

El lugar de la religión en el joven Hegel.

Fernanda Medina Badilla¹
(fernanda.medinab@gmail.com)

Recibido: 23/06/2020

Aceptado: 25/08/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4008034

Resumen:

El presente texto aborda el pensamiento filosófico de Hegel desde una perspectiva pre-especulativa. Dicho planteamiento tiene por finalidad sostener la tesis según la cual el concepto de religión formulado por el joven Hegel constituye el fundamento del origen de su filosofía especulativa. Para este propósito son estudiados una serie de textos claves de las estancias en Tübingen, Berna y Frankfurt, acompañados por una serie de referencias a las influencias más notorias de este tiempo, y cuyo resultado fue al fin la emergencia de los conceptos vivos que formarán la base de su pensamiento definitivo, a saber, la idea de la razón como crítica de la positividad, la sensibilidad como religión del pueblo, la libertad como acción ética en el marco del amor, el ser como totalidad y unificación concordante

Palabras clave: Hegel – Religión – Positividad – Libertad – Unidad

Abstract:

This text addresses Hegel's philosophical thought from a perspective pre speculative. Such approach is intended to support the thesis according to which the concept of religion stated by the young Hegel constitutes the foundations of the origin of his speculative philosophy. For this purpose, a number of key texts of his stay in Tübingen, Berna and Frankfurt are studied, as well as a number of references to the most remarkable influences of that time whose result was, in the end, the emergence of his living concepts that will conform the basis of his definitive thought, that is, the idea of the reason as the criticism to positivism, the sensitivity as the religion of the people, freedom as ethical action in the realm of love, being as wholeness and concordant unification.

Key words: Hegel – Religion – Positivity – Freedom – Unit

¹ Doctora © en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Introducción

El vínculo interno entre los asuntos que conciernen tanto a la Filosofía como a la religión es tan complejo como determinado, que de hecho ya no es posible hacer una historia acerca de una de estas dimensiones sin recoger en el acto a los contenidos de la otra. Sin embargo, esto no implica admitir, sin más, que la relación vinculante entre ambas esté exenta de polémicas e intentos mutuos por subordinar la una a la otra. La historia de su relación está más bien cargada de “tensión” y “complementariedad” (*cf.* Fraijó 1994 14); y cierto es que conceptos tan importantes para la Filosofía como Dios, el alma, la inmortalidad, el destino, la ley, etc., son nociones integradas por la religión e incorporadas a la reflexión filosófica en la medida en que ambas, pensadas como modos del saber, comparten el mismo objeto y contenido, a saber, la verdad (Hegel 1997 99 / 1991 33).

Sin embargo, si el acceso a la verdad en la denominada “religión revelada” se realiza a través de la representación de la unidad del todo presente en la doctrina de la encarnación, en la filosofía en cambio este acceso es cumplido al cabo de la exposición de las “determinidades” de los conceptos de la razón. Esta evolución moderna de la idea de la razón no sólo dejó en entredicho el modo canónico de relación entre la “teología revelada” y la “teología natural”, en el que la primera quedaba subordinada a los intereses de la segunda, por cuanto la sola razón humana no podía alcanzar el conocimiento de la verdad de Dios. El trabajoso arribo de “las luces”, desde la tradición que va de Raimundo de Sabunde, Wolff y Baumgarten hasta Kant, fue invirtiendo de modo sistemático aquella antigua relación hasta dar con un concepto de teología natural que ejercerá como nuevo punto de apoyo de aquello que en el siglo XVIII llevó por nombre “Filosofía de la religión” (*cf.* Fraijó 1994 18-26).

Dicho de manera preliminar, se tratará aquí de concebir a la dimensión religiosa en primer lugar como una manifestación del saber del Espíritu que desarrolla y determina el horizonte de comprensión de una sociedad al interior de una época específica de la historia. En este sentido, nuestro trabajo tiene como propósito exponer, a la luz de los inicios del camino del pensar de Hegel, los presupuestos según los cuales el filósofo alemán puede ser comprendido como un «filósofo de los sistemas enciclopédicos de las ciencias especulativas», y a partir de allí y sobre la

base de una cierta interpretación del “sistema del Espíritu”, también como un “filósofo de la religión”.

De modo que lo que se intentará aquí es vislumbrar, a través de cada una de las etapas del proceso formativo del joven Hegel, las distintas configuraciones que fueron dando forma a un concepto de religión que en sus inicios responde netamente a la aplicación práctica de la filosofía kantiana, pero que en su devenir fue adquiriendo un contenido lógico y a la vez metafísico con el que fue integrado a la eximia construcción de los sistemas enciclopédicos de las ciencias especulativas.

1. Hacia el giro especulativo

Hegel reescribe, *ad portas* de marchar a Jena, un nuevo comienzo de su texto inédito *La positividad de la religión cristiana*. Es aquí donde «el Suabo» invierte explícitamente, y a raíz de una discusión centrada en torno a la contraposición entre religión natural y religión positiva, la posición que ocupa la religión dentro de su pensamiento: “evidentemente una discusión conceptual a fondo de este tema terminaría abocando a una meditación metafísica sobre la relación entre lo finito y lo infinito” (Hegel 2014 479 / HGW 2 361). La fecha de este texto está datada el 24 de Septiembre del año 1800. Sin embargo, no deja de llamar la atención que, durante este mismo tiempo, el joven preceptor escribiese un *Fragmento* entre 1799/1800 donde evidencia que, para él, la Filosofía debía seguir estando subordinada a sus intereses teológico-políticos:

“La filosofía está abocada a desaparecer en la religión [...] la filosofía tiene que descubrir la finitud en todo lo limitado y exigir su cumplimiento por la razón [...] De este modo la elevación de lo finito a lo infinito se caracteriza precisamente como elevación de la vida finita a infinita, como religión” (Hegel 2014 469 / HGW 2 344).

No obstante, será en la ya célebre carta dirigida a Schelling desde Frankfurt, con fecha 2 de Noviembre de 1800, donde Hegel nos otorgará las primeras luces sobre cómo interpretar esta actitud que apunta al sistema de ciencias, a través de esa forma peculiar en que describe cómo vio convertirse [*sich verwandeln*] el ideal de su juventud en la forma de un sistema, sintiéndose

“empujado hacia la Ciencia”, cuando declara más precisamente que “debió ser conducido” a ella [*mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden*] (Aurelio Díaz 2011 335 / Hegel 1991 666).

Sobre esta premisa, no parece entonces posible comprender el sistema hegeliano sin comprender a su vez el papel principal que en él desempeña tanto la religión en general como la versión luterana del cristianismo en particular (*cf.* Aurelio Díaz 2014 423-440, Valls Plana 1994 207-237). Y aún, de forma específica, en el horizonte espiritual de la época en la que Hegel gesta su pensamiento convergen, en íntima relación, tanto la dimensión religiosa como política del ser humano. Ambas dimensiones constituyen dos caras de la misma moneda; ambos son elementos del mundo de la vida (Villacañas Berlanga 2001 29), y el intento de su juventud consiste en vincular religión y política; a partir del elemento espiritual de la religión pues conformaba de hecho aquella dimensión espiritual donde los individuos lograban conciencia de sí mismos, constitutiva de una forma de relacionarse internamente con Dios y con el otro: “[e]spíritu 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” (*Ibíd.*, 22).

De manera tal que la religión puede ser por considerada, al mismo tiempo, como un constructo político en el que las relaciones de los hombres entre sí encuentran un modo de identidad que se manifiesta en los actos de unificación entre los miembros de una comunidad. Pero la religión, como aquella forma del saber que *representa* la unidad concreta del Espíritu, se va desplegando en la exacta medida en que ella misma se hace consciente de su historia, así como de su crítica.

En concreto, las dimensiones de la totalidad en su conjunto fueron organizadas en el pensamiento de Hegel, siendo progresivamente conducidas hacia la Filosofía de los sistemas de las ciencias bajo la forma de sus contenidos sustanciales. Y la religión, como una de aquellas dimensiones constitutivas, develará en su esforzado trayecto hacia el sistema el objetivo final de su existencia.

2. De la religión positiva a la religión del pueblo

La principal premisa del movimiento de la *Aufklärung* radicó en que el contenido de lo religioso pueda ser reclamado por la razón y reconfigurado de acuerdo con los ideales morales racionales (cf. Deligiorgi 2011 24). En efecto, el trasfondo de lo religioso conformó de hecho una característica esencial de la Ilustración alemana tomada como conjunto (Taylor 2010 10).

De esta manera, el asunto específico que recorre los fragmentos juveniles de Hegel se basó en la voluntad de conformar, a partir de un nuevo sentido del concepto de religión subjetiva, una religión del pueblo [*Volksreligion*], en la que pueda ser *ligada* de manera práctica y concreta la unidad absoluta de lo finito con lo infinito. Luego, la pregunta que se hace presente en el texto de *La positividad de religión cristiana* busca tratar de descubrir cómo fue que aquella religión, que en los orígenes de la Reforma se constituyó como una religión de tipo subjetiva o de la libertad, acabó finalmente siendo una religión positiva o basada en la obediencia.

Aquella voluntad que se lee en esta última pregunta encuentra su reflejo inmediato en el inicio del denominado *Fragmento de Tübingen*, escrita entre la primavera y el verano de 1793, en donde su autor abre el texto con una decidida declaración de principio: “la religión es uno de los asuntos más importantes de nuestra vida” [*Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unsers Lebens*] (Hegel 2014 11 / HGW 1 83). Se trata pues de reformular la función principal de este asunto en la vida individual y pública con el fin de *modernizar* realmente, esto es aquí, de volver libre y a la vez reunificado el espíritu de la nueva era. Para ello, Hegel de estos tiempos se impuso a sí mismo la tarea de la re-conciliación, a través de la formación de una *totalidad* concreta que comprenda en ella, a la manera de sus funciones, tanto a la unidad como a la multiplicidad.

En este contexto, la llamada religión del pueblo ocupará aquel lugar donde será depositará la confianza de llegar a conjugar la vida ética con la libertad. Por ello es posible sostener que en este tiempo Hegel vinculó la religión a la razón práctica, y que por ende el concepto de religión hegeliano es de suyo un concepto de moralidad, en el sentido de una dimensión objetiva del Espíritu que incluye en sí a la disposición anímica con la que el ser humano impulsa sus acciones. Sin embargo, y aquí a diferencia de Kant, una religión basada solamente en principios racionales

no podría nunca despertar el verdadero interés de los sentimientos singulares, y en este sentido habrá sido dicho que la religión racional terminará escindiendo a la razón de la sensibilidad.

Sobre la base de esta lectura, el Idealismo alemán como conjunto puede ser comprendido como la serie de ejercicios filosóficos en miras a restablecer aquella unidad de la totalidad. Ejemplarmente *Schiller*, figura capital en esta fase de formación del pensamiento de Hegel, publica en 1786, en el número 2 de su revista *Thalia*, el poema *Resignación*, cuyas huellas se muestran con nitidez en este fragmento, en específico, en la premisa de que una religión del pueblo “tiene que ser de una índole capaz de movilizar corazón y fantasía” [*mus nothwendig so beschaffen seyn, daß sie Herz und Phantasie beschäftigt*] (Hegel 2014 30 / HGW 1 107). En efecto, al año siguiente (1794) Hegel escribe una tríada de fragmentos en torno a un mismo tema, que Herman Nohl tituló *Esbozos de una crítica del cristianismo*, en donde, en el segundo de ellos, el joven preceptor de Berna cita los dos siguientes versos del poema referido, a propósito de los usos positivos de la religión cristiana, y la consecuente utilización de imágenes terribles que despierten el miedo a la legalidad, “para asaltar la fantasía del que sueña / cuando flaquea oscura la antorcha de la ley” (Hegel 2014 60 / HGW 1 146).²

En este sentido, Hegel también declara en esta fase de pensamiento pre-especulativo la necesidad de establecer una relación de intimidad entre la razón, si acaso ésta pretende ser una razón viviente, con la sensibilidad, pero específicamente a través de una nueva forma de religión, que necesite sí de la razón, pero en la forma del germen de espiritualización primordial de lo sensible, de la fantasía –elemento principal de una religión– y el sentimiento. Estos tres últimos formarán durante este lapso de tiempo aquella urdimbre fundamental del ser del Hombre, cuyo interior deberá ser “vivificado” e iluminado por la razón (*cf.* Paredes 140).

2 “Die Phantasie des Träumers zu bestürmen, / Wo des Gesetzes Fackel dunkel brennt” (Schiller 3 393). Este poema volverá a ser citado en el segundo de los tres esbozos que hoy en día se conocen –también debido a Nohl– como *La positividad de la religión cristiana* (Hegel 2014 224 / HGW 1 347), en donde Hegel retoma su crítica al uso de imágenes sensibles para asegurar la obediencia de los creyentes, sumando allí al verso anterior en el que Schiller habla del fuego aterrador [*Schreckfeuer*]. En este mismo sentido puede ser leído el sentido interno de la obra de Schiller –que en carta a Schelling del 16 de abril de 1795, Hegel llama “obra maestra” (Aurelio Díaz 2011 312)-, escrita durante el mismo año 1795, *Cartas sobre la educación estética del Hombre*, en cuyos números doce y trece aparece claramente depositada en la *cultura* [*Kultur*] aquella tarea principal de hacer debida justicia tanto al impulso sensible [*sinnliche(r) Trieb*] como al impulso formal [*Formtrieb*]; de afirmar en definitiva ambos a la vez, cuidando a la “sensibilidad” de los embates de la “libertad”, y a la “personalidad” de los de la “sensación”. Lo primero se logra, nos dice Schiller, “a través de la educación de la facultad de sentir” [*durch Ausbildung des Gefühlvermögens*], y lo segundo, “a través de la educación de la facultad de la razón” [*durch Ausbildung des Vernunftvermögens*] (Schiller 5 357-362).

El asunto de este tiempo radica entonces en cómo poder proyectar la dimensión subjetiva de la religión hacia el espacio público, en la medida que en ella se haría posible, en palabras de Hoffmann, “la auténtica apropiación del contenido religioso en su ejecución, en la vida” (Hoffmann 2014 72 / 2012 82). Hegel distingue de esta forma entre “religión objetiva” y “religión subjetiva” con el objeto de extraer de esta última, específicamente, un sentido sensible de unidad y un principio moderno de libertad teórico-práctica. Así, la religión subjetiva es, para el joven estudiante de seminario, aquella que “se expresa sólo en sentimientos y acciones” [*äussert sich nur in Empfindungen und Handlungen*] (Hegel 2014 15 / HGW 1 87).

Subjetivo significa aquí interior-sensible, práctico y por ello libre. Estas tres designaciones se contraponen de lleno a la idea de una religión objetiva, en tanto que ésta, por definición, está basada en una serie de conocimientos abstractos y dogmas teológicos, y en tanto que tal ella misma no es más que una mera cuestión del entendimiento (*cf.* Hegel 2014 16 / HGW 1 89).

Sobre la base de esta perspectiva es que se puede afirmar que la religión subjetiva cumple aquí la función de consumación de una vida moderna, debido a que ella permitiría preparar al corazón del Hombre para una disposición moral hacia lo libre que es de todos. Sin embargo, se trata también de que la razón pueda entrar en aquel corazón y aprender de él los motivos que desde el frío en las alturas de la abstracción se vuelven inentendibles –en este sentido puede ser leída también su distinción entre sabiduría e ilustración (*cf.* Hegel 2014 22 / HGW 1 97).

A causa de Grecia: religión del pueblo y política de la libertad

El diagnóstico de la modernidad es de una época desgarrada en su escisión. Por medio de la religión subjetiva, de la libertad y del pueblo, el futuro filósofo alemán, ha buscado en el tiempo de sus estudios de universidad pensar las fórmulas de la refundación espiritual que reúna y reconcilie las distintas esferas de la existencia humana. Por ello mismo la reconciliación se transformaba aquí en sinónimo de educación-formación de una conciencia capaz de darse a sí misma la posibilidad de encontrarse plenamente fuera de sí, en lo otro que niega cada individualidad al interior de una

totalidad de seres libres o, lo que es lo mismo, se trataba de pensar la *religación* libre y concreta o por medio de la acción entre lo finito y lo infinito.

Estas son las circunstancias que para el Hegel de este tiempo vuelven tan inevitable como imposible el desarrollo de una “religión popular” sin la formación, primeramente, de lo que él llama aquí un espíritu común [*Gemeingeist*] que manifieste en sí la idea de la reunificación de aquella totalidad. Y el arquetipo de semejante idea no fue otro que el de aquel lugar donde la vida de cada individuo podía ser manifestado plena y conjuntamente. Para Hegel, la cultura clásica representaba exactamente lo que en Jaeger denomina la “misión educadora” de los griegos, y que no es otra cosa que la premisa de la autoformación para crear la unidad que diferencia entre la comunidad y la individualidad como sentido último de toda voluntad humana (Jaeger 2010 15).

En concreto, el joven estudiante confió pues en que este ideal de formación griego, basado en la libertad y la vida ética, es decir, en la subjetividad y la objetividad pensadas como conjunto, esto es, como absoluto, podía dar origen a una forma de vida en la cual fuese posible la reunificación de la totalidad sobre la base de una obra del pueblo. Semejante obra realizaría aquella vida en común fundada en la belleza, la sensibilidad, la plenitud de los corazones, además de la razón. De ahí que el nuevo espíritu de un pueblo sólo pueda ser obra de una política de la libertad sumada a una nueva religión del pueblo (*cf.* Hegel 2014 33-34 / HGW 1 111).

Hegel pensó de esta forma a la Filosofía antigua como una totalidad en sí misma (*cf.* Ginzo 1991 42), y en este sentido se podría decir que ella es eso que los griegos pensaban como el gran *λόγος*, esto es, como aquella relación que se comporta reuniendo en sí tanto lo subjetivo como lo objetivo, pero recogiendo, a su vez, a ambos momentos de forma diferenciada (Hoffmann 2014 22 / 2012 22).

La formación de un espíritu común pasó a ser así la primera respuesta hegeliana a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la renovación espiritual del Hombre que permitiera a su vez la reconciliación consigo mismo y con lo absoluto. Se trata pues de una religión de la razón que sea a la vez sensible, y de la misma manera, subjetiva al tiempo que pública, en la medida que el concepto *Volksreligion* permitiría aquella convergencia de lo social con lo

individual, y en este sentido de lo público como de lo privado. La refundación moderna de la política sólo era viable a los ojos del Hegel universitario si acaso semejante reforma entrañaba en sí el desarrollo del sentido de una vida en común en el interior sensible de la naturaleza humana.

Cuando se trata de ennoblecer al espíritu del pueblo, la tarea pedagógica de una religión de esta índole pasa a ser a fin de cuentas su principal objeto y fin. Así como ocho años después en su *opera prima* Hegel se dará la tarea de encontrar el germen especulativo en las por él denominadas Filosofías de la reflexión, esto es, allí donde ellas eran verdaderamente idealistas –*verbigracia* en el principio de la originaria unidad sintética de la apercepción trascendental de Kant–, de la misma manera en este texto de su primera juventud buscará encontrar el “germen de los finos sentimientos que proceden de la moralidad” [*Keim der feinern aus Moralität hervorgehenden Empfindungen*]. Y la formación tendrá así la tarea de hacer surgir de ellos una “receptividad real a ideas y sentimiento morales” [*wirkliche Receptivität für moralische Ideen und Empfindungen*] (Hegel 2014 16 / HGW 1 89).

La vida en común como fin último de la existencia humana, como ha dicho Dickey, acerca a Hegel una vez más a Aristóteles. Unir en armonía lo civil con lo privado, a través de la práctica y participación de los miembros que forman la identidad de una nación con el fin de ennoblecer éticamente la vida de los hombres que participan de ella, he aquí el objeto de la *Volksreligion*, y en este sentido es ella la convergencia conclusiva entre el ζῶον πολιτικόν y el *homo religiosus*.

Grecia significó para el estudiante universitario sólo el “ideal”, el modelo de comunidad libre, en donde los hombres se auto-realizan en la vida asociativa otorgándose a sí mismos la divinidad que rige las necesidades más humanas, tanto públicas como privadas (*cf.* Dickey 1987 147). Pero desde el comienzo de su estadía en Berna Hegel incorpora en su trabajo la noción de “circunstancia histórica”, y ese es un punto de inflexión a la hora de volver la mirada hacia Grecia.

En concreto, se hace consciente de que en el paso de la teoría a la práctica el ideal de *Volksreligion* es irrealizable como repetición bajo las condiciones modernas. El joven preceptor se vuelve más consciente de la situación fragmentaria que lo rodea, por ello el ideal de *Volksreligion* irá quedando cada vez más atrás. Su pregunta será ahora si acaso la religión cristiana es susceptible

de ser reformada hasta llegar a ser el vehículo desde el cual poder llevar a cabo la renovación del espíritu de la época que ya tenía en mente. Su desilusión a este respecto será decisiva a la hora de pensar las razones de su transición a la fase de pensamiento especulativo, y la consecuente inversión del lugar de la religión por el de la Filosofía sistemático-especulativa.

Más allá de la positividad: el mundo de la libertad

Si bien el término “positividad” y su distinción respecto del concepto de “lo natural” derivan del ámbito del derecho (cf. Pinkard 2001 103), en los tiempos de la Ilustración se volvió frecuente la idea de distinguir entre religión “positiva” y religión “natural” (cf. Hoffmann 2014 80 / 2012 92).³ La religión natural se contrapone entonces de suyo a la religión positiva, en la medida en que aquella se trata de un asunto inherente a la índole de la cultura humana, en el sentido de que es una forma de relación intersubjetiva que pretende elevar al ser humano hacia los preceptos que vienen dados por el uso (natural) de la razón (cf. Mellizo 1973 41).

Resulta interesante notar que este motivo de pensamiento perdurará en el joven Hegel hasta el tiempo de interface hacia la refundación de sus ideas. En efecto, en el denominado “nuevo comienzo” de la serie de esbozos conocidos –también debido a Nohl– como *La positividad de la religión cristiana*, escrito el 24 de agosto de 1800, es posible leer con mejores elementos de contexto la siguiente definición:

“una religión positiva sería antinatural o sobrenatural, pues contiene conceptos, conocimientos que desbordan entendimiento y razón, a la vez que exige sentimientos y acciones impropias del hombre natural: sentimientos inducidos con medidas forzadas, acciones cumplidas por obediencia a las órdenes y no por interés en ello” (Hegel 2014 472-473 / HGW 2 351)

3 El texto de Hoffmann afirma que la comparación entre religión natural y religión positiva pasó a ser de uso común en Alemania luego de la publicación de *La educación del género humano* de Lessing en el año 1780. Resulta imposible no apreciar aquí la influencia de las ideas de Lessing en los tiempos de Tübingen. En primer lugar, en la concepción de la educación como revelación [*Offenbarung*] de lo natural o del orden de la razón. En segundo lugar, en la idea de las edades del género humano, y la construcción correspondiente de un tipo de educación para cada edad. De esta forma, a la edad de la niñez [*Alter der Kindheit*] ha correspondido en la cultura humana un tipo de educación infantil [*kindischen Erziehung*], basada en castigos y premios sensibles e inmediatos [*durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen*]. Una religión natural es de esta forma una enseñanza o un tipo de religión educadora destinada a la fase de desarrollo de la madurez de la cultura humana, y una religión positiva supone por otro lado una enseñanza que trata a los adultos como si fueran niños (Lessing 8 591-594).

Una religión positiva es por lo tanto una religión que añade estatutos disciplinadores a su verdadero contenido, y en este sentido, al ser regulada por mecanismos de obediencia, genera a su vez vínculos externos entre Dios y el ser humano, esto es, una *escisión* generada a partir de un juicio determinado acerca de lo trascendente (*cf.* Ripalda 2014 XXI). De esta forma, se podría decir que la religión positiva del cristianismo gravita en torno a un credo cuyo objeto se encuentra situado siempre en un “más allá”, y, por lo tanto, obliga asimismo al pensamiento a mantenerse sólo en el nivel subjetivo de la representación que perpetúa la escisión de lo finito con lo infinito.

El concepto de positividad, en tanto que realidad no adecuada a la libertad, y en este sentido “muerta”, se contrapone pues a la conciencia moral de la subjetividad viviente. Hegel buscó en este tiempo, de la mano de la poesía de Schiller y Hölderlin, una refundación de aquel vínculo originario, que en la antigüedad clásica aparecía como unidad viviente (*cf.* Ritter 1957 37).

De esta manera, la contraposición entre subjetividad y objetividad permite concebir a su tiempo a la contraposición histórica entre el mundo antiguo y el mundo moderno, y Hegel realizó este diagnóstico en la época de Frankfurt sobre la base del diagnóstico de la positividad de la religión cristiana (Hyppolite 1970 31).

En este sentido, la búsqueda de las explicaciones que llevaron a la religión de Jesús a convertirse en una religión positiva es valorada por el Hegel de Frankfurt a partir de dos dimensiones, a saber, por un lado desde razones internas al cristianismo, y, por otro lado, desde el lugar histórico concreto en que la positividad como tal irrumpió en la historia, vale decir, desde el tiempo de la llamada “suplantación” de la religión pagana de los griegos y romanos por la religión de los cristianos; es en ese momento históricamente determinado en que el espíritu ha roto con la antigua unidad viviente, cuyo fin era “la libertad de los individuos y la eticidad universal” (Cristi 2010 267).

Aquella búsqueda de la unidad libre es en el fondo el motivo por el que Hegel desplaza la dimensión del tiempo presente hacia el pasado, buscando allí el contenido espiritual de la refundación moderna de la religión. Semejante contenido aquí es precisamente aquello que en la religión de Jesús devino su contrario, esto es, la acción subjetiva que devino dogma o positividad.

Si bien su crítica de la moralidad kantiana se agudizará cada vez más con el correr de estos años, el trayecto de la época de Berna que va de 1795 a 1796, vale decir, el tiempo de la primera redacción de los esbozos de la Positividad marcarán un tránsito a este respecto, por cuanto en ellos la moralidad aún puede ser percibida como el fin y la esencia de la verdadera religión, o del sujeto moral como legislador autónomo, cuya anulación es precisamente la idea de la positividad (*cf.* Lukács 1970 49).

En este contexto, Jesús es un ejemplo de la moralidad de la razón, en el que deben ser mostradas las causas históricas de su inversión de esta libertad en la positividad de la religión. Esta premisa aparece en el segundo esbozo de la Positividad en la figura de la misión que Jesús se dio a sí mismo, a saber:

“elevar la religión y la virtud a la moralidad, restaurando la esencia de esta, que es su libertad [*die Freiheit derselben, worin ihr Wesen besteht, wiederherzustellen*]; y es que la moralidad había degenerado de la libertad que la caracteriza, a un sistema de usos como los tiene cada nación en su traje tradicional” (Hegel 2014 173 / HGW 1 283)

La religión del pueblo judío sirvió al joven Hegel como modelo histórico-cultural para poder pensar la escisión del mundo moderno. Debido al hecho que el pueblo judío surgió desde la escisión entre Dios y sus creyentes, así como entre creyentes y no creyentes, apareció en ellos la necesidad de realizar un tipo de unidad no positiva, en la cual pudieran ser relacionadas de manera interna lo histórico y lo actual (*cf.* Sepúlveda 2016 162).

El lugar de la religión en el pensamiento del joven Hegel aborda innegablemente la base simbólica de la vida de un pueblo, es decir, que se trata de aquella esfera donde el sujeto se vuelve ético y colectivamente se realiza en libertad. Dicho de otro modo, la religión es en este tiempo la mediación concreta que articula a la singularidad con la universalidad. De ahí que en este tiempo ella necesite de la moralidad, por cuanto en ella impera la misma premisa transversal al desarrollo del texto de *La positividad*, esto es, el principio kantiano según el cual sólo es admisible la obediencia a una ley que libremente ha sido otorgada por la propia razón, y ello por encima de toda imposición ajena y autoritaria.

Sin embargo, el joven preceptor ya era partidario en el manuscrito de 1795 de que la institución estatal –legisladores y administradores– no estuviese adscrita a ninguna religión (*cf.*

Hegel 2014 203 / HGW 1 321), ya que éste debe garantizar y defender la libertad de los ciudadanos, y en este sentido responde a la índole más propia de un deber cívico el acto de “honrar el derecho del otro a ser libre en lo que toca su fe” [*das Recht des andern, Freiheit in Ansehung seines Glaubens zu haben, zu ehren*] (Hegel 2014 212 / HGW 1 321-332).

El pensamiento del joven Hegel fue criado al calor de este espíritu humanista de la Ilustración. En él, la separación y a la vez la unidad armónica entre la Iglesia y el Estado, además de la tolerancia y el deber de este último de proteger la libertad de culto de los individuos fueron las premisas que perduraron en la base del pensamiento filosófico del Hegel maduro.

De los acontecimientos de este tiempo, Hegel y sus compañeros de seminario heredarán también, su entusiasmo por las promesas de la Revolución Francesa, en especial la promesa de una vida en la libertad y bajo el gobierno de la razón. En estricto término, la motivación del joven Hegel consiste en liberar el espíritu de su época del dominio por el cual se determina y mantiene la escisión, o, lo que es lo mismo, la consigna consiste en liberar al espíritu de su época del dominio de la positividad.

De ahí la necesidad de reclamar República para los ciudadanos, en la medida en que éste iba a ser el lugar donde la religiosidad pudiera ser proyectada a la manera de un signo de la libertad. Esta significación permite comprender además que la idea de la libertad no puede ser interpretada bajo ningún respecto únicamente en el marco de la realidad individual; por el contrario, libertad es aquí el logro de la armonía entre la vida privada y la vida pública, entre el individuo y el todo (*cf.* Hyppolite 1970 34)

Si acaso es posible afirmar aquí la identificación acaecida en el pensar del joven Hegel entre religión del pueblo y política de la libertad, ambos pensados aquí en tanto que modos de vida esenciales del espíritu moderno, de la misma manera será entonces cierto que aquella identificación como se verá fuertemente trastocada con la llegada del nuevo siglo, y la religión comenzará así a ceder su lugar privilegiado, dando paso a la especulación sistemática como el nuevo camino hacia la unidad definitiva del Espíritu absoluto.

Del impulso poético del sistema a la nueva moral

El contacto con Hölderlin en la época de Frankfurt fue al fin y al cabo la llave que terminó de dar paso, como ha dicho Henrich, a la más profunda “autocomprensión de Hegel” (Henrich 1990 20). Por esta vía, casi al finalizar su estancia en esta ciudad, acaecerá finalmente aquello que bien podría ser llamado el *giro especulativo* del camino del pensar hegeliano.

En principio, es posible rescatar aquí uno de los elementos constituyentes de la poesía filosófica de Hölderlin que serán útiles al pensamiento de Hegel, a saber, el concepto de “ser”. El joven preceptor transita entonces desde su conformidad con la Filosofía de Kant hacia un nuevo enfoque crítico de ella misma, sobre la idea de la unificación de lo absoluto como nuevo punto de apoyo.

Ahora bien, es cierto que al escribir *El espíritu del cristianismo y su destino* Hegel ya comprendía la noción de “ser” como *relación* que, en cuanto tal, supone la acción de mediar lo contrapuesto como sujeto y predicado (De la Maza 2004 34), y en este sentido debe ser comprendido como “expresión de una unificación” (Hoffmann 2014 87 / 2012 101).

El Ser es por lo tanto relación en tanto que dirime en la forma de un juicio a un sujeto con un objeto, o, como dirá el Hegel de la Lógica subjetiva, a lo universal, lo particular y lo singular. Así Hegel en el esbozo *Fe y Ser*: “[u]nificación y ser quieren decir lo mismo; en cada proposición la cópula <<es>> expresa la unión de sujeto y predicado; un ser” (Hegel 2014 295 / HGW 2 11).

El Ser o la unidad del todo precede por tanto a las relaciones antagónicas, y emerge de nuevo desde ellas como el movimiento de su reflexión. Sin embargo, este concepto de reflexión no tiene todavía aquí el sentido especulativo de la auto-referencia, sino que se trata más bien de la “la fijación del modo en el que la pluralidad se agrupa en conjuntos y subconjuntos, esto es, del modo en que se constituye figura, o sea, del carácter con el que el estado de cosas, siendo siempre pluralidad, es por lo mismo unidad [...] el verdadero fondo de lo que se llama concepto” (Martínez Marzoa 1995 15-16). Este ser hegeliano de la época de Frankfurt, en tanto que poder unificador, debe ser interpretado, a la luz de la idea de la unificación, prácticamente como el “amor”. Esta unificación práctica de sujeto y

objeto actúa ya en la realidad efectiva, buscando superarla y asumirla en sí (Hegel 2014 373 / HGW 2 125).

Frankfurt es el tiempo en que comienza a nacer la filosofía hegeliana. Su nuevo punto de apoyo es la especulación que parte de la escisión del individuo propiamente tal. Visto el problema ahora desde esta óptica, “el universo conceptual kantiano, explica Henrich, era inadecuado para comprender experiencias comunes y convicciones de los años juveniles” (Henrich 1990 21). De tal manera que, cuando Hegel comienza su escrito *El espíritu del cristianismo y su destino*, parte revalorizando la posición de Kant en su pensamiento.

A diferencia de Berna, en donde Hegel criticó la figura de Jesús por encontrarse en ella en germen la positividad de la religión cristiana, en este texto el joven preceptor cambia de nuevo de actitud respecto del nazareno, buscando recuperar el verdadero sentido de la misión pública que vino a cumplir Jesús con su pueblo. Jesús, dice Hegel, “no quiso combatir tan sólo un aspecto del destino judío, se opuso a su totalidad; por tanto se hallaba por encima de él y sobre él quiso elevar a su pueblo” (Hegel 2014 384 / HGW 2 141). El centro del mensaje de Jesús, y del concepto de religión, es ahora el del “amor” como “unificación” de las oposiciones surgidas de la propia religión. A su vez, el amor se debe entender aquí como el sentimiento supremo, “la cara sensible de la gran libertad que todo lo abarca” (Ripalda 2012 28), y que puede, en una primera instancia, “quebrar el poder de lo objetivo” (Hegel 2014 419 / HGW 2 231).

Es en este punto donde comienza además el distanciamiento crítico de Hegel hacia la ley moral de Kant; aunque esto no significa que Hegel desecha por completo los preceptos morales, por el contrario, vuelve a posicionar el contenido moral de ley ahora al interior de un movimiento dialéctico que reinterpreta el contenido de la religión desde la tríada: moral, amor, religión.

Sin embargo, queda aún por resolver la relación de contraposición de estos conceptos con la ley civil. Consideremos en una primera instancia el concepto de ley en términos generales antes de definir específicamente cada tipo de ley. En palabras del propio Hegel: “[l]as leyes son unificaciones de opuestos en un concepto que no por eso suprime su oposición, pero el concepto mismo a su vez consiste en la oposición contra lo real, lo que expresa [así] es un deber-ser” (Hegel 2014 387 / HGW 2 149)

Lo que queda contrapuesto bajo el dominio de la ley es el concepto y la realidad, por cuanto las leyes son universales, mientras que los Hombres y las acciones que éstos realizan son particulares. El ser humano está *separado* de las leyes mismas, y sin embargo, sus acciones particulares dependen de la ley por cuanto son acciones conforme a la ley –o contra ella. De cualquier modo, el concepto mismo de la ley expresa *de facto* la oposición entre ésta y los individuos en la medida en que estos se encuentran siempre bajo su régimen.

La ley civil es moral respecto de la forma, es decir, en tanto que su forma expresa un deber ser, pero a la vez, si se atiende al contenido de la ley, en tanto que unificación de opuestos, en este caso de individuos entre sí, el deber-ser se deriva de su imposición por un poder ajeno. Así, el mandato es civil, y, desde esta perspectiva, esta ley ya no es subjetiva. La diferencia sustantiva entre ambas, la ley civil y la ley moral, radica en que las primeras expresan el límite a la oposición entre varios hombres, aunque en la forma son morales, en la medida en que expresan un mandato del *deber*. Por el contrario, las leyes morales expresan la unificación de la oposición de fuerzas dentro de un mismo ser, por lo tanto, la actividad, y la responsabilidad, están centradas en el individuo.

No obstante, para Hegel, este mismo tipo de leyes morales pueden ser al mismo tiempo positivas en dos sentidos: en el primero, cuando no generan la actividad libre del ser humano – como cuando el poder eclesiástico impone leyes basadas en la literalidad de los textos. En el segundo sentido, pueden ser positivas en tanto que un individuo “se representa lo mandado como algo que tiene su fundamento en una autonomía de la voluntad humana” (Hegel 2014 388-389 / HGW 2 152). En este caso el “señor que domina” va por dentro del individuo, como por ejemplo, la razón como fuerza que domina las inclinaciones; se trata de la reflexión sobre una fuerza que domina o excluye a otra fuerza parcial, y, así, para lo particular, dice Hegel, “lo general es necesariamente algo ajeno, objetivo” (Hegel 2014 389 / HGW 2 152).

En conclusión, se puede decir que la diferencia entre obedecer a la ley civil y obedecer a la ley moral estriba en el hecho de que mientras en la primera se obedece a una autoridad ajena al Hombre, en la segunda se obedece a una autoridad que está por dentro de éste mismo, y eso

convierte al sujeto en “su propio siervo”, esto es, cuando el ser humano se rige mediante leyes morales es señor y siervo al mismo tiempo.

En concreto, Hegel le critica a Kant el hecho de que para él la ley moral sea “la sumisión del individuo bajo lo general, la victoria de lo general sobre lo singular que se opone” (Hegel 2014 366 / HGW 2 116). En tanto que moral, la ley kantiana *debería* expresar la unificación de fuerzas en oposición al interior de un individuo; pero, en tanto que ley, la ley moral es tan sólo general y postula con ello únicamente el deber-ser. En este sentido, como afirma Paredes, Hegel se da cuenta en este tiempo de que en la ley kantiana no se da una verdadera unificación de elementos opuestos, sino tan sólo una “puesta en relación de lo general con lo particular, pero no una verdadera unificación” (Paredes 2003 27). Se trata, como se ha visto anteriormente, del segundo sentido en que puede ser positiva una ley moral, es decir, en tanto que la razón se constituye en la fuerza dominadora que actúa por *sobre* las inclinaciones.

En definitiva, el diagnóstico de Hegel consiste aquí en que la moral kantiana conduce en un “desgarramiento interno, o [a una] escisión de la subjetividad” (Paredes 2003 28). Para poder vindicar el sentido originario de la moral, esto es, la libertad, Hegel la integra en la relación con el amor y la religión, en donde cada uno de estos elementos debe ser *superado* para que el ser humano pueda llegar a ser *pleno*. Hegel intentará superar entonces los opuestos razón y sensibilidad a partir del concepto “unión concordante” [*Einigkeit*]. En él, ambos opuestos son unificados mediante la *acción*:

“Ahora bien, dado que esta disposición es condicionada, limitada, se halla en estado latente y sólo actúa cuando se da la condición, momento en que genera la unidad; de modo que por una parte sólo es perceptible en la acción, en lo que hace [...], y por otra parte, su acción no la expone por completo [...] pero como esta unificación sólo se da en la acción, se queda sola y asilada, lo ocurrido en esta acción es lo único que se ha unido” (Hegel 2014 368 / HGW 2 119)

Así, la “unión concordante” [*Einigkeit*], análogo aquí de la coincidencia [*Übereinstimmung*] es un producto de la acción realizada por el amor, el *πλήρωμα* de la ley, por cuya acción se produce la síntesis de sujeto y objeto, en donde cada opuesto ha perdido su posición aislada en la contraposición. Como no es el contenido de la ley sino su forma lo que se opone al amor, éste puede *asumir* la ley, pero al hacerlo la ley pierde su forma, es decir, su límite. Lo importante de la

acción en este punto radica en que da procura el paso de la posibilidad a la realidad, pero a partir de la libertad dada en la unión concordante. En este sentido, por medio de esta unidad coincidente se supera la escisión kantiana entre razón y sensibilidad, de manera que las fuerzas subjetivas ya no se encuentran en pugna, sino que han sido en sí mismas superadas en la acción del amor.

Conclusión

Con el concepto de disposición se alcanza de nuevo el motivo de la superación de los elementos contrapuestos, esta vez, en la forma de una “actitud interna” que lleva a la acción superadora. Con esto es posible sostener además que la crítica del joven Hegel a la Filosofía de Kant buscó en definitiva asumir y recuperar lo esencial de ella, a saber, la idea de la libertad como movimiento de unificación que sostiene las diferencias, concepto que precisamente en estos tiempos comienza a adquirir la fuerza de la negatividad (Ripalda 2014 XXXIV).

Bibliografía

- Aurelio Díaz, J. (Ed.) *Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Correspondencia*. Trad. Hugo Ochoa, Raúl Gutiérrez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Aurelio Díaz, J. “Reflexiones en torno al concepto de religión”. *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel - Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*. Hoffmann, Th.S., Ferreiro, H., Bavaresco A. (Ed.). Porto Alegre: Editorial Fi, 2014.
- Cristi, R. “Roma en el pensamiento de Hegel: del republicanismo al liberalismo autoritario”. *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*. Lemm, V., Ormeño J. (Eds.). Santiago: Universidad Diego Portales, 2010.
- De la Maza, L. M. *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2004.
- Deligiorgi, K. “Religion, Love, and Law: Hegel’s Early Methaphysics”. *A companion to Hegel*. Houlgate, S., Baur, M. (Ed.). West Sussex: Blackwell Publishing, 2011.
- Dickey, L. *Hegel. Religion, Economics and the Politics of the Spirit, 1770-1807*. Cambridge: University Press, 1987.
- Fraijó, M. (Ed.) *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 1994.
- Ginzo, A. “Hegel y los griegos. El problema político”. *Polis, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*. N° 3, 39-61. Madrid: Universidad de Alcalá, 1991.
- Hegel, G.W.F. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Hamburg: Meiner, 1991.
- Hegel, G.W.F. *Frühe Studien und Entwürfe 1787-1800*. Berlin: Akademie, 1991.
- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke (HGW)*. Hamburg (Düsseldorf): Meiner, 1968-2015.
- *Bd. 1, Frühe Schriften I*. Nicolin, F., Schüler, G. (Ed.). Hamburg: Meiner, 1989.
- *Bd. 2, Frühe Schriften II*. Jaeschke, W. (Ed.). Hamburg: Meiner, 2014.
- Henrich, D. *Hegel en su contexto*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Ávila, 1990.
- Hyppolite, J. *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*. Trad. Alberto Drazul. Bahía Blanca: Ediciones Caldén, 1970.
- Hoffmann, Th.S. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marixverlag, 2012. Trad. Español: Hoffmann, Th.S. *Hegel: una propedéutica*. Trad. Max Maureira, Klaus Wrehde. Buenos Aires: Biblos, 2014.
- Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura clásica*. Trad. Joaquín Xirau, Wenceslao Roces. México: FCE, 2010.
- Lessing, G.E. *Gesammelte Werke in zehn Bänden*. Rilla, P. (Ed.). Berlin: Aufbau-Verlag, 1954-1958.
- *Bd. 8, philosophische und theologische Schriften II*, 1956.
- Lukács, G. *EL joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1970.
- Martínez Marzoa, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Madrid: Visor, 1995.

- Mellizo, C. “Introducción”. En: Hume, D. *Diálogos sobre religión natural*. Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- Paredes, M.C. “G.W.F. Hegel: El «Fragmento de Tubinga»”. *Revista de Filosofía*. Vol. VII, n° 11 139-176. Madrid: Complutense, 1994.
- Paredes, M. C. “El desarrollo del concepto de espíritu en el joven Hegel: *El espíritu del cristianismo*”. En: *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica hegeliana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. 15-42.
- Pinkard, T. *Hegel: und biografía*. Madrid: Acento, 2001.
- Ripalda, J. M. “Amor y Ciencia de la Lógica”. En: *Hegel: la transformación de los espacios sociales*. Espinoza, R. (Ed.). Concón: Midas, 2012.
- Ripalda, J. M. “Introducción”. En: *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Ritter, J. *Hegel und die französische Revolution*. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag, 1957.
- Schiller, J.C.F.v. *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. Netolitzky, R. (Ed.). Berlin: Bertelsmann, 1955.
- *Bd. 3, Dramatische Dichtungen III – Gedichte.*
- *Bd. 5, Schriften zur Kunst und zur Philosophie.*
- Sepúlveda, P. *La unidad en Hegel. Una Fenomenología del concepto hasta la maduración de la fase especulativa*. Tesis para optar al grado académico de Doctor en Filosofía, Valparaíso-Hagen: PUCV – FernUniversität in Hagen, 2016.
- Taylor, C. *Hegel*. Trad. Francisco Castro, Carlos Mendiola, Pablo Lazo. Barcelona: Anthropos, 2010.
- Valls Plana, R. “Religión en la filosofía de Hegel”. *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*. Fraijó, M. (Ed.). Madrid: Trotta, 1994. 207-237.
- Villacañas, José Luis. *La Filosofía del Idealismo Alemán. Vol. II La hegemonía del pensamiento de Hegel*. España: Editorial Síntesis, 2001.