

Tomado de: Jorge Luis Acanda y Jesús Espeja: *Modernidad, ateísmo y religión*. Centro Cultural San Juan de Letrán. La Habana, 2004.

Primera conferencia: la importancia de Hegel para la consideración filosófica sobre la religión.

Introducción.

Quiero comenzar esta primera conferencia haciendo una aclaración necesaria. ¿Por qué hemos colocado como título de este curso el de “Los filósofos de la sospecha y la religión”? No es una expresión que hayamos inventado ni Espeja ni yo. La fórmula *filósofos de la sospecha* nació de la tesis presentada por el filósofo francés Paul Ricoeur en 1965, en un pasaje de su obra *Hermeneútica y Psicoanálisis*:

“Para quien ha sido formado por la fenomenología, la filosofía existencial, la renovación de los estudios hegelianos, las investigaciones de tendencia lingüística, el encuentro con el psicoanálisis constituye un sacudimiento considerable. No es tal o cual tema de reflexión filosófica lo que es puesto en cuestión, sino el conjunto del proyecto filosófico. El filósofo contemporáneo encuentra a Freud en los mismos parajes que a Nietzsche y a Marx; los tres se erigen delante de él como los protagonistas de la sospecha, los que arrancan las máscaras. Ha nacido un problema nuevo; el de la mentira de la conciencia, el de la conciencia como mentira; este problema no puede figurar como un problema particular en medio de otros, pues aquello que es puesto en cuestión de manera general y radical, es aquello que se nos aparece, a nosotros, buenos fenomenólogos, como el campo, el fundamento, como el origen mismo de toda significación; me refiero a la conciencia”.¹

Ricoeur utilizó la expresión “filósofos de la sospecha” para referirse a las concepciones de Marx, Nietzsche y Freud, a los que llamó los “maestros de la sospecha”, o los que “arrancan las máscaras”, pues ellos marcaron el comienzo de la crisis de la filosofía de la modernidad, al expresar – cada uno de ellos desde perspectivas diferentes – la insuficiencia de la noción de sujeto que funcionaba como punto de partida y objetivo fundamental de la misma. Marx desveló la ideología como falsa conciencia o conciencia invertida; Nietzsche desenmascaró los falsos valores; Freud puso al descubierto los disfraces de las pulsiones inconscientes. El triple desenmascaramiento que ofrecen estos autores cuestionó los ideales de racionalidad humana, búsqueda de la felicidad y búsqueda de la verdad que se encontraban en el basamento mismo de la Ilustración. Para Ricoeur, esta sospecha engendraba un problema nuevo: “el de la mentira de la conciencia, el de la conciencia como mentira”. La herencia legada por aquellos tres pensadores permite sospechar la falacia que representa construir una filosofía o una interpretación del mundo cualquiera (incluso la religión) sobre la noción de un sujeto fundante plenamente consciente y dueño de sus actos y su producción espiritual, y llegar a la conclusión de que es preciso abrir paso a una noción de sujeto que lo entienda no sólo como fuerza creadora,

¹ P. Ricoeur: *Hermeneútica y Psicoanálisis*, Aurora, Buenos Aires, 1975, p.5.

sino también como expresión de condicionantes históricos, sociales, morales y psíquicos. La noción de conciencia, pues, pierde su pretendido carácter de elemento creador sin más, para abrírsenos ahora como un producto, haciendo patente la necesidad de estudiar en su complejidad los procesos que le dan sentido a la producción de ideas, valores, normas, etc.

Pero para poder comenzar el estudio de las ideas de Marx (y después las de Nietzsche y Freud), es preciso remontarse primero un poco más atrás, y detenerse en la obra de Hegel y de Feuerbach, pues sin ella se nos pierde el sentido e importancia que tuvo la tarea de los “filósofos de la sospecha”. Comencemos pues por explicar el aporte de la obra de Hegel a la reflexión sobre la religión.

Hegel y la filosofía de la religión.

El pensador francés Merleau-Ponty expresó en una ocasión: “*Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo*”.² Si tenemos en cuenta el año en que esto fue escrito (1930), nos encontramos frente a la afirmación de que, desde 1830, toda la producción filosófica, de una u otra forma, lleva la impronta de su obra. Creo que no se puede menos que concordar con esta tesis. La huella dejada por Hegel en el pensamiento filosófico ha sido profunda y duradera. Y esto tiene que ver ante todo con los problemas que planteó, que siguen teniendo vigencia aún hoy, más que con su sistema de ideas. De hecho, podemos dividir la obra de todos los filósofos posteriores en dos grandes grupos: los que han querido asumir la herencia hegeliana y los que, conscientemente, la han rechazado.

Para exponer lo esencial de la filosofía de Hegel destacaré cuatro puntos o momentos fundamentales a los que debe prestar su atención cualquiera que quiera acercarse a la esencia de este pensamiento. Estos momentos son:

1. El planteamiento teológico-político del discurso filosófico en Hegel.
2. El concepto hegeliano sobre la positividad de la religión y su crítica a la misma.
3. La interpretación de la filosofía hegeliana como “filosofía de la identidad” y “filosofía de la autoconciencia” o “conciencia de sí”.
4. El concepto hegeliano de lo Absoluto.

Será sobre la base de estos cuatro momentos que estructuraré esta conferencia.

Hegel nació en 1770 y murió en 1831. Fueron años enmarcados en un período histórico turbulento, signado por la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, cargado de acontecimientos de honda significación. En la Alemania de entonces, al igual que en casi toda Europa, predominaba el despotismo político monárquico feudal, y la carencia de libertades políticas. Esa formación estatal opresiva se apoyaba en una relación íntima con la iglesia y la religión cristianas. La religión fungía como principio ideológico de legitimación del despotismo, y la iglesia era un apéndice del Estado. La relación entre iglesia, religión cristiana y Estado despótico, tal como se presentaba en esa época, era una relación íntima, orgánica. No es casual, por lo tanto, que el tema de la religión ocupara un lugar central y permanente en el esfuerzo teórico de Hegel. Pero para entender el modo en que se lo planteó es preciso comprender el campo espiritual existente en el momento en que

² A. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, 1977, p. 109.

se formó su pensamiento, así como su propia historia de vida, sus experiencias biográficas, todo lo cual marcó su obra.

Para enmarcar epocalmente su pensamiento, quiero comenzar por recordar la idea, expresada por Habermas, de que Hegel fue el primero que elevó a problema filosófico una característica esencial de la modernidad: su ruptura con respecto al sistema de valores y normas del pasado.³

Es la segunda vez que, en estas pocas líneas, aparece el tema de la modernidad. Ricoeur había empleado el término “filosofía de la sospecha” para expresar un momento de crisis en la filosofía moderna. Ahora vemos que Habermas intentó sintetizar la importancia de la filosofía hegeliana destacando que fue este pensador el primero que se representó filosóficamente en forma explícita el carácter de ruptura de la modernidad. Es preciso entonces explicar lo que debemos entender por modernidad.

¿Qué es la modernidad?

La modernidad es un fenómeno histórico cargado de amplias y profundas dimensiones. Anthony Giddens precisa que la modernidad “refiere a los modos de vida social o de organización que surgieron en Europa alrededor del siglo 17 en adelante y que posteriormente se hicieron más o menos universales en su influencia”.⁴ El rasgo más visible de ese fenómeno, y que más claramente marca lo específico de la época moderna con respecto a las etapas históricas anteriores, es la secularización de la sociedad; es decir, la desintegración de las tradiciones religiosas como fundamento de identidad humana, individual y social, y como elemento aglutinador del resto de las esferas de la vida de los pueblos. Esta secularización es resultado y expresión del despliegue de un conjunto de procesos que marcan las características esenciales de la modernidad.

En primer lugar, del desarrollo de las relaciones de producción capitalista y del crecimiento en poder de la burguesía, lo que conllevó al predominio de la racionalidad económica capitalista y del principio de la calculabilidad sobre las demás esferas de la vida social (la ciencia, la política, el arte, etc.). El desarrollo de las fuerzas productivas que acompaña a la expansión del capitalismo implica un aumento y profundización del conocimiento del ser humano sobre el mundo que lo rodea, y la centralidad que la ciencia, como forma de apropiación espiritual del mundo, va a adquirir. Por otra parte, la hegemonía de la racionalidad económica capitalista conlleva la desaparición de todas las formas anteriores de estructuración de la vida social, hasta ahora organizadas en torno a la preponderancia de principios de carácter trascendente (la religión, la comunidad, la tradición, etc.), y la aparición de una forma nueva asentada sobre la importancia y valor del individuo en sí mismo. El principio del individuo y de la conservación de sus derechos, la importancia de la subjetividad, se convierte en un elemento importantísimo de la organización social moderna.

Por otra parte, la modernidad sólo puede existir en expansión. A diferencia de formas anteriores de organización de la vida social, ella sólo puede mantenerse mientras se expande en el espacio, abarcando áreas geográficas cada vez mayores, pero también en profundidad, alcanzando las esferas más privadas e íntimas de la vida cotidiana.

³ J. Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 28.

⁴ A. Giddens. *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, p. 1.

Es evidente que el surgimiento y desarrollo de un fenómeno social tan complejo como la modernidad implicó un reto de importancia para la filosofía. La reflexión filosófica va a sufrir modificaciones importantes, que van a acusar la impronta de la nueva situación. De ahí que la filosofía moderna sea también esencialmente diferente con respecto a la anterior.

Características de la filosofía moderna.

El carácter acusadamente evidente del papel activo y creador del ser humano, y de sus potencialidades que lo llevaban a producir una realidad nueva acorde con sus intereses y finalidades, provocó el cambio de la problemática central que va a acusar la filosofía moderna. Durante la Edad Media primó una concepción del mundo que se apoyaba en una interpretación fatalista-religiosa: todo estaba predeterminado por la voluntad divina. Pero la nueva época que ahora se abrió demostró la posibilidad del dominio racional del hombre sobre la naturaleza, la posibilidad no sólo de transformarla, sino incluso de crearla, y también a la sociedad, y todo ello sobre la base de su conocimiento. Si la filosofía medieval colocó en el centro de su interés la reflexión sobre la relación del hombre con un mundo entendido como algo estático y ya creado, y como expresión de una fuerza trascendente, la filosofía moderna replanteó este problema y se lo representó como problema de la relación entre el sujeto y el objeto. La centralidad de la cuestión de la relación sujeto-objeto marca lo específico de la filosofía moderna.

El desarrollo social llevó a los filósofos a plantearse el problema de las relaciones del hombre con el mundo como una relación con fenómenos no sólo transformados, sino también creados por él. Su existencia comenzó a ser pensada como existencia activa. Al considerar al ser humano en términos de “sujeto” se puso en un primer plano su carácter activo, su fuerza creadora. Por otra parte, la realidad en la que existe ya no se podía seguir interpretando como un espacio creado de una vez y para siempre, estático e inmóvil, sino como el conjunto amplio, complejo y en expansión de objetos sobre los que recaía la actividad del ser humano, objetos que podían tener un carácter natural, pero que acusaban la huella de la actividad humana, que eran también producto de esa actividad. El concepto abstracto de “mundo” dejó espacio al concepto más concreto de “realidad objetiva”, y a la comprensión de los fenómenos que lo integran como objetos de la actividad humana.

El propio desarrollo social llevó a que la relación hombre-mundo, eje de la reflexión filosófica medieval, pasara a plantearse y pensarse en términos de la relación sujeto-objeto. Esa relación se convirtió en el centro de la reflexión filosófica moderna y en su punto de partida teórico.

Esto, a su vez, determinó la importancia que el tema de la razón y de la racionalidad tomó en la filosofía moderna. Si el hombre puede dominar las fuerzas de la naturaleza ello se debe a que es capaz de conocerlas, de desentrañar su esencia, de develar las conexiones esenciales, las leyes que rigen el funcionamiento de esa naturaleza. La primera implicación que esto tiene es que el hombre ha de entenderse como un ser racional; es decir, munido de la capacidad de descubrir la esencia de los fenómenos, equipado con la potencialidad intelectual necesaria para ello. Está dotado de razón. Pero la razón existe no sólo como capacidad del sujeto, sino también como rasgo fundamental de la realidad misma. Si el ser humano puede dominar racionalmente a la realidad, ello se debe ante todo a que la realidad misma es racional. Es decir, está regida por leyes de carácter objetivo, tiene un orden y una

legalidad immanente a ella, y no hay que acudir a fuerzas de carácter trascendente y sobrenatural para entenderla ni para utilizarla en provecho del ser humano.

Si el ser humano es racional, y la realidad también, entonces es posible conformar a este mundo en que vivimos, tanto en su faceta natural como en la social, de acuerdo a nuestra conveniencia e intereses. Es preciso descubrir la racionalidad implícita en lo real para poderla transformar. Esto comenzó siendo válido para la naturaleza, y necesariamente tendría que extenderse también a lo social. Lo racional habría de funcionar como criterio legitimador de la actividad humana y de las instituciones creadas por el ser humano.

El planteamiento clásico de la relación sujeto-objeto se lo debemos a Renato Descartes (1596-1650). Es cierto que él no fue el primero que intentó pensar desde la filosofía la cuestión de la apropiación cognoscitiva de la realidad por el individuo, entendiendo a este como sujeto cognoscente (es decir, como ente que produce instrumentos lógicos para esa apropiación), pues ese tema lo encontramos ya desde el despuntar de la filosofía renacentista, pero es innegable que en Descartes este problema adquirió una formulación que puede considerarse paradigmática. En mayor o menor medida, la interpretación cartesiana del sujeto ha sido arrastrada por el pensamiento occidental hasta nuestros días.

La figura de Descartes se inscribe en la lucha mantenida por muchos pensadores de su tiempo contra la superstición y el oscurantismo, elementos centrales de la ideología feudal-absolutista, y por la fundamentación de la plena capacidad cognoscitiva del hombre. Siguiendo una tradición anterior, Descartes centró su reflexión en la cuestión del método. Según esta tradición, si los hombres son víctimas del engaño y el error, ello se debe a que carecen de un método adecuado para estudiar a la realidad. Elaborar ese método para el conocimiento de la realidad se convirtió en el principal objetivo de su actividad filosófica. Para él estaba claro que si logramos disponer de un método racional, no habría obstáculos para nuestro saber y serían vencidas la mentira y la falsedad. No por gusto tituló a su principal obra *Discurso sobre el método*. Lo que aquí me interesa destacar es la concepción sobre el sujeto implícita en la filosofía cartesiana. En primer lugar, el sujeto es asumido sólo como sujeto gnoseológico. Es decir, la reflexión se centró sobre la actividad cognoscitiva del hombre y sobre el método más adecuado para llevar a feliz término esta actividad. En segundo lugar, ese sujeto se asumió como ente racional, auto-centrado e incondicionado. ¿Qué quiere decir esto? El sujeto es absolutamente racional, porque tiene conciencia racional de sus necesidades y de las motivaciones que rigen su conducta. Es auto-centrado porque tiene en sí el fundamento que lo constituye. Es, por lo tanto incondicionado como sujeto gnoseológico: si dispone del método adecuado, nada podrá impedir que obtenga una imagen conceptual del objeto fiel al objeto mismo, idéntica a él; es decir, una imagen objetiva. Todos los hombres disponen de la misma capacidad racional y pueden desplegarla sin ningún tipo de obstáculo si disponen de aquel método que permite superar las falsas opiniones y los límites y deficiencias de nuestros órganos sensoriales. La labor de los filósofos que siguieron a Descartes, pese a sus diferencias, se mantuvo dentro de la problemática inaugurada por él. Las discusiones giraron en torno al problema del método y la cuestión de la fuente esencial del conocimiento (la polémica entre los empiristas y los racionalistas), aunque manteniendo la interpretación del sujeto que Descartes inauguró.

Immanuel Kant (1724-1804) abrió paso a un momento importante en el desarrollo de la filosofía moderna. Sometió a una fuerte crítica la concepción cartesiana sobre un sujeto fundante plenamente consciente y dueño de sus actos y su producción espiritual. Por

lo tanto, en cierta medida, podemos afirmar que las ideas de Kant representaron un precedente importante para el surgimiento posterior de la *filosofía de la sospecha*. Kant afirmó la existencia de estructuras que condicionan la actividad cognoscitiva del sujeto, y que no son externas a este, sino inmanentes a su propia constitución. Si bien consideró equivocadamente que esas estructuras tienen un carácter *a priori*, es decir, que son previas a la experiencia, y por lo tanto son innatas, es innegable que su idea sobre la existencia de las mismas y sobre su carácter objetivo pero a la vez internas al sujeto marcaron un parteaguas en la historia de la filosofía. Kant afirmó – con razón – que con su obra él había operado una “revolución copernicana” en la filosofía, pues si ella hasta entonces centraba su reflexión en los objetos o en la búsqueda de instrumentos para la apropiación cognoscitiva de los mismos, ahora debía dedicarse a descubrir esas estructuras condicionadoras. El centro de la reflexión filosófica se desplazaba del objeto al sujeto. La filosofía, por ende, debía convertirse en *crítica*, es decir, centrarse en el estudio de las condiciones de posibilidad de la actividad gnoseológica del sujeto. La filosofía habría de ser concebida a partir de ahora como teoría crítica sobre el sujeto y la subjetividad.

Con esto Kant inauguró no sólo la etapa crítica en el desarrollo del pensamiento filosófico, sino también marcó el inicio de un movimiento filosófico al que se ha denominado *filosofía clásica alemana*, de la que Hegel sería su máximo exponente.

La inauguración de la etapa crítica en la filosofía por Kant tuvo necesariamente profundas repercusiones también en la teología, en la reflexión sobre Dios y la religión. Al referirse al carácter condicionador sobre la actividad cognoscitiva del sujeto de esas estructuras objetivas, Kant destacó el doble carácter, objetivo y subjetivo a la vez, de los objetos de nuestra actividad espiritual. Los objetos con los que interactuamos tienen una existencia objetiva, pues existen independientemente del individuo, pero a la vez tienen un carácter subjetivo, pues son producto de nuestra actividad, y en ellos se expresa también la influencia de esas estructuras inherentes al sujeto y que refractan nuestro reflejo de la realidad. Esas estructuras ejercen un papel mediador. La tarea de la filosofía es comprender en que medida cada uno de los objetos de nuestra actividad espiritual expresa no sólo la existencia de un fenómeno independiente de nosotros, sino es también expresión y manifestación de nuestras características. Si entendemos que cuando hablamos de “objetos de nuestra actividad espiritual” nos estamos refiriendo también a nuestra idea sobre Dios, comprendemos que a partir de lo aportado por Kant la teología ha de enfrentar el reto presentado por la filosofía crítica, y comprender que, en tanto forma de nuestra actividad espiritual, la religión y la teología no versan sobre Dios en sí mismo, sino sobre la imagen de Dios que los hombres, condicionados objetivamente por esas estructuras inherentes al ser humano, producen, y que el pensamiento crítico (en forma de filosofía o de teología) ha de explicar por qué, en un momento histórico concreto, esa imagen de Dios y esa forma de actividad espiritual (la religión) ha existido de esa manera. Las formas de existencia espiritual del ser humano (sus ideas religiosas, éticas, políticas, estéticas, etc.) representan formas de apropiación por los seres humanos de la realidad que los rodea. Estas tesis, fuertemente asentada en el núcleo mismo de la doctrina kantiana, van a ser recogidas necesariamente, y desarrolladas en forma creadora, por Hegel, Feuerbach y por Marx.

La filosofía clásica alemana.

Bajo este concepto agrupamos a un conjunto de filósofos alemanes que entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX intentaron crear nuevas vías para el desarrollo de

la filosofía. Kant, Fichte, Schelling y Hegel fueron sus principales figuras. Auguste Cornu destacó cuatro rasgos principales que caracterizaron a este movimiento:

1. La indisoluble interrelación entre el espíritu y el mundo. Estos pensadores se esforzaron por superar el dualismo en la concepción del mundo. Buscaron presentar la relación entre el espíritu y la realidad material como una relación orgánica, necesaria. Para ellos, el espíritu crea al mundo exteriorizando en él su esencia. Entendieron, por lo tanto, que el espíritu no puede existir sin el mundo, ni fuera de este. Intentaron considerar a las ideas en su relación dialéctica con las cosas.
2. Reemplazo de la idea de transcendencia por la de inmanencia. Si bien afirmaron la existencia de un principio de carácter espiritual como causa de la existencia del mundo material, señalaron la necesidad de entender este principio ideal como algo existente no antes y fuera de esa realidad, sino como algo inmanente a ella.
3. Consideración de la realidad en su desarrollo. Concibieron a la realidad en su constante movimiento y transformación, y no como algo dado y estático.
4. Visión dialéctica: afirmaron que un elemento esencial de lo real no es la identidad, sino la oposición, la contradicción.⁵

Kant estableció la problemática que definió lo esencial de la filosofía clásica alemana, cuando operó la rigurosa reducción del objeto de la filosofía al lado activo, al hombre y a su acción racional histórico-formadora. Esto permitió establecer una idea muy importante para el posterior desarrollo de la filosofía: la objetividad con la que el hombre tiene que ver es una que, en lo esencial, es producida por el hombre mismo, y es por tanto susceptible de ser dominada por él. Con ello, la filosofía pasó a entenderse como autoconciencia, es decir, como ciencia sobre la subjetividad. Pero ello significaba – desde el giro crítico operado por Kant – reflexionar sobre las condiciones, los resultados y las leyes del accionar humano. Una “autoconciencia” que no podía funcionar separada de la intelección del proceso de proyección y conformación activa de la realidad. El tema del sujeto y de sus formas de actividad y manifestación constituyeron el objetivo central de la filosofía clásica alemana, que con razón ha sido considerada una teoría de la libertad y la capacidad racional creadora del ser humano. Esto se debió al desafío que tuvieron que encarar estos pensadores, desafío emanado del momento histórico en que vivieron, que no fue otro que el del estallido de la Revolución francesa. Como afirmó Marcuse:

*“El idealismo alemán ha sido considerado como teoría de la Revolución francesa. Esto no significa que Kant, Fichte, Schelling y Hegel ofreciesen una interpretación teórica de la revolución francesa, sino que, en gran parte, escribieron su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional”.*⁶

Fueron sus propios contemporáneos los que interpretaron a la filosofía clásica alemana como intelección teórica de la Revolución francesa.⁷ Esta filosofía se caracterizó por desarrollar una concepción marcada por el idealismo y la dialéctica. Y esto no fue casual, sino expresión del interés manifiesto de sus representantes por oponerse y superar

⁵ Auguste Cornu: *Carlos Marx. Federico Engels*. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1973. Tomo I, ps. 36-47

⁶ H. Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, p. 9.

⁷ El primero en hacerlo fue el poeta alemán Heinrich Heine.

los elementos mecanicistas y deterministas que habían caracterizado, en buena medida, el pensamiento filosófico burgués del siglo XVIII.

En el inicio de la formación del modo de producción capitalista, el materialismo mecanicista se correspondía con los intereses de clase de la burguesía. En tanto la producción privada de mercancías se desarrolla allí donde se libera de toda regulación e influencia voluntarista, ha de presentarse como un proceso natural. Pero si bien el surgimiento del capitalismo puede entenderse como un proceso natural conforme a leyes, no ocurre así con la situación que se da en la historia con el estallido de la revolución burguesa, ya que toda revolución implica la actuación soberana de los hombres, dotados de la capacidad de elegir libre y conscientemente ante varias alternativas.

La ciencia natural ofreció a la burguesía un fundamento teórico para su lucha ideológica contra el feudalismo. El materialismo mecanicista había surgido a partir de la generalización de aquella ciencia. Pero la voluntad de opción revolucionaria es claramente incompatible con el materialismo mecanicista, que llevaba a una concepción determinista y fatalista del mundo que no dejaba espacio la libre actividad del sujeto. El materialismo mecanicista debía ser superado, y debía crearse una concepción que permitiera fundamentar *racionalmente* la capacidad del hombre para la acción revolucionaria decisiva. No he subrayado el término “racionalmente” por gusto. Esta nueva concepción filosófica no podía caer en posiciones subjetivistas ni voluntaristas, sino que tenía que mantenerse en los marcos de la racionalidad; es decir, que no negara la existencia de leyes objetivas que rigen a la realidad, algo que se encontraba en los pilares mismos de la concepción materialista. La burguesía de aquella época no podía prescindir, para la fundamentación ideológico-filosófica de sus intereses, de la ciencia (de una explicación racional de la realidad, que expresara la necesidad, la determinación existente en esa realidad), pero tampoco podía prescindir de la revolución, de la afirmación de la libertad por el sujeto de determinar su acción y transformar el decursar de los acontecimientos. La realización de esta tarea es el gran resultado o aporte histórico de la filosofía clásica alemana.

Si el materialismo del siglo XVIII afirmó la existencia de la necesidad natural y sobrevaloró la determinación del objeto sobre el sujeto, negándole espacio a la libre voluntad del sujeto y manteniéndose prisionero de una concepción fatalista, la filosofía clásica alemana surgió como expresión del interés, por parte de la burguesía revolucionaria, de – sin negar la existencia de una racionalidad del mundo basada en la existencia objetiva de leyes que regían su desarrollo – proporcionarle al sujeto toda su significación y valor. Este movimiento filosófico afirmó la existencia real y objetiva de un mundo exterior al hombre e independiente de este. Los productos de nuestra conciencia son el resultado de nuestra experiencia empírica, pero no sólo de esta, sino que en ellos está presente el sello de nuestra subjetividad. Así, lo que parecía determinarnos desde fuera se demuestra ahora como nuestro propio producto. El individuo, el hombre, el sujeto, el “yo”, no está determinado desde afuera por algo ajeno a él, sino que se determina a sí mismo en este “algo” que se le opone, que se el enfrenta como ajeno. El hombre no sólo tiene conciencia, sino que tiene (o es) autoconciencia: se sabe a sí mismo como un ser autónomo. De esta forma la filosofía clásica alemana estableció la necesaria distinción del sujeto con respecto a la realidad objetiva como ente no idéntico a esta, sino como co-constituyente de ella.

La Ilustración.

No puede entenderse la obra de Hegel si no se recuerda el profundo efecto que sobre el pensamiento europeo ejerció a fines del Siglo XVIII la Ilustración. La Ilustración

fue un movimiento filosófico y literario de tanta importancia e influencia en la historia de la humanidad que puede comprenderse también como una época cultural. Se desarrolló fundamentalmente en el siglo XVIII, aunque su marco epocal puede acotarse por las fechas de dos revoluciones: la inglesa de 1688 y la francesa de 1789. El hecho mismo de que marquemos su alfa y su omega por el estallido de dos revoluciones, nos da una visión de cuales fueron sus características. En esos años este movimiento se extendió por toda Europa, y puede hablarse de la Ilustración francesa, la inglesa, la escocesa, la alemana, etc. Eso explica que no constituyera un movimiento homogéneo, y que estuviera marcada por la diversidad y la diferencia, no obstante lo cual puede encontrarse en los pensadores que la conformaron un conjunto de rasgos comunes.

En tanto movimiento, la Ilustración se organizó como un esfuerzo empeñado en nombre de la libertad y la razón contra la fe dogmática y sus consecuencias negativas sobre la sociedad y los individuos. A los filósofos ilustrados los caracterizó un fuerte rechazo a las pretensiones universalistas de la teología acrítica y a los crímenes de todo tipo cometidos en nombre de la verdad sagrada.

Para estos pensadores, la historia europea anterior estaba marcada por la oscuridad de la ignorancia y el fanatismo, que conllevó al retraso moral de los seres humanos y a la pérdida de su autonomía racional. Vieron su actividad como una lucha colectiva contra las tinieblas de la ignorancia y la opresión, y como un esfuerzo por llevar la luz del saber y la verdad a la conciencia de todos los individuos. Ellos tuvieron la conciencia de que lo estaba sucediendo en su época era una iluminación, un estallido y expansión de la razón y la ciencia, que permitía disipar las sombras y hacer que los hombres se encontrarán a sí mismos. Esa auto-percepción de su labor como un golpe deslumbrante que clarificaba la vida social, condujo precisamente a los dos conceptos con los que se denominó este movimiento: ilustración e iluminismo. De ahí que a este siglo 18 lo denominaran como "Siglo de las luces".

Los ilustrados entendieron a la historia como un largo combate entre "luces" y "sombras". Durante siglos, la razón había sido una y otra vez obstaculizada y vencida, y la esclavitud, la servidumbre, el oscurantismo, la ignorancia, el dogma, habían sido manifestaciones de esa derrota. Sin embargo, poco a poco, la razón fue ganando terreno; los hombres consiguieron sacarla adelante, descubrirla, respetarla, fortalecerla. La Ilustración se veía a sí misma como la recta final de este camino, el momento de la última batalla por llevar la razón a las ciencias, a la filosofía, al arte, a la moral, al derecho. Esto significaba la liberación, pues la Razón es Libertad, es Justicia, es Bien y es Felicidad.

La confianza en la razón humana como instrumento capaz de resolver todos los problemas que se plantean al hombre era total. Kant dio a su siglo el nombre de "era de la crítica". La crítica se imponía en unas proporciones desconocidas hasta entonces. La palanca de la razón se aplica a los más diversos puntos, tanto en el terreno de las ciencias experimentales intramundanas como en el campo de la posibilidad de un mundo trascendente y cognoscible para el hombre. Los éxitos alcanzados por la ciencia y la técnica acentuaron la confianza del hombre en sí mismo y sus potencialidades cognoscitivas.

En cierto modo podría considerarse esta concepción como una especie de racionalismo. Pero la concepción de la razón en los racionalistas del siglo XVII y en los pensadores de la Ilustración es muy distinta. Para los racionalistas, la razón era fundamentalmente una razón especulativa; para los filósofos ilustrados, era una razón

volcada a la práctica. Si el poder de la razón es alabado por la Ilustración no es sólo ni principalmente porque ésta pueda resolver todos los enigmas del universo, sino porque, mediante el saber que ella origina, se pueden modelar adecuadamente la Naturaleza y la vida del hombre. Gracias a la razón la sociedad podría perfeccionarse, gracias a la razón el hombre será educado integral y perfectamente, gracias a la razón se suprimirán los prejuicios y supersticiones que angustian al espíritu humano. Es por esta actividad liberadora de la razón, y no por su capacidad especulativa, por la que es ensalzada y por lo que los revolucionarios franceses la deificaron mediante el culto a la diosa Razón.

La principal característica de la razón es ser crítica. Y los pensadores ilustrados ejercieron esa crítica contra la tradición y la autoridad externa, en tanto obstáculos que impedían la autonomía racional del ser humano. Dirigieron la crítica contra la superstición y la idolatría, pero no contra la idea de Dios y lo divino, sino contra una determinada representación de Dios. Ello no implicó la negación simplista y absoluta de la dimensión religiosa de la vida, sino el rechazo a un modo (considerado irracional) de entender dichas cuestiones. Estamos en presencia de una concepción secularizada de la razón (algo que no encontramos en el racionalismo anterior), que va a tener consecuencias profundas en la reflexión sobre la religión y la divinidad. Hasta ahora el pensamiento moderno, que había liberado a la filosofía de su servidumbre y subordinación con respecto a la religión, había intentado no obstante mantener un equilibrio entre la razón y la fe. La Ilustración formuló esta ecuación de otra manera, planteando simple y llanamente la subordinación de la fe a lo racional. No se cuestiona la existencia de Dios ni la creencia en él. Pero se hacía preciso explicar a Dios en forma racional. El hombre no debía admitir ninguna creencia que no fuera perfectamente inteligible. También Dios y la religión eran sentados ante el tribunal de la razón crítica.

La doctrina religiosa predominante en la filosofía de la Ilustración fue el deísmo. Este admite la existencia de Dios y la idea de la Creación, pero niega la Providencia y el gobierno divinos. Se acepta que Dios ha creado el mundo, pero se considera que, después de ese acto inicial, no interviene más en los procesos naturales o humanos. Utilizando una metáfora al uso, la imagen de lo divino que primaba en este movimiento era la de un “Dios relojero”, que creaba una máquina y le daba cuerda, pero esa máquina seguía funcionando después de acuerdo a sus principios internos.

Para estos filósofos, sólo una religión racional podía ser legítima. Debía de ser una “religión natural”, carente de revelación, de misterios y de cualquier tipo de espiritualidad sobrenatural. Una religión basada única y exclusivamente en la razón, derivada de la misma naturaleza humana (de ahí su nombre). Esta idea de una religión estrictamente natural y racional conducía necesariamente a la eliminación, en el cristianismo, de todo elemento considerado irracional.

Es importante destacar el valor e importancia de las exigencias emancipatorias de la Ilustración, pues ellas influyeron decisivamente en la conformación de algunos de los elementos centrales del clima intelectual en el que se formó el pensamiento de Hegel.

El romanticismo

Tal vez la inclusión del romanticismo como una de las influencias fundamentales sobre el pensamiento de Hegel sorprenda a algunos, acostumbrados a entenderlo sólo como un movimiento literario. Pero fue algo mucho más complejo. En realidad se trató de una actitud u orientación intelectual que caracterizó muchas obras de arte, pero también de

filosofía, ética, política e historiografía, desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX. Convencionalmente se considera el año 1790 como su fecha de nacimiento. Surgió inicialmente en Alemania, y después se expandió a toda Europa. En los años de formación espiritual del joven Hegel, el romanticismo era una fuerza existente en el ambiente cultural germánico, influencia que le llegó además por una vía muy directa, pues sus dos grandes amigos de juventud y compañeros de estudios, Hölderlin y Schelling, jugaron un papel importante en el desarrollo de ese movimiento en Alemania.⁸

El romanticismo fue esencialmente una reacción contra la modernidad, y lo que representaba de pérdida de espiritualidad. Surgió de la desilusión con algunas de las principales tendencias de la modernidad: la pérdida del anclaje trascendente de los valores, los efectos sobre la actividad artística y las relaciones interpersonales de la imposición de la economía competitiva de mercado, y el vaciamiento de sentido de la realidad social que ello implicaba. Para los románticos, estas tendencias crearon la enfermedad fundamental de la cultura moderna: la alienación o desencanto.

El tema de la alienación o enajenación del ser humano fue intensamente trabajado por los románticos. Para ellos estaba claro que la modernidad significaba la pérdida de sentido de la realidad para el hombre. La realidad dejaba de ser el lugar donde el hombre podía realizarse y encontrarse a sí mismo, y se convertía en un espacio hostil y ajeno. La idea de la modernidad como desgarramiento profundo e interno, ruptura de la unidad del ser humano y de su relación cordial con su entorno se convirtió en un motivo permanente de la obra de los románticos. Para ellos, la alienación se expresaba no sólo como enajenación del ser humano con respecto a la naturaleza, sino también como enajenación del individuo con respecto a las demás personas y con respecto a uno mismo. Este develamiento de las tres facetas de la enajenación constituyó un valioso aporte de este movimiento, que tuvo importantes repercusiones posteriormente en el desarrollo de la filosofía.

Si la Ilustración cantaba a la modernidad y para ello asumía una posición racionalista, el romanticismo, en tanto rechazo de esa misma modernidad, abrazó el irracionalismo. Es cierto que el irracionalismo estuvo vinculado a las posiciones reaccionarias que muchos románticos sostuvieron en sus concepciones sociales y políticas. Su rechazo de la modernidad capitalista implicaba en muchos de ellos la nostalgia y la presentación embellecida del viejo orden feudal y de la monarquía absolutista. Pero no es menos cierto que el irracionalismo romántico constituyó una revuelta contra la absolutización de los elementos racionales por parte de los ilustrados en detrimento de los sentimientos y de la espiritualidad del ser humano.⁹ Sobre todo porque para la Ilustración lo racional, en esencia, se identificaba con principios que no eran sino la traducción filosófica de los elementos de la racionalidad económica capitalista.¹⁰ De ahí que al romanticismo lo identificara el rechazo a los preceptos de orden, calma, armonía, balance y racionalidad, y que desarrollaran una posición filosófica que enfatizaba lo individual, lo subjetivo, lo

⁸ A Schelling se le puede considerar dentro del romanticismo sólo en su etapa juvenil, pues más tarde derivó hacia otras posiciones filosóficas, y las relaciones personales entre él y Hegel se agriaron bastante posteriormente. Pero Hölderlin se mantuvo siempre, en su larga y tormentosa vida, dentro de este movimiento, y Hegel lo consideró siempre su amigo.

⁹ El hincapié en la importancia de los sentimientos hizo que a la larga el término “romántico” se entendiera como sinónimo de “sentimental”.

¹⁰ No olvidemos que la Ilustración escocesa tuvo entre sus principales representantes a figuras como Adam Smith y Adam Ferguson.

irracional, lo imaginativo, lo emocional. Pero aquí es importante destacar que esa exaltación del yo, de la importancia del individuo, tenía un sentido distinto a la afirmación de la importancia del individuo en la Ilustración. Para los románticos, el individuo sólo podía encontrarse a sí mismo, y existir por ende como tal, estableciendo una relación armónica con su cultura, con el colectivo humano, con la comunidad, de la cual era una parte. La cultura no era vista sólo como saber instrumental y como ciencia, sino como el conjunto de valores espirituales – entre los cuales la tradición jugaba un papel fundamental – gracias a los cuales el ser humano podía ser pleno, y despojado de los cuales se tornaba fragmento sin sentido. Los románticos, necesariamente, desarrollaron un interés obsesivo en la cultura popular tradicional. Podemos decir que gracias a esa importancia que le asignaron al concepto de “pueblo” y a lo popular, los niños de hoy en día pueden disfrutar de historias como la de la Cenicienta o la de la Caperucita Roja. Los hermanos Grimm, conocidos por mucho sólo por su vinculación con estos y otros cuentos infantiles, fueron en realidad destacados filólogos que, en tanto románticos, se empeñaron en una tarea de rescate de las tradiciones orales del pueblo alemán, y recogieron y escribieron esas y otras historias, para impedir que se perdieran en las revulsiones de la modernidad.

Muchos de los motivos peculiares del romanticismo van a estar presentes en las concepciones filosóficas de Hegel.

Su propia historia de vida.

Referirse a la historia de vida de un filósofo como elemento importante para explicar su teoría es algo poco usual. Muchas veces, en los tratados o manuales de historia de la filosofía, se trata a cada filósofo sólo como un pensador, como alguien que respondía y reaccionaba tan sólo a los estímulos provenientes de otros pensadores anteriores o contemporáneos a él. Pero esta es una visión que peca de racionalismo extremo. Los filósofos han sido y son seres humanos. Y de la misma manera que es imposible separar lo racional de lo emotivo, es también inaceptable disociar el conocimiento del interés. Las preferencias que llevan a un pensador a inclinarse por una influencia y desdeñar otras, a asumir determinados instrumentos teóricos y no aceptar otros existentes en ese momento, tienen que ver con muchos factores, y no podemos olvidar aquellos que provienen de sus experiencias de vida, de los elementos idiosincrásicos que intervinieron en la conformación de su personalidad.

Es en este sentido que debemos entender el señalamiento de Habermas de que para entender los motivos de la filosofía hegeliana hay que referirse a las “*experiencias de crisis en el joven Hegel*”,¹¹ a sus “*experiencias biográficas*”.¹² Desde niño, Hegel vivió en un medio religioso marcado por el integrismo y el dogmatismo.

Su juventud transcurrió en el seminario luterano de Tübingen¹³, donde el ambiente asfixiante en lo espiritual condicionó en buena medida su posterior desarrollo. En esa institución predominaba una concepción fundamentalista sobre el cristianismo, lo que a la larga provocó un profundo rechazo en el joven Hegel, animado del deseo de que la libertad se abriera paso. Con razón puede decirse que

¹¹ J. Habermas, obra citada, p. 36.

¹² Idem, p. 38.

¹³ Allí conoció a Schelling y Hölderlin.

“la clase de religión a la que fue expuesto no fue la que encontró satisfactoria o adecuada para las necesidades del hombre y de la sociedad”.¹⁴

Habermas habla del “impulso rebelde” que caracterizó sus primeros escritos. Esa rebeldía condicionó su recepción de la religión. En Hegel no vamos a encontrar un rechazo a la religión. La aceptó como verdad fundamental mediante la cual podían realizarse los ideales contemporáneos y fue en este sentido, como vehículo para la realización de esos ideales de libertad, que la religión ocupó un lugar central en su reflexión, y fue esto lo que lo llevó a considerar que los contenidos de la religión debían ser repensados.

Eso explica en buena medida por qué Hegel llegó a cuestionamientos más radicales en el campo de la filosofía de la religión que ningún otro de sus predecesores.

La importancia de la cuestión de la religión en la construcción del sistema filosófico por Hegel.

A fines de 1843 el joven Marx, en un artículo que vería la luz meses más tarde en el número único que logró publicar la revista *Anales Franco-Alemanes* (de la que era co-director junto con su entonces amigo Arnold Ruge), colocó al inicio del mismo esta tesis:

“Para Alemania, la crítica de la religión está en lo esencial completada, y la crítica de la religión es la premisa de toda la crítica”.¹⁵

Prestemos atención ahora a la segunda parte de esta cita, donde Marx plantea que la crítica de la religión es la premisa de toda crítica. Si recordamos que en la Alemania de esta época se consideraba que el ejercicio de la crítica era la principal función de la filosofía, entonces lo que se está afirmando es que la crítica de la religión es el primer paso, necesario e inevitable, para que la filosofía pueda desempeñar su función y pasar después a la crítica de los demás fenómenos sociales. ¿Por qué para Marx era tan importante la crítica de la religión?

La afirmación efectuada por Marx tiene fundamentos tanto sociales como teóricos. El papel que desempeñaba la religión en Europa en aquella época, como principal elemento de legitimación espiritual del Estado feudal-despótico, permite comprender la importancia que tenía someterla a una reflexión crítica. Pero si esta era su importancia social, práctica (por decirlo de alguna manera), la fundamentación teórica de la esencialidad de la crítica de la religión se debe sobre todo a Hegel. Él consideró también que la crítica de la religión era la premisa de toda crítica, y a ello dedicó una parte sustancial de su obra.

El sistema filosófico de Hegel y su filosofía de la religión guardan una compleja relación. Sin la filosofía de la religión apenas puede definirse la filosofía de Hegel. A su vez, sin una comprensión global del sistema hegeliano es imposible precisar el sentido que la filosofía de Hegel confiere a la religión. Por eso es que ambos momentos tienen que estudiarse en su interrelación.

No puede pensarse que Hegel primero construyó su sistema filosófico general y que después lo aplicó para construir una filosofía de la religión, o viceversa. La crítica filosófica de la religión y la construcción de su sistema filosófico general constituyeron dos procesos unidos, que se fueron desarrollando en interacción conjunta. Una de las

¹⁴ K. Williamson, *Introduction to Hegel's Philosophy of Religion*, State University of New York Press, Albany, 1984, p. 2

¹⁵ Carlos Marx, *Crítica del derecho político hegeliano*, La Habana, Ciencias Sociales, 1976, p. 13.

insuficiencias de algunos textos marxistas sobre Hegel radica precisamente en que hacen caso omiso de este elemento. Me refiero fundamentalmente a aquellos que nos llegaron procedentes de la Unión Soviética, porque no podemos olvidar que autores marxistas como H. Marcuse, R. Garaudy y G. Lukacs produjeron estudios sobre Hegel de excelente calidad, y todos ellos comprendieron la necesidad de colocar esta relación como elemento central de su reflexión.¹⁶

El peso de la reflexión crítica sobre la religión en la filosofía de Hegel no obedece sólo ni fundamentalmente a razones teóricas, sino políticas. Tan es así que M. Theunissen ha llegado a denominar al sistema hegeliano como un “Tractatus theologico-políticus”.¹⁷ Es por ello que anteriormente destaqué la importancia de comprender el sentido y contenido del planteamiento teológico-político que va a marcar y caracterizar a la filosofía de Hegel. Es esto lo que voy a intentar explicar a continuación.

La ocupación de Hegel con el tema de la religión tiene una motivación esencialmente política. Su punto de partida fue la comprensión del papel social de la religión, y de la importancia de la misma en la tarea de lograr la liberación del ser humano, de luchar por la erradicación de todas las lacras de aquella sociedad, marcada por el despotismo, en la que le había tocado vivir.

Los primeros trabajos de Hegel se ocupan de religión (específicamente la cristiana). Lukacs señaló que, al respecto, es necesario reflexionar o dilucidar dos cuestiones:

1. En qué consiste esencialmente ese ocupación del joven Hegel con la religión;
2. Cuáles son los fundamentos históricos de ese planteamiento problemático.¹⁸

Hegel no se daba por satisfecho con la crítica unilateral de la religión efectuada por la Ilustración, que había saqueado el depósito de la fe tradicional, dejándonos un mundo escindido entre un más allá tremendamente empobrecido al concebir a Dios meramente como Ser Supremo y un más acá desdivinizado, abandonado por la Divinidad. La cultura moderna había emprendido un intenso proceso secularizador. Su objetivo era rescatar para el más acá lo que se había proyectado en el más allá. Se trataba de un proceso de secularización de la cultura. El resultado había sido la expansión del ámbito del hombre y de la naturaleza, y el confinamiento de Dios a la condición de Ser Supremo abstracto y lejano, sin ninguna relación concreta con los avatares y las luchas de la vida de los seres humanos. Hegel destacó la grandeza de la Ilustración, y a la vez sus limitaciones en la crítica de la religión. Pero comprendió que no era posible retornar a la época anterior.¹⁹

Una cuestión importante es que para Hegel era imposible tratar sobre Dios sin también tratar la relación de Dios con los hombres. La religión y Dios eran dos objetos de reflexión que tenían que ser asumidos en su interrelación, y no separadamente. Continuando con la intención crítica ya asentada por Kant, lo que Hegel estaba planteando era la necesidad de analizar cuales son los factores que están condicionando la visión que

¹⁶ Me refiero a : H. Marcuse, *Razón y revolución*; R. Garaudy, *Dios ha muerto*; G. Lukacs, *El joven Hegel*. Los textos de Garaudy y de Lukacs fueron publicados en nuestro país por Ediciones Revolucionarias, en 1966, y pueden ser consultados con relativa facilidad por el lector cubano.

¹⁷ Citado por Arsenio Guinzo en su estudio introductorio a : G. W. F. Hegel, *El concepto de religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 8.

¹⁸ G. Lukacs, obra citada, ps. 40-41.

¹⁹ Para un breve pero sustancioso análisis de la posición de Hegel hacia la crítica de la religión por la Ilustración, consúltese la obra de Manuel Reyes Mate *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991, especialmente el capítulo 1.

han tenido los hombres, en cada momento histórico, sobre Dios y sobre su relación con este.

Hegel criticó también la situación de una religiosidad que se bate en retirada hacia la interioridad después de haber perdido su mundo objetivo en el que se apoyaba antes. La teología de su tiempo – afirmó Hegel – participaba de este vaciado de contenido. Intentando escapar de la obra secularizadora de la Ilustración, esta teología buscó refugio en el sentimiento. De acuerdo con ella, Dios debe ser objeto de la fe, del sentimiento, pero no es posible llegar a saber lo que es en sí. Se trataba de una religiosidad que, al ver considerablemente disminuido su contenido objetivo, procuraba refugio, cada vez más, en el lado subjetivo. Se replegaba en el sentimiento. Pero para Hegel lo que define al ser humano no es el sentimiento, sino la razón.

“Si la religión en el hombre se basa tan sólo en el sentimiento, entonces rectamente no tiene más determinación que la de ser el sentimiento de su dependencia y de este modo el perro sería el mejor cristiano, pues lleva en sí este sentimiento del modo más acusado y vive principalmente en este sentimiento”.²⁰

La filosofía de la religión de Hegel ha de ser entendida como un intento de mediación entre un “objetivismo” religioso que no ha integrado el momento de la subjetividad y una subjetividad carente de contenido, replegada en la interioridad sin haber asimilado el aspecto objetivo.

Para Hegel, razón divina y razón humana se implican dialécticamente. Lo divino no es meramente algo que está “enfrente” a lo humano. De ahí esta frase de las *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*: “Sin el mundo, Dios no es Dios” .

La Ilustración se orientó hacia una racionalización de la religión. Por lo tanto, como afirma Habermas, Hegel se opuso tanto a la religión racional como a la fe fetichista.²¹ Ambas representaban abstracciones. Eran incapaces de interesar el corazón del hombre. Quedaban desligadas de las instituciones de la vida pública y no despiertan ningún entusiasmo. Sólo si la religión hablara al corazón de la fantasía, podría una moral mediada por la religión entretenerse o insertarse en el contexto global del Estado.

Hegel compartía una idea ya presentada por Kant: considerar a la religión como “el poder que permite poner en práctica y hacer valer los derechos otorgados por la razón” .²² Pero la idea de Dios sólo puede alcanzar ese poder si la religión penetra el espíritu y las costumbres de un pueblo. Si está presente en las instituciones del Estado y en la praxis de la sociedad. Si sensibiliza la forma de pensar y los móviles de los hombres. Para Hegel, “sólo como elemento de la vida pública puede la religión prestar a la razón eficacia práctica”.²³ En su concepción, “la razón sólo adquiere forma objetiva en la religión bajo las condiciones de la libertad política”.²⁴

La crítica de Hegel a la religión positiva.

Los primeros años de la carrera intelectual de Hegel estuvieron caracterizados no tanto por sus ambiciones filosóficas como por su interés en la ilustración pública y en la

²⁰ *Vorlesungen*, I, i, p. 103.

²¹ J. Habermas, obra citada, p. 38 ss.

²² Habermas, obra citada, p. 38

²³ Habermas, obra citada, p. 38

²⁴ Idem, p. 41

educación pública. En contraste con sus amigos y condiscípulos Hölderlin y Schelling, cuyas actividades se basaban directamente en discusiones de problemas internos de la filosofía, Hegel se encontraba animado – en sus primeras obras – por su interés en encontrar vías para “*influir sobre la vida de las personas*”, tal como le escribiera a Schelling en una carta. Consideró que el punto de partida apropiado para ello era el análisis del papel y consecuencias de la religión, especialmente el cristianismo, para el individuo y para el contexto social de una nación. Dos intereses animaban estas primeras reflexiones sobre la religión. Por un lado, Hegel pretendía mostrar cómo la religión ha devenido un poder hostil a la vida, que produce sus efectos a través del miedo y que demanda sumisión. Por el otro, no obstante, quería llegar a conocer las condiciones bajo las cuales la religión podía desarrollarse como un elemento productivo en la vida del individuo y la sociedad.²⁵

Hegel experimentó el desgarramiento de la Alemania de su tiempo. Precisamente la expresión “desgarramiento” (*Entzweiung* en alemán) es una constante en la obra de este autor.²⁶ Desgarramiento al interior del individuo, cuyos ideales éticos no podían encontrar expresión en su comportamiento cotidiano, condicionado por el despotismo y el sometimiento. Desgarramiento a nivel social, pues no existía correspondencia entre los intereses del individuo y su pertenencia a una sociedad que negaba la posibilidad de su realización como ser humano. La situación de Alemania era la de “*separación radical del cielo y la tierra*”. La descomposición política había llevado a la degradación de la vida religiosa. Un Estado fragmentado y decadente había pervertido a la religión, haciéndola estrictamente privada y ajena a la realidad. De ahí que en una carta Hegel escribiera:

“*La religión y la política han jugado la misma carta. La religión ha enseñado lo que el despotismo ha querido: el desprecio del género humano, la incapacidad de éste para cualquier cosa buena*”.²⁷

En aquella realidad marcada por el despotismo y el egoísmo, el individuo no encuentra nada universal a qué aferrarse y sacrificarse para darle un sentido a la vida. La comunidad humana no existe más. Cada uno se repliega en su propiedad privada, egoísta, o en un sueño interno estéril. Ante el individuo, la religión aparece basada en la esperanza egoísta de una salvación estrictamente personal. La religiosidad corresponde a su condición de individuo aislado. Esa religión degenerada le permite a la vez huir del mundo y salvar su individualidad. El Estado existe sólo como un medio para el individuo., pero no tiene una finalidad en sí mismo, pues no expresa lo universal, los intereses generales.

Como hace notar Garaudy, en Hegel el problema político y el religioso están estrechamente entrelazados. El filósofo alemán entendió que no podía existir una religión verdadera de participación en la vida divina sin una verdadera comunidad social.²⁸ Para Hegel, que consideraba a la religión un componente permanente de la condición humana, el

²⁵ Las obras más importante de Hegel en este primer período de su actividad intelectual se han conservado sólo en forma fragmentaria, y fueron publicadas años después de su muerte bajo los títulos de *La positividad de la religión cristiana* (escrita entre 1795-96) y *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-99).

²⁶ Como lo era en la obra de los románticos, y como lo sería también poco después en la de Carlos Marx. Y no por casualidad, en ninguno de los tres casos.

²⁷ Carta a Schelling del 16 de abril de 1795. Aparece recogida en: R. Garaudy, obra citada, p. 30-31, y en G. Lukacs, obra citada, p. 44.

²⁸ R. Garaudy, obra citada, p. 22.

problema consistía en reemplazar esa religión decadente por un cristianismo tal que pudiera servir como base espiritual de la liberación de Alemania.

Hay un tema central para Hegel: superar la división entre individuo y sociedad y el desgarramiento interno del individuo. Superar la división entre individuo y sociedad implica lograr la unidad interna del individuo mismo, de lo sensible y lo racional, de la naturaleza y el espíritu. En opinión de Hegel, la crisis del Estado y la crisis individual constituyen dos aspectos de un mismo desgarramiento.

Hegel rechazó la “religión objetiva” (acumulación de dogmas y mandamientos) y defendió la “religión subjetiva” (que se dirige al corazón, a los intereses y espiritualidad del ser humano). Rechazó la religión “privada”, que se entiende a sí misma sólo como salvación del individuo separado de su colectividad y sirve como instrumento de escapismo y alienación, y propugnó una religión “cívica”, que predique la realización del individuo a través de su inserción en una colectividad y de la aceptación de sus deberes y el ejercicio de sus derechos. Su propuesta no era la de una “religión natural” (fundada sobre una pretendida “naturaleza humana” o razón eterna) sino una “religión histórica”, acorde al espíritu viviente de un pueblo.

*“El espíritu del pueblo, la historia, la religión, el grado de libertad política de un pueblo, no pueden considerarse aisladamente, están unidos en forma indisoluble”.*²⁹

Lo esencial, contra la “pasividad de la fe”, es la participación activa y viva en el todo:

*“Allí donde sujeto y objeto, o bien libertad y naturaleza, se encuentran unidos de tal suerte que la naturaleza sea libertad, que el sujeto no pueda ser separado del objeto, allí está lo divino”.*³⁰

La lucha de Hegel contra la religión dominante constituía un aspecto ideológico de su lucha contra el despotismo general.

Hegel sometió a crítica lo que llamó la positividad de la religión cristiana. Debemos entender la importancia y la esencia del concepto hegeliano de religión positiva. ¿Qué entiende Hegel por positividad de una religión?:

*“Una fe positiva es un sistema de proposiciones religiosas que pretende tener verdad para nosotros por el hecho de sernos impuesto por una autoridad sin que podamos negarnos a someter a ésta nuestra fe. En este concepto se presenta ante todo un sistema de proposiciones o verdades religiosas que tienen que ser aceptadas como verdades independientemente de nuestro juicio, proposiciones que seguirían siendo verdades aunque ningún hombre las hubiera conocido nunca, aunque ningún hombre las hubiera considerado nunca verdaderas, y que, en este sentido, se llaman a menudo verdades objetivas; tales verdades se nos imponen entonces como verdades también para nosotros, como verdades subjetivas”.*³¹

Lo esencial de esta caracterización es la idea hegeliana sobre la independencia de las proposiciones religiosas positivas respecto del sujeto. La positividad es la supresión de la autonomía moral del sujeto. Es la comprensión de la ley moral como algo que existe fuera de nosotros. Para Hegel, una religión positiva es aquella cuyo contenido fundamental y sus principios fundamentales no pueden ser aprehendidos por la razón humana. Por tanto,

²⁹ Citado en: R. Garaudy, obra citada, p. 21.

³⁰ De un texto de juventud, citado en: R. Garaudy, obra citada, p. 32.

³¹ De un texto de juventud, citado en G. Lukacs, obra citada, p. 49

se presentan como innaturales y supranaturales, y se apoyan sólo en el principio de la autoridad, demandando ciega obediencia.

El poder de la religión positiva radica en que el ser humano reconoce un poder extraño por encima de sí mismo para todo el ámbito de su ser y de su pensamiento. Una vez que ha renunciado a su libertad moral, el ser humano no puede ya sustraerse del poder de la religión positiva. Esta extiende entonces su dominio a todos los ámbitos de la vida y ahoga en germen todo intento de uso libre de la razón.

Para Hegel debe lograrse la coincidencia de la autonomía moral del sujeto individual con la colectividad democrática del pueblo entero. La contradicción entre subjetividad del individuo y la actividad del todo social se dio junto con la decadencia producida por la religión cristiana. La religión cristiana terminó contraponiéndose al sujeto individual como algo objetivo, positivo, y la obediencia a sus mandamientos era, por una parte, consecuencia de la pérdida de la libertad y, por otra, una constante reproducción de la opresión y el despotismo. Al tornarse positiva, la religión cristiana se transformó en una religión que enajena a cada individuo de sí mismo y a la vez de sus prójimos. Hegel utilizó el concepto de *enajenación* para calificar los graves efectos sobre el ser humano de la positividad religiosa, marcando así la relación entre un tipo determinado de creencia religiosa y el carácter escindido y extraño al ser humano de una determinada estructuración social. Con ello, Hegel estableció la necesidad de interpretar la religión como una relación social, y de entenderla en su relación con el conjunto de lo social.

Hegel señaló que el carácter positivo de la religión ha determinado decisivamente la vida entera de la Edad Media y la Edad Moderna. Esta determinación penetró también en el terreno del conocimiento, el entendimiento y la razón. La pérdida de la libertad moral acarrea necesariamente la pérdida del uso independiente de la razón. El objeto de la religión positiva es ajeno al sujeto, pero lo domina y desgarrar la unidad de la vida. Convierte las cuestiones decisivas de la vida en problemas trascendentes, incognoscibles e inaccesibles para la razón.

El problema de la pérdida y reconquista de la libertad se concentró, en el joven Hegel, en el problema de la religión. Esa religión positiva, objetiva, es la causa última de la indigna e inhumana situación de la sociedad, de la indigna e inhumana relación del ser humano con su mundo externo. Sacudirse el yugo del despotismo es, ante todo, liberarse de aquella positividad, liberar al ser humano de aquella religión cuyos objetos son trascendentes para los individuos, ultramundanos.

Aquí es donde Hegel consideró que la filosofía debía jugar su papel: la filosofía debe desenmascarar y aniquilar la trascendente objetividad de la positividad y convertir toda objetividad en libre subjetividad activa. Debe realizar su labor de crítica.

“Prescindiendo de algunos intentos anteriores, está reservada sobre todo para nuestros días la tarea de reivindicar como propiedad del hombre, al menos en teoría, los tesoros dilapidados en el cielo”.³²

Estamos en presencia de la constatación por Hegel del problema de la ruptura de la totalidad como el gran problema de la época. De ahí dedujo la necesidad de la filosofía, cuyo objetivo ha de ser expresar esa totalidad, superar en el plano del pensamiento ese desgarramiento que caracteriza la vida terrenal del individuo, para ayudar al ser humano a lograr su libertad.

³² De un texto de juventud de Hegel, citado en: G. Lukacs, p. 99.

¿Cómo alcanzar la libertad? La respuesta de Hegel partió de afirmar la necesidad de la reflexión racional crítica, que sólo puede proporcionar la filosofía. Garaudy destacó que el problema al que se enfrentó Hegel se tornó complejo: establecer un vínculo dialéctico entre la objetividad muerta de las instituciones y las cosas, y una actitud del sujeto que le permita reconocer las cosas y las instituciones como productos de su propia actividad.

*“Con relación a la religión, la tarea propia de la filosofía consiste en elevar ese contenido absoluto que se encuentra en la representación religiosa, a la forma del pensamiento; el contenido de la religión y el de la filosofía no pueden diferir, porque no existen dos conciencias de sí del espíritu absoluto que puedan tener un contenido distinto y opuesto: no hay, pues, más que diferencias formales”.*³³

Para Hegel los contenidos de la religión y la filosofía son los mismos, aunque difieren en la forma. Pero consideró al saber filosófico como superior con respecto al religioso. De hecho, en Hegel hay una subordinación de la teología a la filosofía. Afirmó que la religión es representación, pues se expresa a través de imágenes. Pero la filosofía es conceptualización: su tarea es reflejar lo esencial de la realidad en forma de conceptos. Y el concepto es superior a la representación, pues permite pasar de lo externo, superficial y sensorial a lo esencial. El concepto es unificador, mientras que la representación es separadora. La religión, por el mismo hecho de que expresa el espíritu en el nivel de la “representación” no puede expresar plenamente el espíritu, que está más allá de la representación. Solamente el saber absoluto vencerá ese dualismo. Para Hegel, es en la filosofía donde está la clave para la superación del desgarramiento que caracteriza la sociedad de su tiempo.

Pero llegado a este punto, Hegel tuvo que encarar un problema: ¿Por qué existen religiones positivas? Mas aún: ¿por qué la religión cristiana se ha convertido en religión positiva? En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* planteó la idea de que la positividad no es algo que haya penetrado desde fuera en la historia humana. Surge, según Hegel, del desarrollo necesario de la actividad social de los seres humanos mismos. Hegel quería descubrir las causas de todo ese complejo histórico que ha provocado la positividad del cristianismo, para poder precisar las perspectivas de su hundimiento.

Ante Hegel se presentó el problema del contenido histórico y de la actividad o eficacia histórica de las religiones, especialmente del cristianismo. Este fue siempre un problema central de toda la Ilustración alemana, y volverá a aparecer más tarde en la obra de Strauss, Bauer, Feuerbach, etc.³⁴

Hegel se había planteado como objetivo rescatar la democracia que había existido en la polis griega. La polis griega y sus formas políticas constituían para él el prototipo de la libertad humana. Para Hegel, el ciudadano de la polis era libre porque no oponía su vida privada a su vida pública; estaba armoniosamente integrado con la *polis*. El Estado no era una potencia exterior a él. La religión griega, que era expresión de esa unidad viviente, sólo podía desaparecer con la disolución de esa unidad. El Imperio Romano la había escindido. Con ello desapareció toda libertad política, y por lo tanto la religión ya no pudo seguir expresando esa unidad armoniosa. El carácter positivo de la religión en el mundo

³³ Se trata de un fragmento de las *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, citado en el libro de Garaudy, p. 100

³⁴ G. Lukacs, obra citada, p. 41.

occidental, a partir de ese momento, se explicaba para Hegel por la situación política existente.

La contraposición entre el individuo, por un lado, y el Estado (que para Hegel era la expresión de la sociedad), por el otro, conduce a la pérdida por el ser humano de su sentido de pertenencia a la colectividad, y a que lo motiven exclusivamente sus intereses egoístas. Sólo se interesará en cuidar sus intereses, su propiedad. La pérdida de la relación armoniosa entre lo individual y lo general conduce a que la propiedad privada se convierta en el basamento del edificio social. Y aquí encontramos una importante idea de Hegel: allí donde la propiedad privada se convierte en el único estímulo de acción de los hombres, la religión no tiene otro objeto que la salvación individual.

Garaudy llamó la atención al hecho de que para Hegel la situación del Estado y la de la religión son dos aspectos de una misma crisis histórica. Un Estado que reconoce lo particular como tal, sin referencia al todo, considera al individuo como un simple súbdito pasivo. A su vez, una religión que ya no es más la expresión del vínculo vivo y armónico entre el individuo y el todo, sólo puede expresar la exigencia de remontar ese desarraigo del individuo a través del recurso del repliegue de ese individuo en sí mismo, separándose de las demás personas, aunque es precisamente en ese dominio de las relaciones interpersonales donde el hombre puede expresarse como un ser humano.

Mientras más caído se halla un pueblo, más se afirman la trascendencia y la objetividad (por ende, la positividad) de su dios, y más lejos se halla este de las necesidades de los seres humanos.

Para la construcción de su filosofía, Hegel asumió el principio metodológico de la totalidad. Sólo se puede conocer un objeto si se le entiende como parte integrante de un sistema, de un todo, que condiciona las características de ese objeto. No se puede entender la religión si no se la entiende en su inserción con el todo social, como momento de esa totalidad. La realidad ha de ser entendida como un sistema. De ahí la expresión que utilizara más de una vez: *“lo verdadero es el todo”*.

- La realidad es un todo, y esa totalidad no es algo dado de una vez y para siempre, algo estático, sino un proceso. La totalidad es devenir, es dialéctica. Por ende, para Hegel, el todo no puede ser sino sujeto. Hegel está animado, como toda la filosofía clásica alemana, del interés de superar la escisión entre el sujeto y el objeto, el dualismo entre hombre y mundo. La filosofía tiene que expresar la unidad orgánica de dos elementos que, aunque distintos, existen en estrecha interrelación: el sujeto y el objeto. Tiene que ser una filosofía de la identidad dialéctica (identidad dentro de la diferencia) de objeto y sujeto. De ahí la existencia del concepto de Absoluto en Hegel, elemento esencial de su filosofía. Está claro que el sujeto no puede ser el individuo, pero tampoco puede ser una instancia o ente externo al ser humano, trascendente a él. El concepto hegeliano de lo absoluto es la expresión de esa intención de superación de la distinción sujeto-objeto. Todo lo real es espiritual, porque todo es un momento del desarrollo del espíritu. Nada tiene sentido fuera de su relación con el espíritu. De ahí esta idea de Hegel: *“todo lo real es racional; todo lo racional es real”*. Por ello al idealismo de carácter objetivo de la filosofía de Hegel se le denomina también como idealismo absoluto.

Las concepciones filosóficas de Hegel, y su interpretación a partir de ellas de la religión, marcaron un momento importante en la historia de la interpretación de la misma.

En primer lugar, Hegel prestó una mayor atención a la religión como hecho histórico concreto. Comprendió que no se podía hablar de *la* religión en abstracto, sino que era preciso estudiar siempre cada religión en su condicionamiento histórico. Por otra parte,

no redujo la religión a vivencia subjetiva. La religión es, para Hegel, siempre una organización social o institución pública que comprende una creencia con contenido determinado y un culto en el que se realiza.

La demostración de la existencia de Dios no la encontró Hegel en argumentos lógicos, sino en el mundo del espíritu. Es decir, en la sociedad, en la política y en la historia. Esto significó un desplazamiento de la cuestión de Dios y de la religión desde su lugar cosmológico tradicional a un lugar ético. Fue la continuación de la revolución comenzada por Kant. De lo que se trataba ahora era de una recuperación ética de la cuestión religiosa. Sólo en lo ético se da la base para conocer a Dios como espíritu. Y no podemos olvidar que la ética versa sobre las relaciones entre los seres humanos. Esto implicaba la estrecha relación de la religión con la política. Esta perspectiva ético-religiosa en el planteamiento hegeliano de la existencia de Dios tiene su repercusión directa en la cuestión de la definición de Dios. Como afirma Ramón Valls, conocido estudioso de la obra de este pensador : *“Hegel propone una nueva religión filosófica para el tiempo de la racionalidad y la libertad. Una religión de la razón ampliada”*.

El momento de libertad o autodeterminación es el que constituye propiamente el elemento central del concepto de Dios. Esta idea provino de la Ilustración.

Hay una tesis fundamental en la filosofía de Hegel, y en su filosofía de la religión: la cuestión de saber si el ser existe no podría plantearse si no existieran a la vez el ser mismo y la conciencia que se graba en ella. Dios es la forma más elevada de la conciencia de sí. De ahí que en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* podamos leerlo siguiente:

“Lo que parece ser mi acción es la acción de Dios, y a la inversa. Dios existe sólo por el hecho de mi actividad. Los dos seres en uno solo es la reconciliación absoluta”.

El mundo y Dios no son más que dos aspectos de una misma realidad. Con ello se excluye la noción de creación, que por otra parte es fundamental para la religión cristiana. La doctrina de Hegel excluye toda trascendencia, e incluso la creación. Dios no tiene existencia trascendente a la naturaleza y la razón. No hay en Hegel trascendencia ni dualismo. Por consiguiente, no hay ninguna salvación posible que venga del exterior, simplemente por cuanto esa dimensión exterior al hombre, trascendente a él, no existe.

Llegado a este punto, y para concluir, quiero citar dos ideas expuestas por Roger Garaudy en su libro *Dios ha muerto*. La primera reza así:

“La religión no es para Hegel el diálogo del hombre con una inteligencia o un poder trascendente. Es una participación personal en un acto que se ejerce y sólo puede ejercerse en el hombre y por el hombre”.³⁵

Para Hegel la subjetividad es intersubjetividad. Es decir, sólo se pueden entender el universo de ideas, creencias, potencialidades, deseos, necesidades, etc., de los seres humanos, si las comprendemos como resultado de la interacción existente entre los seres humanos entre si en tanto expresión del desarrollo del Espíritu Absoluto. La subjetividad es intersubjetividad porque ella está históricamente condicionada por esa interacción. Y lo mismo ocurre con la religión, que no es otra cosa que un momento – aunque para Hegel esencial – de la subjetividad. Necesariamente, la continuación rigurosa del núcleo racional de esta idea hegeliana llevará posteriormente a la consideración de la religión no como un hecho divino, sino como un producto social.

³⁵ R. Garaudy, obra citada, p. 397.

La segunda idea se refiere al concepto de Dios que encontramos en Hegel. Según Garaudy, “*su Dios es el Dios-programa de los humanistas y no el Dios-persona de los teólogos*”.³⁶ La concepción hegeliana de Dios dista mucho de la visión antropologizada que sobre la deidad se ha tenido tradicionalmente. No es un Dios signado por los mismos atributos que le son comunes a los seres humanos, tales como una figura determinada, sentimientos de ira o piedad, etc. Dios en Hegel es el Espíritu Absoluto. Es simplemente otro nombre para mencionar a lo Absoluto. Al proceder a esa despersonalización de Dios, paradójicamente Hegel logró acercar a Dios y al hombre. Al morir en Berlín en 1831, víctima de una epidemia de cólera, lejos estaba de imaginar las consecuencias que esto tendría para la filosofía y la teología.

³⁶ Idem.