de un prejuicio personal que delate una actitud “antisemita”, sino como un tópico común en la época, que muy probablemente retoma de Kant. De acuerdo con el filósofo de Königsberg: “[...] La fe judía es según su organización original un conjunto de leyes meramente estatutarias sobre las cuales se fundaba una constitución estatal; pues los suplementos morales que ya entonces, o también en lo que vino después, le fueron añadidos no son en absoluto pertenecientes al judaísmo como tal. [...] (Rel, AA VI, 125)”. Esto es lo que le impide al judaísmo, al menos desde la perspectiva kantiana, convertirse en una iglesia, transformándola en una teocracia o gobierno de los sacerdotes.

Más allá de lo desatinada que puede ser esta interpretación de la fe judía desde el punto de vista histórico, conviene recalcar que el objetivo del joven Hegel no es de índole descriptivo, sino moral; su intención fundamental es contrastar el modelo positivo de tintes autoritarios, frente a un modelo de moralidad libre. Por ello recurre, más que a una confrontación, a un contraste entre la figura del pueblo judío y el reformador moral Jesús que “[...] mediante el ejemplo y la enseñanza, se puso a desterrar de ellos —los judíos— el estrecho espíritu de los prejuicios y el orgullo nacional,

⁴⁶ El carácter de Moisés como mediador entre Dios y el pueblo judío se expone en las siguientes palabras del antiguo testamento: “Ve y diles que vuelvan a sus tiendas. Tú quédate aquí junto a mí, que quiero comunicarte todos los mandamientos, preceptos y normas que has de enseñarles, para que los pongan en práctica en la tierra que decidí darles en posesión. (Dt, 5, 30-31)”.

y a llenarlos con su espíritu, que solo le debe valer a la virtud, que no está vinculada a una nación concreta o a instituciones positivas. [...] (GW, I, 201/JH, 104)”.

El Jesús kantiano de Hegel se manifiesta como una especie de ilustrado, que trata de romper la berrera de la pasividad entre sus semejantes, exorcizar de ellos el orgullo nacional y llevarlos de regreso al seno de la moralidad por medio del ejemplo. Al mismo tiempo, Jesús trata de purgar todo rastro de fe en los milagros, acontecimientos sobrenaturales o signos que puedan ser interpretados como prueba de una intervención divina en el mundo. De ahí que rechace abiertamente al mesianismo: “[...] ¡No esperéis a otro —clamaba Jesús—, poned manos a la obra de ser mejores, poneos otro fin más alto que el de volver a ser lo que fueron los antiguos judíos, sed mejores, solo así traéis el reino de Dios! [...] (GW, I, 214/JH, 106)”.

En este sentido, Jesús no puede encontrar nada más lejano a la dignidad humana, que ver al pueblo judío atado a una ley que hace mucho tiempo perdió su eje rector (la moral), a una divinidad que es ajena al mundo y a los prejuicios encarnados en la esperanza de una salvación externa a través de un mesías. Por eso, el Cristo kantiano trata de orientar a sus congéneres hacia la razón y la conciencia moral, y no trata de convencer a nadie a partir de su testimonio, como si fuera un iluminado que conoce verdades supranaturales:

[...] ¿cómo puedo exigir que creáis por mí testimonio, si no atendéis al testimonio de íntimo de vuestro espíritu, a esta voz celestial? Sólo ella, arraigada en el Cielo, es capaz de enseñaros lo que es necesidad superior de la razón, solo creyendo en ella y obedeciéndola es posible encontrar la paz y verdadera grandeza, la dignidad del ser humano, pues tanto ha distinguido la divinidad al ser humano frente al resto de la naturaleza que lo ha animado con el reflejo de su Ser dotándolo de razón; solo por la fe en esta cumple el ser humano su alto destino; la razón no condena los impulsos naturales, sino que los guía y ennoblece. [...] (GW, I, 212/JH, 105).

Esta habría sido la intención genuina del Cristo kantiano de *DLJ* que, sin embargo, no podría evitar ciertos tropiezos con la idiosincrasia de su época y la constante necesidad de los seres humanos por encontrar sustentos empíricos para sus convicciones morales, por ejemplo, la idea del mesías. Este aspecto es el que le costara caro al mensaje de Jesús, ya que, si su intención fundamental corresponde a la de un maestro que predica el mensaje de la moral, ¿por qué el resultado final fue la institución de una religión positiva?, ¿por qué termino repitiendo el destino del judaísmo, pero de modo más atroz? El joven Hegel del periodo de Berna no puede responder a

esta interrogante atendiendo solamente al análisis moral del evangelio, sino que debe dar un paso hacia adelante, introduciéndose en el continente de la historia.

3.4 El origen de la positividad

En resumidas cuentas, Hegel postula a un Cristo que ha logrado prevenirse de los vicios de la época, que ha crecido “[...] libre de la empobrecedora limitación que restringe la actividad a las necesidades y las condiciones de la vida cotidiana, libre así mismo de ambición y de otras inclinaciones cuya deseada satisfacción le habría hecho participar en el contrato de los prejuicios y los vicios [...] (GW, I, 283/JH, 173)”. Sólo por ello ha logrado realizar un escrutinio de las leyes judías, y se ha propuesto recuperar la moralidad que en ellas subyace, como un remedio ante la decadencia cultural que la nación enfrenta. En ese sentido, el evangelio de la razón de Jesús no pretende dar pie a una religión positiva, que lo tenga a él mismo como centro de veneración, o romper decididamente con la tradición judía, sino resucitar su espíritu (Cfr. GW. I. 216/JH, 107).⁴⁷

Partiendo de la premisa de una Jesús netamente moral, la pregunta que se impone viene de parte de la historia: ¿por qué el cristianismo, en tiempos modernos, se ha convertido en una religión autoritaria que, por encima de las disposiciones morales subjetivas, exige el acatamiento de mandatos cuya obligatoriedad se sustenta en una tradición?

Contestar a esta pregunta será la labor de *DP*, aunque, desde ahora, debemos advertir que el joven Hegel no se contenta con ofrecer una respuesta unidireccional, sino que trata de reconstruir la constelación de elementos estructurales y psicológicos que fungieron como condiciones de emergencia de tal situación, comenzando por la misión del propio Jesús (Cfr. Jaeschke, Op. Cit. 70). El evangelio de la razón, que Hegel poner en boca del nazareno, nunca se propuso destruir las manifestaciones positivas de religiosidad, ni romper con la tradición judía de manera radical; el Jesús kantiano de Hegel es más un reformador que un anarquista o un revolucionario, que aboga por la promoción de la moralidad a través de la positividad. Visto de esa manera, a Jesús le resulta imposible abandonar sus propias raíces histórico-culturales:

[...] Él era un judío; el principio de su fe y de su evangelio era la voluntad revelada de Dios tal y como las tradiciones de los judíos se la habían transmitido, pero también lo era en su propio corazón el sentimiento vivo del deber y del justo, una ley moral cuyo seguimiento

⁴⁷ “No creáis —sostiene el Jesús kantiano en el pasaje referido— que he venido a algo así como a predicar la anulación de las leyes; no he venido a suprimir su validez, sino a complementarlas, e insuflar espíritu en esa osamenta inerte; [...]”.

tenía por la condición principal para agradar a Dios; a esta doctrina, a su aplicación a casos individuales y a su ilustración con ejemplos imaginarios (parábolas) se agregan ciertos elementos de su historia que contribuyeron al establecimiento de una fe basada en la autoridad. (GW, I, 288/JH, 177).

El predicador moral no puede, sostiene Hegel, abstraerse de las condiciones históricas que lo ven nacer; Jesús, para bien o para mal, necesitaba arrojar sobre sí una autoridad personal, similar a la de Moisés, para poder reinterpretar en clave moral los principios de la ley judía, de otro modo su actividad sería tan inútil como predicar a los peces (Cfr. GW, I, 289/JH, 178; Harris, 1972: 215). Pero Jesús, y esto lo tiene en claro Hegel, no edificó sobre su persona —o al menos no directamente— un culto positivo, basado en la pura autoridad, aunque tampoco fue el autor de una secta filosofía, sino el creador de un híbrido donde moralidad y positividad trataran de confluir (Cfr. GW, I, 287-288/JH, 176-177).

Inicialmente, el intento por volver compatibles la revelación histórica y la moral, siguiendo el derrotero de Kant, no parece guardar ningún problema, por lo menos en términos prescriptivos, ya que Jesús contempla las tradiciones, estatutos y leyes positivas como vehículo para transmitir la fe racional pura a sus semejantes. El auténtico drama se encuentra en las condiciones culturales en que se encuentra sumido el pueblo judío, ya que el arraigo a la tradición, junto a su sujeción a un poder político extranjero, los predispuso a buscar un caudillo nacional que los liberará.

Esto fue lo que produjo una tensión interna entre moralidad y positividad, que el propio Jesús contribuyó a fortalecer al tener un círculo cerrado de doce discípulos, que lejos de promover la moralidad, dieron pie a un culto a la personalidad del maestro, que terminó por llevar el problema a su clímax (Cfr. Duque, Op. Cit. 347):

No fue Jesús mismo quien hizo de su doctrina religiosa una secta peculiar caracterizada por usos propios; decisivo fue aquí el celo de sus amigos y cómo habían entendido su enseñanza, como la configuraron, que pretenderían cuando la propagaron y en qué razones se iban apoyando. De lo que se trata, por tanto, es cómo contribuyeron el carácter y las cualidades de los discípulos de Jesús, así como la clase de vinculación que tenían con su maestro, a convertir la enseñanza de Jesús en una secta positiva (GW, I, 293/JH, 181).

El sello distintivo de los discípulos de Jesús se encuentra en el culto a la personalidad, en su subordinación a la figura del maestro, cuyo mensaje —comprendido apenas en lo superficial⁴⁸—

⁴⁸ Al respecto, Hegel se expresa de la siguiente manera: “[...] no habían conquistado por ellos mismos la verdad y la libertad, solo tras un penoso aprendizaje llegaron a una vaga percepción de esa enseñanza y a ciertas formulaciones [...] (GW, I, 294/JH, 181)”.

tratan de preservar y comunicar de la manera más fiel posible. Este es el punto de quiebre que marca el principio del fin del mensaje de Jesús como enseñanza moral, y su nacimiento como fe positiva. Y es que la figura del maestro de moral, que apela solo al testimonio de la razón y a la moralidad de los individuos, termina por desmoronarse como consecuencia de la mistificación que sus propios discípulos llevan a cabo.

De nueva cuenta, el contraste que Hegel construye es con la antigüedad, pero ya no a partir de las instituciones públicas, sino de la figura de Sócrates y sus amigos, como antípoda de las relaciones que Jesús construye. De acuerdo con Hegel: “[...] Los discípulos de Jesús habían renunciado a cualquier otro interés [...], lo habían dejado todo y habían seguido a Jesús; carecían por completo de un interés por el Estado [...] su único interés se limitaba a la persona de Jesús. [...] Con más amplitud habían desarrollado sus facultades desde la juventud los amigos de Sócrates; estaban imbuidos del espíritu republicano que le da más independencia de por sí a cada individuo [...] (GW, I, 294/JH, 181-182)”.

Lo interesante de esta comparativa entre antigüedad y modernidad, a través de las figuras de Jesús y Sócrates, es que Hegel reintroduce la problemática política que rodea al surgimiento de la religión cristiana. La independencia de los amigos de Sócrates para dialogar libremente con otros maestros sólo es posible dentro de un entorno republicano, donde la vida de los seres humanos gira en torno a una Idea común: la polis o república. Dentro de las fronteras de la república, cada individuo es libre y autónomo, justamente porque posee un medio común donde reconocerse con sus semejantes; no se pierde dentro de una interioridad indiferente, sino que vive con la garantía de ser libre, en unión con los demás.

Los discípulos de Jesús, en cambio, no poseían una vida pública propia; se encontraban sometidos a la dominación romana que, pese a dejar el gobierno en manos de los locales, suponía una afrenta al orgullo nacional de los judíos. Por ello, durante los años previos al nacimiento de Jesús, se habían refugiado en los brazos de un ideal individual: la divinidad y la legislación que esta les había ofrecido. El perfil de esta tesis se encuentra contenido en uno de los apuntes previos a *DLJ*, al cual ya nos hemos referido antes, pero que conviene traer de nuevo a colación:

En una república se vive para una idea, en las monarquías siempre para el individuo—a fin de cuentas tampoco en las monarquías se puede vivir sin una idea, la gente se hace una idea, pero individual: un ideal; mientras que en la república la idea es como debe ser, en la

monarquía se trata de un ideal que es previamente, que rara vez han creado los humanos mismos: la divinidad— [...] (GW, I, 203/JH, 99-100)”.

En resumidas cuentas, los discípulos de Jesús se encontraban en la disposición moral de aquellos que han vivido desde su infancia en una monarquía, por eso no tuvieron reparo en sacralizar al maestro convirtiéndolo en un ideal. No obstante, el clavo que termino por sellar el ataúd del cristianismo como una doctrina moral, fue el mandamiento inmediato a la resurrección, que Hegel retoma del evangelio según San Marcos: “Luego les dijo «Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará. Estos son los signos que acompañarán a los que crean: en mi nombre expulsaran demonios, hablaran en lenguas nuevas, agarrarán serpientes en sus manos y, aunque beban veneno, no les hará daño; impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien» (Mc, 16, 15-18)”.

Valiéndose de este pasaje, Hegel señala el punto de quiebre final del cristianismo, debido a que Jesús no ha instituido un mensaje moral a sus discípulos, que bien podría ser “[...] que cada uno haga todo el bien que pueda en el ámbito de actividad que le está asignado por la naturaleza y la Providencia [...] (GW, I, 296/JH, 183)”. La última palabra de Jesús a sus discípulos, por el contrario, consiste en la institución de la fe en nombre del maestro como signo de salvación eterna, acompañado de ceremonias positivas como el bautismo, que ahora se convierten en condición de posibilidad de la bienaventuranza. De esta manera, el cristianismo termina por convertirse en una fe positiva, que prepara su expansión por todo el mundo para predicar la buena nueva de Jesús, que infelizmente ya no gira en torno a la moral, sino a una serie de preceptos positivos.

3.5 Estado e iglesia: la problemática política de la modernidad

Finalmente, conviene señalar las consecuencias político-sociales que la expansión del cristianismo, convertido ya en una secta positiva, trajo consigo. Para esto, consideremos la manera en que el joven Hegel clasifica los deberes y derechos que corresponden al ser humano dentro de las esferas política, social y moral según el siguiente esquema (Cfr. GW, I, 307 y ss/JH, 192 y ss):

- 1) Deberes civiles: Son aquellos cuya observancia concierne exclusivamente a una constitución civil y que un miembro debe cumplir como miembro de una comunidad civil. Conciernen únicamente a la seguridad de las personas y su propiedad, implicando la coacción del Estado en caso de que un ciudadano vulnere los derechos de otro.

- 2) Deberes de humanidad: Son deberes que no se deducen del derecho de otros individuos (por ejemplo, el dar limosna al pobre no presupone un derecho de este último sobre el bolsillo de quien lo socorre), ni pueden ser exigidos entre particulares ya que apelan a la moralidad humana, antes que a la legalidad.
- 3) Deberes derivados de la libre asociación: Son deberes que el individuo asume por propia voluntad, no porque a ley ética se lo imponga ni porque el Estado le coaccione, sino que se los ha impuesto al entrar en una sociedad que no vaya en contra de los derechos del Estado, otorgándole derechos a los otros asociados con los que se encuentra.

A esta última categoría pertenece el tipo de derechos y deberes que una secta, ya sea religiosa o filosófica, se impone al conformar una asociación diferente al Estado, con sus propias formas y costumbres, justo como la comunidad cristiana en sus inicios. Ahora bien, al Estado, como comunidad política que implica derechos coactivos, no le compete en absoluto el exigir moralidad por parte de sus ciudadanos, ni instituir leyes civiles que hagan de la moralidad una cuestión pública. Esto se debe, como Kant sostiene, a que “[...] sería una contradicción (*inadiecto*) que la comunidad política debiese forzar a sus ciudadanos a entrar en una comunidad ética, dado que esta última ya en su concepto lleva consigo la libertad respecto a toda coacción. [...] (Rel, AA VI, 95)”.

Esto no significa que al Estado le sea indiferente la moralidad de sus ciudadanos; desde luego, el Estado está interesada en promover la moral de los ciudadanos, pero no puede hacerlo a través de medios legales, debido a que estos son esencialmente coactivos y la moral está basada en la autonomía de la voluntad. En este contexto, la pregunta que el joven Hegel se plantea es: ¿cómo promover el desarrollo de una disposición moral entre los ciudadanos sin salirse de su jurisdicción?, la respuesta se encuentra en la religión:

[...] La religión es el medio por excelencia para lograrla, y el que sea eficaz en esta depende del uso que el Estado haga de ella; las religiones de todos los pueblos muestran este fin, todas tienen en común que siempre se dirigen a producir una actitud que no puede ser objeto de las leyes civiles -y si las religiones son mejores o peores, ello se debe a cómo quieren influir en la voluntad para que surja la actitud y con ella las acciones adecuadas a las leyes tanto civiles como religiosas: infundiendo terror en la imaginación o bien motivándola moralmente-. Si se convierten en leyes las medidas religiosas del Estado, solo se llega a lo mismo que con todas las otras leyes civiles: a la legalidad (GW, I, 308/JH, 193).

En resumidas cuentas, la religión posee una capacidad que el Estado no, al actuar directamente sobre la moral de los ciudadanos, generando ciertas disposiciones que la estructura estatal no podría fomentar debido a su naturaleza coercitiva. En este punto debemos ser especialmente cuidadosos ya que es posible caer en el error de ver en el joven Hegel los fundamentos teóricos para anular la separación de Iglesia y Estado, cosa que está más que alejada de la realidad. Lo que nuestro joven preceptor está tratando de hallar, es una forma de armonizar religión y política, de modo que ambas puedan colaborar de común acuerdo, sin invadir sus esferas de acción y sus objetivos esenciales.⁴⁹

La pregunta es: ¿cómo interviene el cristianismo en este planteamiento? Para Hegel, el problema no radica tanto en el hecho de que el cristianismo se convirtiera en una secta positiva, sino en la expansión masiva que lo llevo a convertirse en la religión denominante dentro del Estado moderno. Lo que trajo, como consecuencia, la invasión sistemática de esferas que no le correspondían, como la de los derechos individuales: “[...] El mero hecho de que aumentara el número de cristianos hasta comprender todos los súbditos del Estado hizo que disposiciones e instituciones que no menoscababan los derechos de nadie cuando la sociedad aún era pequeña, se convirtieran en deberes ciudadanos y civiles, cosa que nunca podían llegar a ser (GW, I, 298/JH, 185)”.

La clave del problema radica en la ampliación de la comunidad que forma parte de la secta cristiana, cuya causa fundamental “[...] es su celo por expandirse, haciendo prosélitos para su fe y para el cielo (Cfr. GW, I, 302/JH, 188)”. De esta ampliación desmedida deviene varias consecuencias entre las que podemos contar la desaparición de la comunidad de bienes, cuyo principio era la anulación de la propiedad privada de cada fiel para convertirla en propiedad comunitaria, y su sustitución por las “aportaciones voluntarias a la caja común”. Practica que degenero en la avaricia del clero: “[...] tanto más se inculcaron las aportaciones voluntarias a la caja común como un medio de comprarse el cielo, con lo que el clero no hizo en adelante más que ganar, pues a la vez que encarecía a los laicos esa generosidad, se guardaba muy bien de derrochar

⁴⁹ Incluso el contexto de la época nos permite descartar la idea de que el joven Hegel fuera partidario del contubernio trono y altar. “[...] Como buen württembergues que era, conoció perfectamente los escollos de tener un “estado” que impusiese una religión particular: el duque Karl Eugen habría impuesto gustosamente el catolicismo a todos sus súbditos si hubiera podido evitar la reacción en contra (Pinker, Op. Cit. 99)”.

la propia riqueza así adquirida; de este modo, para enriquecerse a sí mismo [...] (GW, I, 299/JH, 186)”.

Otro tanto fue lo que ocurrió con él ideal de igualdad entre los cristianos que, si bien, permaneció en cierta manera entre los principios de la comunidad, con la anulación del derecho a la propiedad común se deforma en una farsa puesta en práctica por los predicadores. “[...] Es verdad —escribe Hegel— que en teoría esa igualdad sigue vigente en toda su extensión, si bien se añade prudentemente que esto es así a los ojos del cielo, por lo que en esta vida terrenal no se toma mayor noticia de ello; [...] (GW, I, 300/JH, 186)”. Al sobrevivir la propiedad privada, la igualdad se convierte en un ideal válido únicamente dentro del “reino de los cielos”, convalidando la desigualdad efectiva que tenía sus fundamentos en la institución de la propiedad privada (Cfr. Lukács, 1972: 89).

En estos dos aspectos debemos reconocer la crítica a la sociedad moderna y su mala conciencia religiosa, particularmente la de la burguesía cristiana de la época, más preocupada por preservar su propiedad privada que por constituir a Alemania como una nación unificada. En ese sentido, el estudio que Hegel emprende sobre la religión cristiana y su proceso de positivización no pretende ser meramente descriptivo, sino articular una crítica a la cultura moderna en general, y al cristianismo en particular.

Baste recordar, cómo un ejemplo de esto, que el mismo seminario de Tubinga donde Hegel recibió su formación universitaria no sólo cumplía una función formativa, sino también política e ideológica, al perpetuar en el ducado de Württemberg la piedad luterana, el conformismo de ideas y el espíritu feudal (Cfr. D’hondt, Op. Cit. 47-48). Por otra parte, ¿no fue acaso la estancia en Berna y el contacto con la complicada realidad que conoció con los Von Steiger lo que alimentó su antipatía por la aristocracia? Basta recordar la “pantomima” representada por la elección del consejo municipal de Berna en la cual, sea dicho de paso, únicamente participan familias oligarcas de la misma calaña que los Von Steiger para quienes los cargos eran cuestión de herencia más que de plebiscito (Cfr. Pinkard, Op. Cit. 89).

En esta tónica, Hegel dará continuidad a su crítica al “Estado eclesiástico”, producto directo de la positivización de la religión cristiana: “[...] una vez que la Iglesia se ha hecho general en un Estado, ha degenerado en su ser y se ha llenado de injusticias y contradicciones; la Iglesia

constituye un Estado (GW, I, 314/JH, 197-198)”. Al llegar a este grado la religión cristiana ha invadido una esfera de acción que no le corresponde, dejando detrás de sí una serie efectiva de injusticias y contradicciones, como el hecho de que las comunidades ya no pudieran escoger a sus preladados y a sus diáconos y obispos. Pero, sin duda, la mayor de todas es el atentado directo contra los derechos civiles, que implica el contubernio trono-altar criticado por Hegel.

[...] Así como no se le puede negar a ninguna sociedad el derecho de excluir a quienes no quieran someterse a sus leyes [...] así como se le reconoce a toda corporación o gremio, también la Iglesia tiene el derecho de excluir de su comunidad a quienes no están dispuestos a aceptar las condiciones de fe y demás comportamientos exigidos por la Iglesia. Pero desde el momento en que este Estado se solapa por completo con el Estado civil, la exclusión del Estado clerical privo además al individuo de sus derechos civiles, cosa que no ocurrió cuando la Iglesia, aun reducida, no era dominante, mientras que ahora los dos tipos de Estado entran en colisión. [...] (GW, I, 315/JH, 198).

La religión cristiana, nos dice Hegel, ha crecido en magnitudes desproporcionadas, debido a su interés por evangelizar y crear prosélitos para su fe, algo en lo que se diferencian notoriamente de las religiones griega y judía. Esta “ansia expansionista” es la que ha llevado a los cristianos a convertirse en la época moderna en la confesión dominante dentro de los Estado europeos y, desde luego, dentro de los territorios alemanes. La consecuencia inevitable es la formación de un “Estado eclesiástico” que instituye, como normas civiles, los signos externos que la religión dominante exige como condición de pertenencia.

Dicho de otro modo, el cristianismo se ha convertido en religión civil, pero en un sentido totalmente distinto al de la profesión de fe cívica que Rousseau plantea al final de *El Contrato Social*, y en la que Hegel basa su ideal de una religión del pueblo en Tubinga. El cristianismo ha adquirido la forma de un credo público que, lejos de colaborar armónicamente con los individuos, los fuerza a acatar sus mandamientos positivos, como condición necesaria de acceso a derechos civiles. Lo que, inevitablemente, termina por vulnerar la moral y los derechos que este posee.

El joven Hegel es consciente de que, en más de una ocasión, y muy a pesar del conflicto inherente entre Estado e Iglesia, el primero concederá que se vulneren sus derechos cediendo su jurisdicción ante el Estado Eclesiástico. Dicho de otro modo: “[...] la Iglesia no solo ha prescrito un montón de acciones externas con las que directamente veneramos a la divinidad y logramos su favor [...] sino que también ha impuesto directamente las leyes sobre cómo pensar, sentir y querer, de modo que los cristianos han retrocedido a donde estaban los judíos; [...] (GW, I, 346/JH, 223)”.

Nuestro joven filósofo se sitúa dentro del contexto de una larga tradición, que denuncia el contubernio trono-altar que le viene de más atrás, de las raíces mismas de la modernidad y que en un escenario muy similar propiciara las posteriores críticas a la religión del joven Marx.

La clave del problema en torno a la positividad de la religión cristiana subyace no en el mero devenir de una religión de la virtud en secta positiva, sino en el momento en que esta expande sus límites y se consolida como religión oficial de una nación, desbordando sus capacidades y entrometiéndose en aquello que es exclusivamente razón de Estado. Crítica feroz al fenómeno del contubernio trono-altar que constituyó una realidad histórica vigente en la época en que Hegel desarrolló su crítica al cristianismo. Fenómeno que, al mismo tiempo, hunde sus raíces en lo más profundo de la historia de Occidente, como atestiguan el Concilio de Nicea (325 d. C.) en los inicios de la cristiandad, último clavo en el ataúd (¿o más bien en la cruz?) de la religión de virtud de Jesús de Nazaret.

Conclusión

Aproximarnos a la filosofía de Hegel no es una tarea sencilla, no solo en el contexto de las obras maduras como la *Fenomenología del espíritu* o la *Ciencia de la Lógica*, sino también en el contexto de los primeros escritos de juventud que hemos analizado aquí. La razón principal se encuentra en la cantidad monumental de influencias políticas, sociales e intelectuales que permean el lenguaje de nuestro filósofo a lo largo de su desarrollo intelectual. En este sentido, no es difícil reconocer que la filosofía hegeliana se forma al discurrir dentro de una época plagada de revoluciones (Cfr. Jaeschke, 1998: 5 y ss). La primera, y la más notoria de todas, fue la Revolución francesa, acontecimiento que no sólo constituyó un pasaje en la historia de Francia, sino que trascendió las fronteras de Europa, convirtiéndose en un referente ideológico que llegó a alimentar movimientos de liberación en América Latina, la India y el mundo islámico (Cfr. Hobsbawm, 2009: 63). Desde luego, la generación alemana más joven —en la que se encuentra incluido Hegel— no pudo escapar a la efervescencia política del momento, que parecía anunciar una renovación radical de la cultura y las instituciones. El programa de la religión popular, que el joven Hegel elabora durante sus años en la universidad de Tubinga, no es sino una expresión del anhelo por encontrar las pautas requeridas para crear una nación alemana unificada, a partir de la formación de una identidad nacional común.

La revolución política, sin embargo, no es el único margen a partir del cual se forma la filosofía hegeliana. La revolución intelectual que personajes como Rousseau, Kant, Lessing, Herder y Garve iniciaron durante la segunda mitad del siglo XVIII, provocó una convulsión cultural que retumbo en los más profundos de la producción temprana de nuestro filósofo. El análisis de los textos del periodo de Stuttgart nos ha permitido sondear el entorno espiritual donde germinaron las primeras reflexiones hegelianas. Esto nos lleva a una conclusión que, de manera inmediata, puede parecer obvia, pero que conviene considerar a fondo: Hegel, como individuo y como intelectual, nunca fue indiferente ante la historia. Los conceptos que Hegel construye durante su periodo de juventud, tales como religión del pueblo, religión subjetiva o positividad no son estructuras vacías, sino que se encuentran atravesada por una pléyade de experiencias históricas que las vuelve inteligibles en cuanto a sus motivos fundamentales. En este sentido, el pensamiento de Hegel, desde los años de juventud hasta las *Lecciones* de Berlín, nunca pretendió aislarse del mundo, sino colaborar activamente dentro de las transformaciones apócalas que enfrentó.

La historia representa el telón de fondo indispensable para interpretar la actividad intelectual de Hegel en su totalidad, aunque el estudio de los escritos de juventud devela un problema que no podemos ignorar. Y es que, en el caso de la religión del pueblo, si bien la historia nos proporciona las pautas para volver inteligibles los motivos que se encuentran detrás de esta construcción conceptual, también nos revela su carácter abstracto. La amalgama de elementos que el joven Hegel pretende reconciliar dentro del ideal de una religión del pueblo, que oscila entre la religión patriótica de los griegos y la religión de la razón de Kant, representa el principal obstáculo para la realización práctica de este ideal. Después de todo, el ansia por revivir el poder de las antiguas repúblicas griega y romana, para dar pie a una reforma de la cultura alemana a través de la religión, sólo es posible desde el umbral mismo de la modernidad. Es decir, desde una perspectiva temporal “moderna”, que es consciente de la transición que se ha operado desde los tiempos clásicos hasta el presente.

De alguna manera, hacia el final del periodo de Berna, Hegel parece adquirir conciencia de esta problemática gracias a los avances logrado en *DLJ* y *DP*, que lo lleva a poner atención sobre el problema de la historia y las transiciones que en ella se operan. No en vano, la conclusión de *DP* es que el cristianismo se ha convertido en una religión impositiva, que al convertirse en el credo oficial del Estado ha comenzado una expansión territorial y espiritual que la impone por encima de la fantasía nacional de los pueblos. Leemos:

El cristianismo ha despoblado el Walhala, talado las arboledas sagradas y erradicado esta fantasía del pueblo como superstición vergonzosa, como un veneno diabólico; a cambio nos ha dado la fantasía de un pueblo cuyo clima, cuya legislación, cuya cultura, cuyo interés nos son ajenos, con cuya historia no tenemos absolutamente nada que ver. [...] ¿quiénes podrían ser nuestros héroes, cuando nunca fuimos una nación? ¿Quién sería nuestro Teseo, que hubiera fundado un Estado y sus leyes? [...] (GW, I, 360/JH, 228-229).

Al imponerse, la religión cristiana se convierte inevitablemente en un artificio, que poco tiene que ver con la historia política, social y cultural de los alemanes. Lo que ha permitido no sólo la deshumanización de la religión y la fantasía, como Hegel detecta en el *TF*, sino también una ruptura con la tradición histórica nacional. Dicho de otro modo, la religión cristiana produce una alineación en las subjetividades, que no son capaces de reconocerse a si mismas en el aparato político o en la religión de su tiempo, sino que las ven como entidades totalmente ajenas.

Tal alienación, sin embargo, no es un producto natural, sino el resultado de un proceso histórico que vuelve inteligibles las causas por las que la religión objetiva —empleando el lenguaje de Tubinga— o la positividad se ha convertido en el valor central de la vida religiosa moderna. Este es el motivo que llevara al joven Hegel a integrar el continente histórico dentro de sus planteamientos, y reformular los esquemas teóricos que elabora durante las primeras décadas de actividad intelectual. Desde luego, al joven Hegel le resta todavía un arduo camino por recorrer; únicamente desde Berna hasta la *Fenomenología del espíritu* habrán de pasar más de diez años, mientras que el debate sobre el valor filosófico-político que tiene la historia en la *Filosofía del Derecho* será el resultado de más de dos décadas de trabajo. No obstante, los escritos de juventud que hemos analizado hasta aquí representan los prolegómenos necesarios para conocer los motivos originarios que llevaron a la construcción de un proyecto filosófico que supo imprimir su sello característico en la conciencia de la modernidad.

Bibliografía

A) Obras de Hegel

Hegel, G. W. F.: *Gesammelte werke in verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft ; herausgegeben von der Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften*, Felix Meiner, Hamburg, 1968 y ss.

- Vol. I *Frühe schriften*
- Vol. II *Frühe exzerpte*
- Vol. IV *Jenaer kritische schriften*
- Vol. IX *Phänomenologie des geistes* (PdG)

Hegel, G. W. F.: *Werke in zwanzig Bänden un Register. Redaktion, Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel*, Shurkamp, Frankfurt am Main, 1969 y ss.

- Vol. I *Frühe schriften*.
- Vol. VII *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*.
- Vol. XII *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

Hegel, G. W. F.: *Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister*, Felix Meiner, Hamburg, 1952. Vol. I

Hegel, G. W. F.: *El joven Hegel. Ensayos y Esbozos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014. Edición y traducción de José María Ripalda.

Hegel, G. W. F.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 2017. Nueva edición con traducción revisada de Gustavo Leyva.

Hegel, G. W. F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, Madrid, 1999. Se cita como abreviando Enz y según el párrafo de la edición en español.

Hegel, G. W. F.: *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa Editorial, Barcelona, 1999.

Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

B) Obras de Kant

Kant, Immanuel.: *Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1900 y ss.

- Vol. III *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787).
- Vol. IV *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781), *Prolegomena*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.
- Vol. V *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kritik der Urteilskraft*.
- Band VI *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *Die Metaphysik der Sitten*.
- Vol. VIII *Abhandlungen nach 1781*

Kant, Immanuel.: *Critica de la razón pura (KrV)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi.

Kant, Immanuel.: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres (GM)*, Alianza Editorial, Madrid, 2012. Traducción y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo.

Kant, Immanuel.: *Crítica de la razón práctica (KpV)*, Fondo de Cultura económica, México, 2005. Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro.

Kant, Immanuel.: *La religión dentro de los límites de la mera razón (Rel)*, Alianza Editorial, Madrid, 2001. Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa.

Kant, Immanuel.: “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?” en Maestre, Agapito [Ed.], *¿Qué es la ilustración?*, Editorial Tecnos, Madrid, p. 17-29.

C) Manuales

Duque, Félix (1998), *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid.

Jaeschke, Walter (2010), *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar.

Sandkühler, Hans Jörg [Ed.] (2005), *Handbuch Deutscher Idealismus*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar.

- Sandkühler, Hans Jörg, “Der Deutsche Idealismus – Zur Einführung”, p. 1-21.
- Potępa, Maciej, “Religion in Hegels Frühschriften”, p. 283 – 284.

D) Bibliografía secundaria

Aristóteles, (2007) *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid.

Beiser, Frederick (1987), *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Massachusetts.

_____ (2009), *Diotima’s Children. German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford University Press, New York.

D’Hondt, Jacques (2002), *Hegel*, Editorial Tusquets, México.

Descartes, Rene (1904), *Oeuvres*, V. VII, Leopold Cerf, Paris.

Descartes, Rene (1987), *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Editorial Gredos, Madrid.

Dilthey, Wilhelm (1944), *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Harris, H. S. (1972), *Hegel’s Development. Toward the Sunlight 1770 – 1801*, Oxford University Press, New York.

Herder, J. G. (1982), *Obra Selecta*, Ediciones Alfaguara, Madrid.

Hobsbawm, Eric (2009), *La era de la revolución. 1789 – 1848*, Grupo Editorial Planeta, Buenos Aires.

Höffe, Otfried (1986), *Immanuel Kant*, Editorial Herder, Barcelona.

Hölderlin, Friedrich (2003), *Hiperión o el eremita en Grecia*, Gredos, Madrid.

Israel, Jonathan (2017), *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad. 1650 – 1750*, Fondo de Cultura Económica, México.

Jaeschke, Walter (1998), *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, Madrid.

- Kaufmann, Walter (1972), *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kelsen, Hans (2008), *Teoría general del derecho y del Estado*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Leibniz, G. W. (1966), *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*.
- Leibniz, G. W. (1982), *Escritos Filosóficos*, Editorial Charcas, Buenos Aires.
- Lessing, G. E. (1990), *Escritos Filosóficos y Teológicos*, Editorial Anthropos, Madrid.
- Lukács, Georg (1968), *El Asalto a la Razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Ediciones Grijalbo, España.
- _____ (1972), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ediciones Grijalbo, México.
- Marcuse, Herbert (2003), *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza Editorial, Madrid.
- Miranda, José Porfirio (2008), *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda/UAM-I, México.
- Pinkard, Terry (2002), *Hegel. Una biografía*, Acento Editorial, Madrid.
- Ripalda, José María (2016), *La nación dividida. Las raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*, Abada Editores, Madrid.
- Rivas, Heriberto Luis (2008), *El evangelio de Juan. Introducción, teología, comentario*, San Benito, Buenos Aires.
- Rousseau, Jean-Jacques (1990), *Emilio, o de la educación*, Alianza Editorial, Madrid.
- Rousseau, Jean-Jacques (2005), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid.
- Rousseau, Jean-Jacques (2007), *El contrato social o Principios de derecho político*, Tecnos, Madrid.

- Rousseau, Jean-Jacques (2007), *Profesión de fe del Vicario Saboyano y otros textos complementarios*, Editorial Trotta, Madrid.
- Rühle, Volker (1997), *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, Akal, Madrid.
- Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Editorial Tusquets, México.
- Solé, María Jimena (2011), *Spinoza en Alemania (1670 - 1789). Historia de la santificación de un Filósofo maldito*, Editorial Brujas, Córdoba.
- Spinoza, Baruch (1986), *Tratado Teológico Político*, Alianza Editorial, Madrid.
- Todorov, Tzvetan, (2008), *El espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, España.
- Villacañas, José Luis (1990), *La quiebra de la razón Ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Editorial Cincel, Madrid.
- Voltaire (1987), *Diccionario Filosófico*, Akal, Madrid.
- Wolff, Christian (2000), *Pensamientos Racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica Alemana)*, Akal, Madrid.

E) Artículos en libros y revistas

- Hamann, Georg Johann (2007) “Carta a Christian Jacob Krauss (Königsberg, 18 de diciembre de 1784)” en Maestre, Agapito [Ed.], *¿Qué es la ilustración?*, Editorial Tecnos, Madrid, p. 31-36.
- Harris, H. S. (1993), “Hegel’s intellectual development to 1807” en Beiser, Frederick, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, p. 25-51.
- Henrich, Dieter (1990), “Presupuestos Históricos del sistema hegeliano” en *Hegel en su contexto*, Monte Ávila Editores, Caracas.
- Koselleck, Reinhart (2012), “Más acá del Estado Nacional” en *Historias de Conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Editorial Trotta, Madrid, pp. 277 – 291.

- _____ (2012a), “Innovaciones conceptuales del lenguaje de la ilustración” en *Historias de Conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Editorial Trotta, Madrid, pp. 199 – 223.
- Mendelssohn, Moses (2009), “Acerca de la pregunta: ¿a qué se llama ilustrar?” en Maestre, Agapito [Ed.], *¿Qué es la ilustración?*, Editorial Tecnos, Madrid, p.11-15.
- Paredes, María del Carmen (1994), “Fragmento de Tubinga” en *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. VII, núm. 11, pp. 139-176.
- Valls, Ramon (1994), “Religión en la Filosofía de Hegel” en Fraijo, Manuel [Ed], *Filosofía de la religión. Estudios y Textos*, Editorial Trotta, Madrid, p. 207-237.
- Zöllner, Johann Friedrich (2007), “¿Es aconsejable en los sucesivos dejar de sancionar por la religión el vínculo matrimonial?” en Maestre, Agapito [Ed.], *¿Qué es la ilustración?*, Editorial Tecnos, Madrid, p. 3-9.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00392

Matrícula: 2183800699

Tras la estela de Hegel:
Ilustración, cultura y
sociedad en los escritos de
juventud (1785-1796).

Con base en la Legislación de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México se presentaron a las 11:00 horas del día 4 del mes de diciembre del año 2020 POR VÍA REMOTRA ELECTRÓNICA, los suscritos miembros del jurado designado por la Comisión del Posgrado:

DR. JOSE FRANCISCO PIÑON GAYTAN
DR. MARIO MAGALLON ANAYA
DR. JORGE RENDON ALARCON



Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)
DE: ROBERTO SANCHEZ SANTILLAN

Roberto
ROBERTO SANCHEZ SANTILLAN
ALUMNO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

Rosalía
MTRA. ROSALÍA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

Juan Manuel
DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTE

Francisco Piñon
DR. JOSE FRANCISCO PIÑON GAYTAN

VOCAL

Mario
DR. MARIO MAGALLON ANAYA

SECRETARIO

Jorge
DR. JORGE RENDON ALARCON

El presente documento cuenta con la firma -autógrafa, escaneada o digital, según corresponda- del funcionario universitario competente, que certifica que las firmas que aparecen en esta acta - Temporal, digital o dictamen- son auténticas y las mismas que usan los c.c. profesores mencionados en ella