



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



**HEGEL: LA RELIGION Y SU REALIZACION
EN LA COMUNIDAD**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIATURA EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
ISKRA PRIMAVERA CASTAÑEDA FLORES



TUTOR: JOSE IGNACIO PALENCIA GOMEZ

CIUDAD UNIVERSITARIA, MEXICO, D.F. JUNIO DE 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A mi pasado,
 presente y
 futuro.

A ti, porque estuviste, estarás y estás siempre presente.

A mi abuela, la Sra. Petra Montañez viuda de Castañeda (junio 29 de 1900 – abril 29 de 1991). Gracias por darme la fuerza para seguir adelante “A pesar de todo”.

A mi mejor compañera, confidente y amiga: Aquelarre.

A mi padre. Gracias por todo su apoyo material, sin el cual me hubiera sido más difícil conseguir esta meta.

A mi maestro, Mtro. Marcelo Sada Villareal, quien me enseñó que la filosofía es una *disciplina apasionante*.

Al Mtro. José Ignacio Palencia G. por compartir sus amplios conocimientos sobre el tema, pero sobre todo por su paciencia. Gracias.

A todos mis maestros, de quienes guardo siempre un recuerdo especial. Mi más sincera gratitud.

A mis sinodales: el Mtro. Julio Beltrán Miranda, el Lic. Omar Jiménez Ramos, el Lic. Pedro Joel Reyes López y el Dr. Crescenciano Grave Tirado. Gracias por hacerme tal honor.

A mi mejor amigo y compañero, Mtro. Víctor Carlos Valerio, gracias por escuchar mil veces lo mismo. Sinceramente gracias por tu apoyo.

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS.....3

INTRODUCCIÓN.....4

A. Concepto y contenido de la religión

I. EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN
HEGEL.....8

I.1. El concepto de religión antes de la divinidad encarnada.....12

I.2. El concepto de religión en el cristianismo.....14

I.3. La comprensión hegeliana de la crítica ilustrada.....16

II. LA RELIGIÓN EN EL DESARROLLO DEL ESPÍRITU EN LA
HISTORIA.....2

6

II.1. La primera manifestación de la religiosidad.....28

II.2. La religión como autoconciencia.....30

II.3. El cristianismo dentro del desarrollo del espíritu en la historia.....39

III. EL CONTENIDO DE LA RELIGIÓN
ABSOLUTA.....48

III.1. Dios Padre o el deseo de la superación de la inmediatez.....52

III.2. La verdad sensible de la encarnación.....54

III.3. La muerte de Dios.....56

III.4. El retorno a sí del espíritu y su comunidad.....60

B. Realización de la religión

| | | |
|-------|--|-----|
| IV. | LA RELIGIÓN VISTA COMO POSITIVIDAD..... | 62 |
| IV.1. | Religión y Estado..... | 70 |
| IV.2. | Simbiosis o escisión entre Iglesia-Estado y tolerancia..... | 75 |
| IV.3. | La relación entre la comunidad religiosa y su Iglesia..... | 80 |
| IV.4. | La religión como un fin..... | 83 |
| V. | EL CULTO..... | 85 |
| V.1. | Los elementos del culto..... | 88 |
| V.2. | El culto positivo y su superación..... | 92 |
| VI. | LA COMUNIDAD RELIGIOSA EN HEGEL..... | 98 |
| VI.1. | La vida en la comunidad..... | 102 |
| VI.2. | La comunidad religiosa que encuentra su verdad en la práctica..... | 109 |
| VII. | REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIONES..... | 114 |
| | BIBLIOGRAFÍA..... | 124 |

INTRODUCCIÓN

Hegel fue uno de los primeros pensadores en la historia de la filosofía moderna en ocuparse del tema religioso de una manera sistemática y, se podría decir, con un enfoque propio y novedoso, pues aunque en tiempos del filósofo ya había sido ampliamente discutido en la teología moderna y también fue una de las cuestiones privilegiadas por el pensamiento ilustrado, desde cualquiera de estas perspectivas se seguía manteniendo como una contradicción irreconciliable con la otra y para lograr una mediación en tal examen del tema hacia falta el análisis dialéctico que Hegel le imprimió. Así, los estudios que sobre Filosofía de la religión realizó Hegel son amplios y profundos, no sólo por su forma antes mencionada de tratar el asunto sino también por ser abundantes en noticias y conceptos imprescindibles en la materia. A pesar de lo anterior, su filosofía de la religión y en especial su concepción de la comunidad religiosa ha sido poco abordada por los especialistas hegelianos.

De este modo, me interesa el tema de la comunidad religiosa en Hegel porque creo que ha sido uno de los filósofos que más ha influido en la historia contemporánea de la filosofía y que uno de los aspectos más ricos e interesantes de su pensamiento es su análisis sobre la religión. En sus escritos sobre este tema podemos encontrar una reflexión esclarecedora para algunos problemas religiosos de nuestra época, lo que actualiza y hace vigentes sus textos.

Podemos ver que en el sistema hegeliano la religión es elemento fundamental en la conformación del espíritu que en este proceso pasa por diversas configuraciones. La religión es siempre la misma pero va evolucionando hasta llegar a la religión revelada, la cual el filósofo alemán identifica con el cristianismo, pero no sin criticarlo. Observaremos que cuando se ha completado el desarrollo de la figura religiosa, se presenta la religión revelada y, que ésta es espíritu que deviene *real* y, a diferencia de las otras formaciones

religiosas, ha llegado a ser *autoconciente*, se sabe a sí misma, es *La Religión* que se manifiesta en su plenitud una vez que se presenta en la historia. Ésta vendría a ser la figura en la cual culmina la religión. En cuanto la religión se asume en su historicidad es inmediatez, es decir, la forma más simple de la conciencia, donde ésta se intuye como diferente del objeto del pensamiento y se vuelve representación. La *representación* es una forma de conocimiento no conceptual que se basa principalmente en imágenes y sólo la filosofía puede transformar estas representaciones en conceptos.

La religión no alcanza la verdadera síntesis entre lo que se presenta como real y lo existente, esto es un privilegio reservado sólo para la filosofía. La religión para Hegel, a pesar de ser un saber del espíritu inferior al de la filosofía, será una manifestación del espíritu autoconciente y en último término, nosotros afirmamos que el filósofo plantea que la religión, en cuanto manifestación del espíritu absoluto, no se afirme sólo como *positividad*, como lo que aparece y se encuentra dado en la historia, sino que se recupere *en el actuar de la comunidad religiosa*; que no sea solamente una '*fe vacía de contenido*'.

En la presente tesis se partirá del análisis de la religión que realiza Hegel, el cual expone cómo a partir del primer concepto de religión -que para nosotros está presente ya en la mera representación y es la relación afirmativa con lo universal- la religión se va desarrollando hasta alcanzar lo que él denomina *religión revelada*, con lo que hace referencia directa al cristianismo en donde podemos observar cómo la religión se manifiesta en la historia, en donde se presenta como '*positividad*'. Aquí yo discuto si sólo se da como positividad y en cuanto tal se disuelve en la historia, o puede seguir conservando su carácter efectivo (objetivo y subjetivo a la vez) y así no sólo quedaría de un lado la relación personal del hombre con la divinidad y del otro la presencia de Dios en su comunidad religiosa, sino que se observaría una síntesis donde habría lugar para una relación espiritual y material, en la que se pudiera observar a las autoconciencias *reconocerse* entre sí.

Mis objetivos serían entre otros, describir el pensamiento de Hegel sobre la religión, para en concreto analizar: cómo concibe la comunidad religiosa y qué elementos encuentra en

ella. Respecto a dichos elementos, mi tarea consistirá no sólo en desentrañarlos y explicarlos, sino en discutir si con base en éstos se puede llevar a cabo un análisis de la comunidad religiosa actual. Además hemos de buscar fundamentos para sustentar que su concepción de la comunidad religiosa tiende hacia una práctica conciente. En caso de que lo anterior se dé, afirmaremos de esta comunidad que, en cuanto manifestación de un espíritu vivo y presente, sólo puede alcanzar su verdadera realización por medio de una praxis conciente y consecuente con la realidad.

Para lograr lo anterior dividí los estudios sobre filosofía de la religión de Hegel en tres grandes momentos, así he revisado y tomado como base sus primeros escritos sobre religión, que se encuentran en sus *Escritos de Juventud* y donde podemos encontrar un Hegel todavía muy influenciado por Kant, pero bastante crítico; en un segundo instante repasé la *Fenomenología del espíritu* para entender cómo se despliega la figura religiosa en el desarrollo del espíritu y, por último leí con cuidado sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, en las cuales nos encontramos con un Hegel más maduro y sistemático. Estas últimas me fueron muy útiles para defender mis aseveraciones y planteamientos hipotéticos.

La tesis se divide en dos partes. En la primera comienzo con el análisis de *El concepto de religión*, una de las versiones del discurso inaugural de las lecciones sobre filosofía de la religión que Hegel dictó durante el periodo de 1821-1831; decidí abordar primero este tema, a pesar de ser uno de los aspectos de la filosofía de la religión en Hegel más complicados y abstractos, porque lo primero que se presentará en el estudio filosófico será siempre el *concepto* y, en este caso trataremos al inicio el concepto de religión para desde ahí poder abordar, en el *desarrollo* de éste, todas sus determinaciones concretas. De esta forma, aunque el concepto de religión es una idea que sólo puede tornarse real dentro de la propia comunidad creyente, necesariamente hay que partir de éste para comprender verdaderamente su despliegue. Después de estudiar el concepto y el desarrollo de la religión hasta llegar a la figura religiosa más madura, la religión absoluta, me ocuparé del *contenido* de esta figura, para a partir de aquí, teniendo tales bases, poder pasar a lo que será la segunda parte de la tesis; así en la primera parte se hace una recopilación de

conceptos e ideas que darán pie a la discusión posterior, donde se exponen tópicos fundamentales para este trabajo de tesis. En la primera parte se estudian los aspectos más abstractos de la filosofía de la religión en Hegel para poder pasar a contenidos más determinados como lo son la religión en cuanto se manifiesta en la historia, como institución que se relaciona con otros órganos fundamentales para el desarrollo ético de los seres humanos, por ejemplo, el Estado; se tratará la relación de la entidad religiosa con su comunidad de creyentes, entre otras de sus manifestaciones más concretas como el culto y su desarrollo, además de postularse que la vida de la comunidad religiosa sólo encuentra su verdad en una práctica conciente y transformadora de su realidad ética.

De esta forma lo que busco es no solamente examinar los textos hegelianos sobre el tema y tratar de reconstruir algunos de sus argumentos (lo que sería de gran utilidad para quienes estén interesados en el tema, puesto que hasta el momento son pocos los estudios donde se intenta proponer tal síntesis) sino además, revivir la visión hegeliana para trasladarla a nuestro tiempo y ver si desde allí es posible analizar ciertos fenómenos religiosos actuales, como la realización del concepto religioso, la positividad de la religión, la simbiosis o escisión entre Iglesia y Estado, la intolerancia y el fanatismo religioso, las diferentes formas en que se puede presentar el culto, entre otros. Si bien sólo nos es posible la revisión de algunos de estos temas, puesto que cada uno representa en sí una cuestión que valdría estudiar a fondo y de la cual se podría escribir una extensa tesis que en un trabajo tan modesto como éste no sería viable, por lo cual sólo nos ocuparemos de estos conceptos en cuanto nos sirvan para sostener nuestra tesis principal y nos lleven a la conclusión de que, el concepto de religión sólo se realiza en la comunidad que encuentra su verdad en la práctica, pero no en una práctica inconciente, sino en una praxis que se reflexiona, que realmente se vive a sí misma como transformadora, si bien no de una realidad tangible (lo cual yo postulo que también se puede), sí de una realidad moral y ética de los seres que ven en la religión una forma de realización.

I. EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN HEGEL

Para Hegel el concepto es comprensión de la realidad, de lo dado; es conciencia de la realidad que se vive como conciencia actuante. La conciencia puede tener "...la forma de sentimiento, representación, conocimiento, concepto, saber, o la forma que fuere..."¹ y esto se puede observar a lo largo del despliegue de su historia. La forma que la conciencia toma en la figura religiosa es la representación, por lo que el concepto de la religión para Hegel proviene de la representación,² ya que la religión, en un primer momento es la "...conciencia de Dios en general",³ donde lo divino sólo se puede intuir como representación. "Lo que Hegel llama aquí Dios es el ser en su totalidad concreta, la presencia de lo infinito y lo finito, de la Idea en lo real, la dialéctica por la cual el ser abstracto deviene la realidad total, única y concreta de la Idea".⁴

Lo primero en el concepto de la religión, según Hegel, es la universalidad indeterminada, es decir, el espíritu que no tiene aún distinción alguna; lo segundo, es la introducción de la diferenciación espiritual que se lleva a cabo en la conciencia. Así, a través del despliegue de la conciencia comienza la religión como tal. Es sólo cuando el espíritu existe para sí, que podemos representarnos la relación entre la conciencia y el contenido religioso, lo divino. Como ya decíamos, la conciencia en la religión es primero representación y después concepto, es decir, primero se deben captar las diferentes determinaciones del objeto religioso para que luego estas diferencias dispersas se unan en un todo, de forma que se puedan confrontar y así revelar sus contradicciones para que posteriormente la conciencia pueda descubrir lo verdaderamente necesario de la representación, es decir, el concepto. Lo verdadero es el concepto y en el concepto de religión lo primero que aparece es el concepto *en sí*, después se presenta el concepto en sus determinaciones, es decir, las diversas religiones determinadas y luego, por último se da el concepto absoluto, que es el concepto de la religión manifiesta o absoluta.

¹ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, tomo 1, pp.89

² La representación es la conjunción de lo sensible e inmediato con lo universal, con el pensamiento. Así, "La *representación* es la forma mediante la que el espíritu se convierte en objeto de sí mismo, y es para sí; este elemento constituye la conciencia absoluta en cuanto religión", Hegel, *El concepto de religión*, pp.119. Es decir, que la representación es la forma como se presenta el objeto al espíritu, lo cual sólo puede ocurrir después de haber sido asimilado en la Idea; además, en el ámbito de la religión, la conciencia no puede ir más allá de la representación, ya que al pasar al ámbito de la filosofía el espíritu es igualmente conciente de sí pero no a través de la representación, sino del pensamiento.

³ *Op. cit.*, pp.89

Sin embargo, al considerar a la religión misma como objeto de conocimiento, nos encontramos con que el concepto de religión tiene dos aspectos, el objeto *en* la religión y la conciencia religiosa que se relaciona con él, porque si tratáramos sólo del objeto de la religión, la filosofía de la religión quedaría dividida, pues por una parte tendríamos la antigua metafísica o lo que antes se llamaba *theologia naturalis* y, por otra la moral. De esta forma estaría separado el aspecto subjetivo y el objetivo, de un lado quedaría la relación personal del hombre con la divinidad y del otro la relación de Dios con su comunidad religiosa, una relación material donde "...la totalidad de las autoconciencias se reconocen entre sí, en su relación entre ellas y en su relación con el mundo".⁵ Así, mientras la teología natural sólo se ocupaba de Dios y de sus propiedades, la filosofía de la religión en Hegel abarca también la relación del hombre con la divinidad, motivo por el cual la religión no es algo ajeno al despliegue del espíritu.

Para Hegel la figura de la religión tiene dos primeros instantes: el objeto en la religión, que es la divinidad y, la conciencia que se relaciona con él, es decir, el sujeto, el hombre, el individuo o la comunidad; este último momento incluye las diversas formas de relacionarse con el objeto como la intuición, el sentimiento, la representación o el saber. Si tratamos solamente al objeto, entonces estamos haciendo teología y si nos ocupamos sólo de los deberes para con la divinidad y con los demás hombres, de cómo puede afectar la conciencia de los hombres o de una comunidad el ejercicio de una religión, o nos ocupamos de la influencia a lo largo de la historia de una determinada religión o iglesia, entonces estamos haciendo sociología, antropología u otra disciplina en la que se estudia el tema religioso. En la filosofía de la religión el aspecto objetivo y el subjetivo no pueden quedar separados: el concepto de Dios es una idea que sólo puede tornarse concreta en la misma comunidad creyente.

La religión sería un aspecto del devenir de los diferentes momentos del espíritu en cuanto éste aparece, pero, la religión también se encuentra enfrentada al espíritu en cuanto representación de una realidad ulterior que se vive en el presente, (de un más allá que se

⁴ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.314

⁵ Esta frase fue tomada de mis notas de clase con el Mtro. Palencia Gómez, J. I.

vive en el más acá), una representación que se objetiva, es la figura en la que el espíritu se vive como acción respecto de la realidad en que se encuentra, pero una acción que es afirmación de un más allá, que sin embargo puede llegar a transformar la vida objetiva de los hombres; así por ejemplo tenemos el caso concreto de las cruzadas, donde hombres que luchaban por la fe y por un sepulcro (que debería estar vacío), cambiaron la historia y la economía de su tiempo, además de que ese hecho repercutió en muchos otros ámbitos, como el arte, la cultura, etc. Así, la verdadera religión existe sólo como autoconciencia, a ella le conciernen el saber sobre el objeto religioso y las formas de relacionarse con él; pero también forma parte del concepto de religión la existencia efectiva en que ésta se ejerce, pues las *circunstancias externas* son esenciales y no contingentes como se pudiera pensar, porque la religión es parte de la realidad cotidiana de muchos seres humanos. Si bien la religión es una manifestación del espíritu subjetivo,⁶ en cuanto que sabe de su objeto y se encuentra unido de esta manera a él, forma parte del espíritu absoluto que es el saber mismo.

La *representación* en la religión proporciona "...una imagen de la génesis dialéctica⁷ del mundo",⁸ así "...el sujeto libre y creador de la filosofía hegeliana no es el sujeto individual del idealismo subjetivo; en la perspectiva del idealismo objetivo, o del idealismo absoluto, es un sujeto universal, semejante al Dios creador de los cielos y la tierra...".⁹ El despliegue del espíritu a través del concepto, es semejante a la creación de este dios que sólo saliendo de sí mismo puede dar vida, enajenarse y recuperarse enriquecido. La unidad sustancial, (que en el caso de la religión es la divinidad) es *en sí* y se diferencia para ser *para otro*, retorna desde esta escisión para llegar a ser la unidad que es *para sí*. Pero la vía que recorre el espíritu no es tan sencilla como parece a simple vista, el camino que debe seguir

⁶ El espíritu subjetivo es el primer ciclo que recorre el espíritu el "...de la conciencia individual. Su objeto es la toma de conciencia de las relaciones del espíritu con la naturaleza. Al término de su recorrido esta conciencia advierte que tiene un carácter social... El segundo ciclo, el espíritu objetivo, es el de esta conciencia universal". La síntesis de estos dos recorridos del espíritu y su tercer ciclo es el del espíritu absoluto, que pasa por tres momentos: el del arte, la religión y la filosofía. Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.252

⁷ La dialéctica es el "...principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal". Hegel, *Filosofía del derecho*, Parágrafo 31, pp.63-64

⁸ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.323

⁹ *Op. cit.*, pp.323

el espíritu para afirmarse es largo y penoso como la pasión de Cristo, la tragedia de un héroe griego o quizá como la *vida* misma.

Para Hegel la religión será un contenido importante del desarrollo del espíritu y del cual la filosofía debe ocuparse, lo que no quiere decir que la filosofía deba definirse por ella, por el contrario, la filosofía le imprimirá su propio movimiento a este contenido. No existe nada superior al concepto y de éste brota toda manifestación del espíritu incluyendo la religión. El interés de la filosofía no será el éxtasis o sentimiento religioso, tampoco conseguir que los hombres se alejen de sus estrechos fines inmediatos sino sólo exponer el concepto del objeto religioso en cuanto tal. La religión es lo *especulativo*, el concepto de religión es abstracto al comienzo, empieza por la representación, pero luego, al encontrarse con la verdad sensible y con las formas concretas de la representación (la comunidad y el culto) en su singularidad e inmediatez, lo que antes era meramente abstracto va tomando una configuración real.

Lo verdadero es el pensamiento, lo concreto, lo real que se presenta de forma fragmentada y que es comprendido en una unidad, "...la unidad de tales determinaciones opuestas; esto es lo *especulativo*".¹⁰ La religión es especulativa, pero el objeto de tal especulación tiene la forma de la *representación*; la divinidad, la comunidad y el culto son la figura concreta de tal representación. Así como Hegel realiza la mediación entre sujeto-objeto, en su filosofía de la religión trata de conciliar la subjetividad y el momento de la objetividad. A lo que Hegel aspira es a la comprensión filosófica y especulativa de la religión. Si *fe* y *saber* se encuentran separados (como en la concepción ilustrada), lo anterior no se puede llevar a cabo. Unir esta fisura es el trabajo de la filosofía de la religión según Hegel, si no, a la religión le correspondería sólo el ámbito escurridizo del sentimiento y quedaría fuera de todo pensamiento. El "...concepto sin objetividad alguna es un vacuo representar y opinar".¹¹

¹⁰ Hegel, *El concepto de religión*, pp.197

¹¹ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.10

La religión no puede pretender ser una verdad petrificada que degenera en dogma, tampoco puede ser una *subjetividad vacía de contenido* que renuncia al conocimiento de alguna verdad, porque es entonces cuando nos encontramos en el terreno de lo indefinido que puede conducirnos a la intolerancia. “La *razón* es la única base sobre la que la religión puede encontrarse en su elemento”.¹² Así, a diferencia de la reflexión que toma de forma aislada los momentos de la religión y mantiene las oposiciones entre estos, en el *concepto* sí se da una conexión y una unidad absoluta. Estamos en el campo de lo universal.

I.1. El concepto de religión antes de la divinidad encarnada

El vínculo entre filosofía y religión se encuentra regulado por la relación entre sus diferentes formas de conocer, el *concepto* y la *representación*. La sustancia o sujeto del universo¹³ es conocimiento *absoluto*¹⁴ gracias a que queda superada la diferenciación entre sujeto y objeto, siendo así como se llega al espíritu absoluto. Pero en la religión el espíritu no es aún conocimiento pleno, no se *sabe a sí mismo* tal y como es y no es por tanto, espíritu absoluto, ya que carece del movimiento dialéctico entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, movimiento que en último término nos va a elevar a una unidad indiferenciada de ambos.

Al ser la religión un contenido racional de la conciencia, es elevada al rango de concepto, pero en cuanto que toda religión es determinada no puede alcanzar más que el grado de *representación*. La religión como *concepto*, como estructura real y dinámica que enlaza al ser y al pensar, es ya entendimiento, pero en cuanto ese pensamiento se materializa en la religión concreta se vuelve una pura representación. La unidad entre la representación y el concepto sólo se puede alcanzar, para Hegel, en la filosofía. Por eso la religión, en la que

¹² Hegel, *El concepto de religión*, pp.193

¹³ Por mencionar el término de sustancia, (que para Hegel es la sustancia viva, “...el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma”. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.15-16) se acusó a Hegel de panteísta, imputación que como vemos él rechaza de forma radical.

¹⁴ Lo *absoluto* para Hegel es “...esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.16

no se lleva a cabo esta síntesis, siempre estará subordinada a la filosofía. Por tal motivo, se hace necesaria una filosofía de la religión, que llegue a confrontar la *reflexión creyente* y la *reflexión mundana*, ya que la religión por sí sola jamás alcanzará a develar su propio misterio.

El *concepto de religión* aparece a partir de la primera *representación*, donde la diferenciación entre lo divino y la conciencia todavía no se ha presentado, aquí tenemos la mera "...relación afirmativa con lo universal, con lo que es verdadero, es la actitud hacia lo recto, la actitud hacia la eticidad, la actitud hacia la verdad, lo verdadero en general",¹⁵ pero aún como mera posibilidad. Así para Hegel, el concepto de religión en general, es decir, el anterior al concepto de la divinidad encarnada, al de la religión absoluta es, "...tan sólo lo universal... es la *relación del sujeto, de la conciencia subjetiva con Dios, que es espíritu*".¹⁶ Una vez que se da la diferencia entre lo divino y la conciencia, a lo largo del recorrido del espíritu se presentarán varias figuras religiosas, por ello es importante tomar en cuenta la necesidad de analizar los diversos contenidos que pueden tener estas diferentes configuraciones antes de llegar a su representación más acabada, el cristianismo.

I.2. El concepto de religión en el cristianismo

¹⁵ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.206

¹⁶ Hegel, *El concepto de religión*, pp.119

Para Hegel el concepto especulativo¹⁷ es el único ámbito en el que la religión se encuentra ‘como en casa’, porque el lugar de la religión es lo que se denomina *lo racional*, la reflexión, la especulación; pero esto no quiere decir que la religión se tenga que afirmar como *pura abstracción*, ya que, como hemos visto, lo real es parte de lo religioso. Por tal motivo, la conciencia religiosa se tiene que relacionar también con otros contenidos, como el de lo verdadero, la actitud recta, la moral, la ética, etc. que para Hegel se presentan no sólo como puros conceptos sino también como realidades concretas.

Hegel dice que lo más cercano a la tesis, antítesis y síntesis del concepto de la religión es la *religión absoluta*,¹⁸ porque capta la profundidad de la unidad con la divinidad. Sin embargo, en un primer momento Hegel critica¹⁹ incluso la religión revelada, cuando el cristianismo pone a Dios de un lado y al mundo de otro. Además señala que el cristianismo como manifestación determinada, concreta y terrenal del *concepto* de religión realiza alianzas con el poder ‘detrás del trono’ y al hacerlo tiende a tergiversar su ideario. Por último, mientras que el cristianismo sea la realización del *reino de Dios en la tierra*, sólo puede servir como conductor moral de un pueblo, pero jamás podrá ser un criterio último de verdad.

Si “...la religión es la verdad tal como es para los hombres”,²⁰ entonces a lo más que puede aspirar es a realizar un papel moral. Pero como decíamos, para Hegel, lo religioso, como manifestación del espíritu de la humanidad, es una amalgama de lo subjetivo y lo objetivo. Por eso muchos pensadores que consideran la religión como un fenómeno independiente de lo histórico, económico, ético y del derecho han criticado a Hegel.²¹

La religión en cuanto se manifiesta en la historia también es positividad; pero como *concepto* “...niega los ritos y las prédicas morales, no por sí mismos sino en cuanto vacíos

¹⁷ El concepto especulativo es para Hegel “...la *negatividad infinita*... es decir, la superación de todas las oposiciones, de forma que él es su posición y su superación y, por consiguiente, es para sí mismo todo contenido y toda determinabilidad, que, por tanto, no le llega de alguna parte del exterior”. Hegel, *El concepto de religión*, pp.193

¹⁸ Es decir, el cristianismo.

¹⁹ Estas críticas las vierte sobretudoo en sus *Escritos de juventud*, los cuales utilizaremos más adelante para analizar el fenómeno de la positividad de la religión.

²⁰ Fraijo, M., *Filosofía de la religión*, pp.230

²¹ Como por ejemplo, Schleiermacher.

de contenido propio”,²² rituales que llegan a carecer de sentido, que se pueden disolver y de los cuales queda sólo el cascarón, la mera apariencia o la sombra, que pueden en un momento dado servir a un determinado grupo sobresaliente para alcanzar o conservar el poder, convirtiéndose así tan sólo en un instrumento de dominación.

El *concepto* de religión en Hegel parte de la *representación*, pero ésta sólo se puede *comprender*, sólo puede alcanzar el verdadero concepto cuando se realiza su *contenido*. Y en la realización de tal contenido observamos cómo estos niveles de representación se van superando hasta alcanzar el absoluto, que en el ámbito religioso sería la religión absoluta, la religión que se *manifiesta* en toda su plenitud, en cuanto se hace presente como *el saber religioso que se sabe a sí mismo*.

En este trabajo de tesis se plantea que el concepto de religión sólo encuentra su verdad no en un mero pensamiento petrificado, sino en la práctica, pero no en una práctica inconciente, sino en una *praxis* que se reflexiona, que realmente se vive a sí misma como transformadora, si bien no de una realidad tangible,²³ sí de una realidad moral y ética de los seres humanos que ven en la religión una forma de realización.

I.3. La comprensión hegeliana de la crítica ilustrada

²² Nota sacada de apuntes de clases con el Mtro. Palencia Gómez. J. I.

²³ Lo cual pienso que también se puede porque si como se ha mencionado la religión es más que un fenómeno puramente subjetivo que también se manifiesta en la historia entonces incide (para bien o para mal) en la vida real de los hombres.

Se puede decir que la actitud de Hegel con respecto a la ilustración es ambivalente. Por un lado, Hegel reconoce en la ilustración una nueva forma de pensar, pero también les reprocha a los filósofos ilustrados el no haber tenido la capacidad para ir más allá de los límites de su propia doctrina y así poder pasar de lo que Hegel llama la *reflexión*, es decir, el primer destello de especulación, a lo que sería el pensamiento verdadero, la razón. Pienso que Hegel comprendió perfectamente el planteamiento ilustrado de que había que anteponer la crítica a cualquier forma de pensamiento, idea, doctrina filosófica, religiosa o política, para así, después de depurar nuestras ideas, poder llegar a una adecuada forma de pensar.

Como sabemos Hegel fue un gran conocedor del pensamiento ilustrado, pues en los tiempos del joven filósofo quedaba atrás la tradición metafísica de Leibniz para dar paso a pensadores como Ferguson y Garve quienes trataron el tema de las necesidades concretas de los hombres reales que se enfrentaban, sobre todo en Alemania, a los resabios de un sistema feudal, jerárquico y con una ideología estancada y abstracta. Estos pensadores tenían especial interés en cuestiones éticas y en el concepto de libertad. Este fue un punto importante de la Ilustración que impactó enérgicamente a Hegel, pues “... *el* hombre se declara de nuevo sujeto –en el sentido etimológico, como substrato”,²⁴ al igual que en el Renacimiento, pero difiere de éste en que aquí ya no se trata sólo del hombre a secas, sino de la “...problemática específica de los hombres actuales”.²⁵

Hegel reconoce el gran valor que la Ilustración tiene para el pensamiento moderno, pues es un paso de gigante en la historia de las ideas, además: “No sólo contra la Ilustración, también con ella vio Hegel desde sus años de colegio la fatalidad trágica de nuestra situación: los hombres profundamente divididos, la sociedad desgarrada hasta el punto de no poder coincidir ni en las opciones más fundamentales, la razón incapaz de hablar un lenguaje verdaderamente universal”.²⁶ Pero después Hegel ve con tristeza que los planteamientos ilustrados, que al principio fueron tan prometedores, se van quedando cada

²⁴ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.147

²⁵ *Op. cit.*, pp.147

²⁶ *Ibíd.*, pp.37

vez más cortos y que el espíritu de la Ilustración se estanca hasta que se enquistas y ya no es capaz de generar nuevos mecanismos para la comprensión de la realidad.

Podríamos decir, (sin pretender abusar de la figura naturalista) que la Ilustración, al igual que todo lo que nace: promete, se desarrolla, tiene un clímax y después un declive; la Ilustración a fin de cuentas no tuvo la fuerza suficiente para llevar a cabo sus elevados anhelos, llegó a un punto donde se vio a sí misma como el estadio superior del pensamiento y no fue capaz de aplicar la lucidez de su primera crítica contra sí misma. No sabemos si Hegel lo entendió así, lo que sí podemos asegurar es que gran parte de su crítica a la Ilustración se debe a que ésta se aparta de lo real para conjeturar redes de pensamiento abstracto y hueco que no logran *comprender*²⁷ el complejo conjunto de lo existente. De este modo, cuando Hegel juzga la Ilustración pasa a "...la crítica de los mismos críticos... Su actitud frente a ella es desde Tubinga duramente polémica. Pronto le acusará de tratar de destruir el pasado compartiendo aun inconscientemente sus presupuestos".²⁸

Decíamos que Hegel en un principio recibió gran influencia de algunos pensadores ilustrados, principalmente de Kant, Fichte, Jacobi, entre otros quizá menos relevantes para la historia de la filosofía, pero no por eso de menor importancia para la formación del aún joven filósofo, como ejemplo tenemos a Christian Garve, quien fuera "...una figura notable de la *Aufklärung* tardía y quizá el más importante de los 'filósofos populares'. La sombra de Kant condenó su memoria a la oscuridad y, sin embargo, él representó contra Kant precisamente aspectos que éste descuidó, como la valoración e interés por lo irracional y por la realidad empírica de la sociedad".²⁹ Bajo los influjos de este pensador el todavía joven Hegel escribió su ensayo *Sobre la religión*,³⁰ donde trata el problema de cómo se ha de incorporar la fantasía religiosa del pueblo a una nueva totalidad.

²⁷ Hegel opone el término comprensión a entendimiento, dejando para los ilustrados este último; así, el entendimiento es un estado del pensamiento inferior al de la comprensión que sí llega al concepto, a la penetración de la totalidad.

²⁸ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.149-150

²⁹ *Ibíd.*, pp.40

³⁰ Este ensayo fue escrito en el verano de 1787, un año antes de que Hegel ingresará al Conservatorio de Tubinga; no ha sido traducido al español, pues en los *Escritos de juventud* sólo se traducen algunos

Otra prueba de la proximidad del joven filósofo al pensamiento ilustrado fue su acercamiento a la problemática entre la religión y la razón o para decirlo en términos suyos entre *fe* y *saber*. Éste había sido un problema típicamente ilustrado (a decir verdad el que nos interesa en esta tesis). Ya varios filósofos ilustrados habían tratado ésta cuestión, pero ningún pensador hasta entonces lo había hecho como Hegel. La Ilustración se coloca en una posición que se pretende superior al punto de vista de la religión y por supuesto de la fe, las cuales son tratadas no sólo con bastante menosprecio, sino también como formas inválidas de pensamiento.

Hegel pone por primera vez la cuestión en términos dialécticos. El filósofo crítica el punto de vista religioso, pero también hace una dura crítica a lo que llamó *las filosofías de la reflexión*, que abarcarían todo el pensamiento ilustrado desde Hume y Locke hasta Kant y sus discípulos. Hegel ve claramente el dogmatismo y la unilateralidad religiosa, pero tampoco le convence cómo reaccionan los ilustrados ante esto, ya que se instalan en una posición que al plantear como superior el punto de vista del sujeto también se vuelve cerrada, cae en el subjetivismo y hasta puede llegar a planteamientos fanáticos y a descalificar sin bases ni argumentos al conjunto de las formas religiosas, no permitiendo de esta manera un análisis y una crítica del problema en su totalidad. Así por ejemplo, dentro de las diversas formas religiosas Hegel hace una clara distinción de la religión instituida como Iglesia y la religiosidad individual o de la comunidad, asunto que en la mayoría de los pensadores ilustrados es difuso, pues si bien en algunos de ellos, como Hume o Kant, sí encontramos esta diferenciación, otros simplemente no le dan importancia.

El otro punto de la crítica hegeliana es que en la Ilustración se presenta lo que él llama *la escisión*. Es pues, con la llamada *doctrina de los dos reinos*, "...uno de Dios y uno del mundo, con cuya ayuda Lutero trató de comprender el divorcio de los ámbitos de lo

documentos que Hegel realizó en la época de Berna y Frankfurt, dejando fuera los de Stuttgart y Tubinga. De este ensayo sólo tenemos noticia, además de pequeños párrafos traducidos, en el libro del estudioso hegeliano José María Ripalda, *La nación dividida*, pp.60-61.

político y de lo teológico”.³¹ Esta doctrina en realidad no es más que una justificación de tal escisión y de la alteración que produce, distorsión que da como resultado una “...alienación, cuya disolución real ya no es ni siquiera objeto del pensamiento”.³² Tal situación no cambia mucho en el pensamiento ilustrado, sólo que la escisión ya no se planteará más en términos político-teológicos, sino teológico-filosóficos y religioso-políticos.

En las filosofías modernas o de la subjetividad que se quedan sólo en el momento de la reflexión sin alcanzar el de la razón, el individuo escindido, tiene un sentimiento de *nostalgia*³³ porque no le es dado vivir la verdadera reconciliación. De esta forma Kant continúa manteniendo la escisión, la oposición entre dos mundos, si bien ya no entre el más allá y el más acá, sí entre lo que *es* y lo que *debe ser*. Hay que recordar que la razón para Kant sólo es la facultad de razonamiento, mientras que para Hegel es más que una facultad, es el acto capaz de llevar a cabo la síntesis dialéctica y, en este caso, la reconciliación entre fe y saber para superar la escisión que se presenta en el ámbito de la reflexión.

La religión en Kant no sólo tiene un carácter subjetivo sino también pragmático, así para el filósofo idealista “...la religión es el grado supremo de la moralidad”.³⁴ Hegel no crítica precisamente tal punto en Kant, su objeción a la religiosidad ilustrada se dirige más bien a que en ésta todavía quedan muchos restos de positividad, además de que en su escrito *Sobre la religión*,³⁵ también crítica la división kantiana que separa religión objetiva y religión subjetiva, la cual provoca una escisión entre la realidad y la idea, pues según Hegel, la religión subjetiva o privada puede significar no solamente eso, sino también la religión objetiva que se vive como moral personal, pero la religión objetiva que se interioriza es para el pensamiento hegeliano una forma falsa y errónea de religiosidad,

³¹ Krüger, Hans-Joachim, *Teología e Ilustración*, pp.21

³² *Op. cit.*, pp.21

³³ Tal sentimiento es característico de la religión moderna o del cristianismo reformado, según Hegel.

³⁴ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.181

³⁵ El ensayo se encuentra en el *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, edición de J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.

donde preexiste el desgarramiento, sólo que éste es todavía más peligroso porque parecería invisible.

Para Hegel reducir la verdad religiosa a mera "...interioridad significa condenarse a una religiosidad 'turbia', a una noche en que todos los gatos son pardos",³⁶ pues al no salvar la verdad objetiva de la religión, la conciencia se vuelve desgraciada porque es unilateral y no capta la verdad central del dogma cristiano: *la unidad de lo distinto*. Pero Hegel no impugna la propuesta ilustrada del retiro de la religiosidad hacia el individuo, sino la ocupación del sujeto individual por una religión institucionalizada. De hecho al principio Hegel está de acuerdo con los ilustrados en que la religión debe ser antes que nada una expresión interior, pero en cuanto profundiza más en la idea se va alejando de tal concepción hasta llegar a conclusiones contrarias a semejante planteamiento. Sin embargo, nunca deja de criticar la *perversión de lo interior en exterioridad* que vuelve lo absoluto una pura insignificancia. Para Hegel la *interiorización* de la religión debía lograr la aniquilación de la positividad religiosa, cosa que Kant nunca se propuso.

La Ilustración reclama un espacio para el interior del sujeto en lo religioso, pero convierte la interiorización de lo religioso en algo puramente subjetivo. En las filosofías que Hegel llama de la subjetividad (Fichte, Kant y Jacobi) se llega a la conclusión de que nada se puede saber ni conocer de lo absoluto y de esta forma lo único que nos queda es la fe, porque cuando el hombre se encuentra "...satisfecho en su reflexión, en su opinión, en su convicción, en su finitud, todo fundamento, firmeza y vínculo sustancial del mundo ha sido eliminado tácitamente –vaciado por dentro de la verdad objetiva".³⁷ Así para la Ilustración lo absoluto es "...como un vacío de la razón y de la inmóvil incognoscibilidad y de la fe que, en sí misma carente de razón, es denominada racional".³⁸ Para Hegel la razón pura kantiana "...es precisamente ese pensamiento vacío, y la realidad está igualmente opuesta a esa identidad vacía, y la no concordancia de ambas es lo que hace necesario el más allá de la fe".³⁹

³⁶ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.351

³⁷ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.93

³⁸ Hegel, *Fe y saber*, pp.59

³⁹ *Ibíd.*, pp.144

En lo que Hegel llama *la religión de la moralidad*, la religión producto de la Ilustración, la divinidad queda como “...puro más allá carente de poder”,⁴⁰ en cambio, el dios cristiano es un dios *activo, cognoscible e inmanente*. En esta religión lo absoluto ya se encuentra dotado de subjetividad, el problema es que tal subjetividad no sale fuera de sí y a pesar de que la acción ética que genera es real, ésta “...no consigue exteriorizar a la subjetividad absoluta en su universalidad. La acción moral queda así limitada a su particularidad. Por eso escribe Hegel que la religión moral se hunde... no ha superado la escisión, típicamente idealista, entre esencialidad y realidad”.⁴¹ Aquí surge de nuevo el problema de la trascendencia de la divinidad, pues Dios es puesto por los ilustrados en un más allá incognoscible, “...en un mundo extraño a nosotros, en cuyo campo no tenemos ninguna participación, en donde mediante nuestro quehacer no nos constituimos, sino que, todo lo más, podemos introducirnos por mendicación o milagrería”.⁴² De esta manera, en la religión de la pura subjetividad hay una ruptura entre el sujeto y su mundo, entre el individuo y su comunidad, para la que no parece haber salida.

Kant había intentado liberar la religión positiva de nociones tan perjudiciales como el milagro o la revelación, “...pero en la medida en que separó la ley moral... de la sensorialidad del hombre, repitió para la razón práctica la estructura dicotómica de la antropología teológica”.⁴³ El examen que Kant hacía de la razón práctica termina cuando se postulan los ideales prácticos de esta razón, cerrando el paso al análisis de los mismos.

Hegel explica que Kant prefiere la expresión moralidad, “...y en realidad los principios prácticos de su filosofía se limitan completamente a ese concepto y hacen imposible el punto de vista de la *eticidad*, a la que incluso atacan y aniquilan expresamente”.⁴⁴ La moralidad se refiere a la individualidad subjetiva y se queda en el ámbito de la inmediatez, mientras que la idea en su existencia universal *en y por sí misma* es la eticidad. Así la

⁴⁰ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.326

⁴¹ *Op. cit.*, pp.326

⁴² Cita de los *Escritos teológicos de juventud en Teología e Ilustración*, pp.66

⁴³ Krüger, Hans-Joachim, *Teología e Ilustración*, pp.109

⁴⁴ Hegel, *Filosofía del derecho*, Parágrafo 33, pp.67

libertad sólo puede existir dentro del ámbito de la eticidad. Nos dice Hegel que en Kant el entendimiento “...permanece en el mero *ser en sí* y de acuerdo con él llama a la libertad una ‘facultad’, lo cual es justo en la medida en que en esta concepción la libertad no pasa de ser una mera posibilidad”.⁴⁵ Según Hegel, esta *facultad* es sólo la *posibilidad* de ejecución de la libertad y no su realización efectiva. Aquí encontramos una de las desventajas del entendimiento kantiano frente a la concreción de la razón hegeliana.

Otro inconveniente del pensamiento kantiano se presenta en el tema de la *ley*. Para Kant la ley en general y la ley moral son posibles gracias a que existe una naturaleza abstracta del ser humano *a priori*;⁴⁶ pero para Hegel, el concepto de la naturaleza humana “...admite modificaciones infinitas”⁴⁷ y por tal motivo las acciones y los mandamientos de los hombres son producto de su propia naturaleza cambiante. De este modo se dice que, “...la ley debe imperar; pero ésta impera por medio de hombres, y éstos no son meras máquinas ejecutoras, sino que todo depende de su intelección y de su conciencia moral. –Pero es igualmente unilateral tomar la mentalidad como algo meramente aislado, porque ésta no deja a mano ninguna regla universal de juicio, como la ley”.⁴⁸ El origen de las leyes (incluso las religiosas) no es trascendente, éstas toman su esencia de las necesidades del hombre, pero esto no quiere decir que no existan principios atemporales que rebasen la pura subjetividad humana. Lo que Hegel rechaza es la abstracción de la ley y del deber kantiano porque si la ley se convierte sólo en puro *deber ser*, lo que tenemos es una contradicción sin mediación posible entre lo ideal y lo existente. “La moralidad concreta en Hegel surge a cada momento, de la estructura y del desarrollo de la sociedad en su conjunto”.⁴⁹

Otro elemento de esta ley trascendente es que no tiene efectos porque se le quiere sino porque se le teme. Pareciera que en un momento dado el concepto de razón acuñado por la

⁴⁵ *Ibíd.*, Parágrafo 10, pp.47-48

⁴⁶ Esta afirmación hecha con base en el texto de Hans-Joachim Krüger, *Teología e Ilustración*, hay que entenderla en función de la idea del yo como sustancia y de los postulados de la *Crítica de la razón pura* acerca de la libertad y del ser humano.

⁴⁷ Hegel, *La positividad de la religión cristiana*, (1800) en *Escritos de juventud*, pp.420

⁴⁸ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.343

⁴⁹ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp. 119

Ilustración coincide con los elementos de dominación que la propia Ilustración había criticado tiempo atrás en la teología y que el pensamiento ilustrado "...pensaba heredar la autoridad de una sociedad autoritaria en nombre de la libertad y la razón".⁵⁰ Tal como sucede en nuestros días en nombre de la democracia.

Un punto clave de la crítica hegeliana a la Ilustración, particularmente a Kant, es que mantiene la escisión "... entre el pensamiento y lo real, la libertad y la necesidad. Seguía siendo dualista".⁵¹ Hegel desapruueba la dualidad *razón-sentidos* que todavía persiste en la filosofía kantiana, ya que la razón "...no condena las tendencias naturales... las dirige y ennoblece".⁵² Esta identificación violenta entre lo no concreto y lo real era la gran acusación de la Ilustración al Feudalismo, sin embargo, el que ésta misma incurriera en tal falta indicaba que a los ilustrados mismos les pasó de largo el origen teológico de tal escisión. Estos pensadores vuelven a los antiguos parámetros de la racionalización teológica, que no conducen, según Hegel, "...a una ampliación de la razón en el ámbito de la religión, sino a una restauración de teoremas antirracionales con los medios de la Ilustración".⁵³ Parece como si la Ilustración no escapará de los elementos teológicos, sólo que en lugar del fanatismo por la divinidad, se apasiona por una razón trascendente, por lo finito como límite, por lo natural no mediado, etc.

Pero qué importa si el hombre ha expulsado a la divinidad de la casa propia, mientras siga sintiéndose como un extraño. Así, a la Ilustración le importó poco este destierro, no le interesó que el hombre concreto se convirtiera poco a poco sólo en sujeto de derecho, de conocimiento, moral, etc., en un ser racional abstracto. El extrañamiento ya no es teológico, ahora la razón es la gran culpable. La Ilustración forja un nuevo concepto de naturaleza humana donde el hombre continúa sin ser dueño de sí mismo. Frente a esta dualidad y los enfrentamientos que produce, Hegel dice que lo *ideal* no debe significar la conservación del concepto aislado, sino que ha de formularse un concepto donde se realice la síntesis de las diferentes determinaciones que en él se hacen presentes. De esta manera,

⁵⁰ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.102

⁵¹ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.182

⁵² *Ibíd.*, pp.38

⁵³ Krüger, Hans-Joachim, *Teología e Ilustración*, pp.59

se trata de llevar a cabo la *reconciliación* entre lo ideal y lo tangible, que es la base verdadera de la realidad.

La Ilustración cuando increpa a su enemigo, la fe, "...tiende a lo que hay de *común* y de *igual* en ambos extremos. El lado de la *singularidad* que se aísla en la conciencia universal",⁵⁴ por ello dicen los ilustrados que lo esencial en la fe "...es un trozo de papel o un pedazo de madera que tiene ojos y no ve, o también una masa de pan que, habiendo brotado de la tierra y habiendo sido elaborado por el hombre, es restituido a aquélla".⁵⁵ La fe acomete a la Ilustración y en respuesta ésta última tergiversa las bases de la fe convirtiéndola en algo que no es. En lo que representa y es para la fe lo absoluto, la Ilustración sólo percibe lo que ha visto en ella de *determinado*, puras cosas tangibles e inferiores como la piedra, la madera, el plástico, etc. De esta forma los ilustrados desdeñan al mismo tiempo que la forma, el contenido de la fe. "La Ilustración ilumina aquel mundo celestial con las representaciones del mundo sensible y pone de manifiesto... esta finitud de que la fe no puede renegar... Y así la fe es *un puro anhelo* y su verdad, *un más allá siempre vacío*".⁵⁶

La Ilustración sólo reconoce en la fe este momento de pura subjetividad negativa y no distingue con claridad en su crítica el pensamiento que examina del que ella aporta y aduce, así al no reconocer que lo que condena en la fe se presenta en ella misma, la Ilustración se vuelve "...la contraposición de ambos momentos, de los cuales solamente reconoce uno, que es siempre el contrapuesto a la fe, separando de él el otro, exactamente lo mismo que hace la fe".⁵⁷ Hegel reprocha a los ilustrados el haber caído en otra versión de la creencia religiosa, pues con su postulado de que, sobre lo absoluto nada se puede saber, abren campo para la irracionalidad y lo único que logran es caer en una nueva forma de fe. Hegel quiere romper con esto y se muestra como el *Viernes santo especulativo*, es decir, busca la mediación entre Ilustración y religión. Así, después de la verdadera⁵⁸

⁵⁴ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.320

⁵⁵ *Ibíd.*, pp.326

⁵⁶ *Ibíd.*, pp.337

⁵⁷ *Ibíd.*, pp.333

⁵⁸ Se trata de la superación de la fe-creencia, la fe que sólo es un recuerdo de la comunidad que se cierra en un culto o en la memoria del difunto. Esa fe especulativa, escindida de la acción.

muerte de esa fe se abre una reconciliación entre el saber y lo absoluto y sólo entonces se puede pensar lo religioso desde los parámetros de la filosofía.

En un primer período Hegel ve en el pensamiento ilustrado un punto de partida para el análisis de su realidad, pero después va más allá de éste hasta enjuiciar a la Ilustración misma porque no puede producir los dispositivos especulativos para abarcar una realidad tan compleja. El filósofo dialéctico revelará que: “El racionalismo... tiene ya sus irracionalidades, que el racionalismo no puede comprender”.⁵⁹ Pero recordemos que la crítica de la Ilustración sólo se conseguirá a partir de la Ilustración misma y que no “...se puede expurgar a la Ilustración de la teología ni a Hegel de la Ilustración”.⁶⁰ No se lograrán separar los contenidos ilustrados de la filosofía hegeliana de tajo; el cajón de la historia de las ideas se encuentra siempre revuelto, lo que no impide a Hegel en *Fe y saber*, considerar a la Ilustración que se estanca, como una abstracción inmóvil que debe salvarse de caer en un pensamiento vacío, para lo cual es necesario lo concreto y la *praxis*. Hegel ve a la Ilustración “...como proceso del *espíritu hacia su libertad*”.⁶¹ Libertad no sólo vista como mera abstracción, sino como expansión y emancipación.

Los ilustrados criticaron la afirmación religiosa pero dejando de lado la realidad externa e interna en que los hombres se encontraban inmersos, sus costumbres, hábitos, educación, etc. y cuando esto pasa sólo se puede ver una cara de la religión, su lado oscuro: sólo puede ser vista como engaño y superstición, como un objeto hecho a la medida para manipular a los ‘tontos’ y débiles. De esta forma la “...crítica de la religión se convierte en crítica de la Ilustración que le criticaba... La aplicación a la Ilustración misma del esquema crítico que ésta aplicaba al pasado es... un punto importante en el desarrollo de la dialéctica hegeliana”.⁶² Lo que Hegel opina es que desde cualquiera de los dos ángulos, ya sea el de la teología o el de la Ilustración, se impide *pensar* la religión, cosa que sólo la filosofía de la religión logrará.

⁵⁹ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.61

⁶⁰ *Ibíd.*, pp.277

⁶¹ *Ibíd.*, pp.148

⁶² *Ibíd.*, pp.174-175

I. EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN HEGEL

Para Hegel el concepto es comprensión de la realidad, de lo dado; es conciencia de la realidad que se vive como conciencia actuante. La conciencia puede tener "...la forma de sentimiento, representación, conocimiento, concepto, saber, o la forma que fuere...",¹ y esto se puede observar a lo largo del despliegue de su historia. La forma que la conciencia toma en la figura religiosa es la representación, por lo que el concepto de la religión para Hegel proviene de la representación,² ya que la religión, en un primer momento es la "...conciencia de Dios en general",³ donde lo divino sólo se puede intuir como representación. "Lo que Hegel llama aquí Dios es el ser en su totalidad concreta, la presencia de lo infinito y lo finito, de la Idea en lo real, la dialéctica por la cual el ser abstracto deviene la realidad total, única y concreta de la Idea".⁴

Lo primero en el concepto de la religión, según Hegel, es la universalidad indeterminada, es decir, el espíritu que no tiene aún distinción alguna; lo segundo, es la introducción de la diferenciación espiritual que se lleva a cabo en la conciencia. Así, a través del despliegue de la conciencia comienza la religión como tal. Es sólo cuando el espíritu existe para sí, que podemos representarnos la relación entre la conciencia y el contenido religioso, lo divino. Como ya decíamos,

¹ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, tomo 1, pp.89

² La representación es la conjunción de lo sensible e inmediato con lo universal, con el pensamiento. Así, "La *representación* es la forma mediante la que el espíritu se convierte en objeto de sí mismo, y es para sí; este elemento constituye la conciencia absoluta en cuanto religión", Hegel, *El concepto de religión*, pp.119. Es decir, que la representación es la forma como se presenta el objeto al espíritu, lo cual sólo puede ocurrir después de haber sido asimilado en la Idea; además, en el ámbito de la religión, la conciencia no puede ir más allá de la representación, ya que al pasar al ámbito de la filosofía el espíritu es igualmente consciente de sí pero no a través de la representación, sino del pensamiento.

³ *Op. cit.*, pp.89

⁴ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.314

la conciencia en la religión es primero representación y después concepto, es decir, primero se deben captar las diferentes determinaciones del objeto religioso para que luego estas diferencias dispersas se unan en un todo, de forma que se puedan confrontar y así revelar sus contradicciones para que posteriormente la conciencia pueda descubrir lo verdaderamente necesario de la representación, es decir, el concepto. Lo verdadero es el concepto y en el concepto de religión lo primero que aparece es el concepto *en sí*, después se presenta el concepto en sus determinaciones, es decir, las diversas religiones determinadas y luego, por último se da el concepto absoluto, que es el concepto de la religión manifiesta o absoluta.

Sin embargo, al considerar a la religión misma como objeto de conocimiento, nos encontramos con que el concepto de religión tiene dos aspectos, el objeto *en la* religión y la conciencia religiosa que se relaciona con él, porque si tratáramos sólo del objeto de la religión, la filosofía de la religión quedaría dividida, pues por una parte tendríamos la antigua metafísica o lo que antes se llamaba *theologia naturalis* y, por otra la moral. De esta forma estaría separado el aspecto subjetivo y el objetivo, de un lado quedaría la relación personal del hombre con la divinidad y del otro la relación de Dios con su comunidad religiosa, una relación material donde "...la totalidad de las autoconciencias se reconocen entre sí, en su relación entre ellas y en su relación con el mundo".⁵ Así, mientras la teología natural sólo se ocupaba de Dios y de sus propiedades, la filosofía de la religión en Hegel abarca también la relación del hombre con la divinidad, motivo por el cual la religión no es algo ajeno al despliegue del espíritu.

Para Hegel la figura de la religión tiene dos primeros instantes: el objeto en la religión, que es la divinidad y, la conciencia que se relaciona con él, es decir, el sujeto, el hombre, el individuo o la comunidad; este último momento incluye las diversas formas de relacionarse con el objeto como la intuición, el sentimiento, la representación o el saber. Si tratamos solamente al objeto, entonces estamos

⁵ Esta frase fue tomada de mis notas de clase con el Mtro. Palencia Gómez, J. I.

haciendo teología y si nos ocupamos sólo de los deberes para con la divinidad y con los demás hombres, de cómo puede afectar la conciencia de los hombres o de una comunidad el ejercicio de una religión, o nos ocupamos de la influencia a lo largo de la historia de una determinada religión o iglesia, entonces estamos haciendo sociología, antropología u otra disciplina en la que se estudia el tema religioso. En la filosofía de la religión el aspecto objetivo y el subjetivo no pueden quedar separados: el concepto de Dios es una idea que sólo puede tornarse concreta en la misma comunidad creyente.

La religión sería un aspecto del devenir de los diferentes momentos del espíritu en cuanto éste aparece, pero, la religión también se encuentra enfrentada al espíritu en cuanto representación de una realidad ulterior que se vive en el presente, (de un más allá que se vive en el más acá), una representación que se objetiva, es la figura en la que el espíritu se vive como acción respecto de la realidad en que se encuentra, pero una acción que es afirmación de un más allá, que sin embargo puede llegar a transformar la vida objetiva de los hombres; así por ejemplo tenemos el caso concreto de las cruzadas, donde hombres que luchaban por la fe y por un sepulcro (que debería estar vacío), cambiaron la historia y la economía de su tiempo, además de que ese hecho repercutió en muchos otros ámbitos, como el arte, la cultura, etc. Así, la verdadera religión existe sólo como autoconciencia, a ella le conciernen el saber sobre el objeto religioso y las formas de relacionarse con él; pero también forma parte del concepto de religión la existencia efectiva en que ésta se ejerce, pues las *circunstancias externas* son esenciales y no contingentes como se pudiera pensar, porque la religión es parte de la realidad cotidiana de muchos seres humanos. Si bien la religión es una manifestación del espíritu subjetivo,⁶ en cuanto que sabe de su objeto y se encuentra unido de esta manera a él, forma parte del espíritu absoluto que es el saber mismo.

⁶ El espíritu subjetivo es el primer ciclo que recorre el espíritu el "...de la conciencia individual. Su objeto es la toma de conciencia de las relaciones del espíritu con la naturaleza. Al término de su recorrido esta conciencia advierte que tiene un carácter social... El segundo ciclo, el espíritu objetivo, es el de esta conciencia universal". La síntesis de estos dos recorridos del espíritu y su tercer ciclo es el del espíritu absoluto, que pasa por tres momentos: el del arte, la religión y la filosofía. Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.252

La *representación* en la religión proporciona "...una imagen de la génesis dialéctica⁷ del mundo",⁸ así "...el sujeto libre y creador de la filosofía hegeliana no es el sujeto individual del idealismo subjetivo; en la perspectiva del idealismo objetivo, o del idealismo absoluto, es un sujeto universal, semejante al Dios creador de los cielos y la tierra...".⁹ El despliegue del espíritu a través del concepto, es semejante a la creación de este dios que sólo saliendo de sí mismo puede dar vida, enajenarse y recuperarse enriquecido. La unidad sustancial, (que en el caso de la religión es la divinidad) es *en sí* y se diferencia para ser *para otro*, retorna desde esta escisión para llegar a ser la unidad que es *para sí*. Pero la vía que recorre el espíritu no es tan sencilla como parece a simple vista, el camino que debe seguir el espíritu para afirmarse es largo y penoso como la pasión de Cristo, la tragedia de un héroe griego o quizá como la *vida* misma.

Para Hegel la religión será un contenido importante del desarrollo del espíritu y del cual la filosofía debe ocuparse, lo que no quiere decir que la filosofía deba definirse por ella, por el contrario, la filosofía le imprimirá su propio movimiento a este contenido. No existe nada superior al concepto y de éste brota toda manifestación del espíritu incluyendo la religión. El interés de la filosofía no será el éxtasis o sentimiento religioso, tampoco conseguir que los hombres se alejen de sus estrechos fines inmediatos sino sólo exponer el concepto del objeto religioso en cuanto tal. La religión es lo *especulativo*, el concepto de religión es abstracto al comienzo, empieza por la representación, pero luego, al encontrarse con la verdad sensible y con las formas concretas de la representación (la comunidad y el culto) en su singularidad e inmediatez, lo que antes era meramente abstracto va tomando una configuración real.

Lo verdadero es el pensamiento, lo concreto, lo real que se presenta de forma fragmentada y que es comprendido en una unidad, "...la unidad de tales

⁷ La dialéctica es el "...principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal". Hegel, *Filosofía del derecho*, Parágrafo 31, pp.63-64

⁸ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.323

⁹ *Op. cit.*, pp.323

determinaciones opuestas; esto es lo *especulativo*".¹⁰ La religión es especulativa, pero el objeto de tal especulación tiene la forma de la *representación*; la divinidad, la comunidad y el culto son la figura concreta de tal representación. Así como Hegel realiza la mediación entre sujeto-objeto, en su filosofía de la religión trata de conciliar la subjetividad y el momento de la objetividad. A lo que Hegel aspira es a la comprensión filosófica y especulativa de la religión. Si *fe* y *saber* se encuentran separados (como en la concepción ilustrada), lo anterior no se puede llevar a cabo. Unir esta fisura es el trabajo de la filosofía de la religión según Hegel, si no, a la religión le correspondería sólo el ámbito escurridizo del sentimiento y quedaría fuera de todo pensamiento. El "...concepto sin objetividad alguna es un vacío representar y opinar".¹¹

La religión no puede pretender ser una verdad petrificada que degenera en dogma, tampoco puede ser una *subjetividad vacía de contenido* que renuncia al conocimiento de alguna verdad, porque es entonces cuando nos encontramos en el terreno de lo indefinido que puede conducirnos a la intolerancia. "La *razón* es la única base sobre la que la religión puede encontrarse en su elemento".¹² Así, a diferencia de la reflexión que toma de forma aislada los momentos de la religión y mantiene las oposiciones entre estos, en el *concepto* sí se da una conexión y una unidad absoluta. Estamos en el campo de lo universal.

I.1. El concepto de religión antes de la divinidad encarnada

El vínculo entre filosofía y religión se encuentra regulado por la relación entre sus diferentes formas de conocer, el *concepto* y la *representación*. La sustancia o sujeto del universo¹³ es conocimiento *absoluto*¹⁴ gracias a que queda

¹⁰ Hegel, *El concepto de religión*, pp.197

¹¹ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.10

¹² Hegel, *El concepto de religión*, pp.193

¹³ Por mencionar el término de sustancia, (que para Hegel es la sustancia viva, "...el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma". Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.15-16) se acusó a Hegel de panteísta, imputación que como vemos él rechaza de forma radical.

superada la diferenciación entre sujeto y objeto, siendo así como se llega al espíritu absoluto. Pero en la religión el espíritu no es aún conocimiento pleno, no se *sabe a sí mismo* tal y como es y no es por tanto, espíritu absoluto, ya que carece del movimiento dialéctico entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, movimiento que en último término nos va a elevar a una unidad indiferenciada de ambos.

Al ser la religión un contenido racional de la conciencia, es elevada al rango de concepto, pero en cuanto que toda religión es determinada no puede alcanzar más que el grado de *representación*. La religión como *concepto*, como estructura real y dinámica que enlaza al ser y al pensar, es ya entendimiento, pero en cuanto ese pensamiento se materializa en la religión concreta se vuelve una pura representación. La unidad entre la representación y el concepto sólo se puede alcanzar, para Hegel, en la filosofía. Por eso la religión, en la que no se lleva a cabo esta síntesis, siempre estará subordinada a la filosofía. Por tal motivo, se hace necesaria una filosofía de la religión, que llegue a confrontar la *reflexión creyente* y la *reflexión mundana*, ya que la religión por sí sola jamás alcanzará a develar su propio misterio.

El *concepto de religión* aparece a partir de la primera *representación*, donde la diferenciación entre lo divino y la conciencia todavía no se ha presentado, aquí tenemos la mera "...relación afirmativa con lo universal, con lo que es verdadero, es la actitud hacia lo recto, la actitud hacia la eticidad, la actitud hacia la verdad, lo verdadero en general",¹⁵ pero aún como mera posibilidad. Así para Hegel, el concepto de religión en general, es decir, el anterior al concepto de la divinidad encarnada, al de la religión absoluta es, "...tan sólo lo universal... es la *relación del sujeto, de la conciencia subjetiva con Dios, que es espíritu*".¹⁶ Una vez que se

¹⁴ Lo *absoluto* para Hegel es "...esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo". Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.16

¹⁵ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.206

¹⁶ Hegel, *El concepto de religión*, pp.119

da la diferencia entre lo divino y la conciencia, a lo largo del recorrido del espíritu se presentarán varias figuras religiosas, por ello es importante tomar en cuenta la necesidad de analizar los diversos contenidos que pueden tener estas diferentes configuraciones antes de llegar a su representación más acabada, el cristianismo.

I.2. El concepto de religión en el cristianismo

Para Hegel el concepto especulativo¹⁷ es el único ámbito en el que la religión se encuentra 'como en casa', porque el lugar de la religión es lo que se denomina *lo racional*, la reflexión, la especulación; pero esto no quiere decir que la religión se tenga que afirmar como *pura abstracción*, ya que, como hemos visto, lo real es parte de lo religioso. Por tal motivo, la conciencia religiosa se tiene que relacionar también con otros contenidos, como el de lo verdadero, la actitud recta, la moral, la ética, etc. que para Hegel se presentan no sólo como puros conceptos sino también como realidades concretas.

Hegel dice que lo más cercano a la tesis, antítesis y síntesis del concepto de la religión es la *religión absoluta*,¹⁸ porque capta la profundidad de la unidad con la divinidad. Sin embargo, en un primer momento Hegel critica¹⁹ incluso la religión

¹⁷ El concepto especulativo es para Hegel "...la *negatividad infinita*... es decir, la superación de todas las oposiciones, de forma que él es su posición y su superación y, por consiguiente, es para sí mismo todo contenido y toda determinabilidad, que, por tanto, no le llega de alguna parte del exterior". Hegel, *El concepto de religión*, pp.193

¹⁸ Es decir, el cristianismo.

¹⁹ Estas críticas las vierte sobretodo en sus *Escritos de juventud*, los cuales utilizaremos más adelante para analizar el fenómeno de la positividad de la religión.

revelada, cuando el cristianismo pone a Dios de un lado y al mundo de otro. Además señala que el cristianismo como manifestación determinada, concreta y terrenal del *concepto* de religión realiza alianzas con el poder 'detrás del trono' y al hacerlo tiende a tergiversar su ideario. Por último, mientras que el cristianismo sea la realización del *reino de Dios en la tierra*, sólo puede servir como conductor moral de un pueblo, pero jamás podrá ser un criterio último de verdad.

Si "...la religión es la verdad tal como es para los hombres",²⁰ entonces a lo más que puede aspirar es a realizar un papel moral. Pero como decíamos, para Hegel, lo religioso, como manifestación del espíritu de la humanidad, es una amalgama de lo subjetivo y lo objetivo. Por eso muchos pensadores que consideran la religión como un fenómeno independiente de lo histórico, económico, ético y del derecho han criticado a Hegel.²¹

La religión en cuanto se manifiesta en la historia también es positividad; pero como *concepto* "...niega los ritos y las prédicas morales, no por sí mismos sino en cuanto vacíos de contenido propio",²² rituales que llegan a carecer de sentido, que se pueden disolver y de los cuales queda sólo el cascarón, la mera apariencia o la sombra, que pueden en un momento dado servir a un determinado grupo sobresaliente para alcanzar o conservar el poder, convirtiéndose así tan sólo en un instrumento de dominación.

El *concepto* de religión en Hegel parte de la *representación*, pero ésta sólo se puede *comprender*, sólo puede alcanzar el verdadero concepto cuando se realiza su *contenido*. Y en la realización de tal contenido observamos cómo estos niveles de representación se van superando hasta alcanzar el absoluto, que en el ámbito religioso sería la religión absoluta, la religión que se *manifiesta* en toda su plenitud, en cuanto se hace presente como *el saber religioso que se sabe a sí mismo*.

²⁰ Fraijo, M., *Filosofía de la religión*, pp.230

²¹ Como por ejemplo, Schleiermacher.

²² Nota sacada de apuntes de clases con el Mtro. Palencia Gómez. J. I.

En este trabajo de tesis se plantea que el concepto de religión sólo encuentra su verdad no en un mero pensamiento petrificado, sino en la práctica, pero no en una práctica inconsciente, sino en una *praxis* que se reflexiona, que realmente se vive a sí misma como transformadora, si bien no de una realidad tangible,²³ sí de una realidad moral y ética de los seres humanos que ven en la religión una forma de realización.

I.3. La comprensión hegeliana de la crítica ilustrada

Se puede decir que la actitud de Hegel con respecto a la ilustración es ambivalente. Por un lado, Hegel reconoce en la ilustración una nueva forma de pensar, pero también les reprocha a los filósofos ilustrados el no haber tenido la capacidad para ir más allá de los límites de su propia doctrina y así poder pasar de lo que Hegel llama la *reflexión*, es decir, el primer destello de especulación, a lo que sería el pensamiento verdadero, la razón. Pienso que Hegel comprendió perfectamente el planteamiento ilustrado de que había que anteponer la crítica a cualquier forma de pensamiento, idea, doctrina filosófica, religiosa o política, para así, después de depurar nuestras ideas, poder llegar a una adecuada forma de pensar.

²³ Lo cual pienso que también se puede porque si como se ha mencionado la religión es más que un fenómeno puramente subjetivo que también se manifiesta en la historia entonces incide (para bien o para mal) en la vida real de los hombres.

Como sabemos Hegel fue un gran conocedor del pensamiento ilustrado, pues en los tiempos del joven filósofo quedaba atrás la tradición metafísica de Leibniz para dar paso a pensadores como Ferguson y Garve quienes trataron el tema de las necesidades concretas de los hombres reales que se enfrentaban, sobre todo en Alemania, a los resabios de un sistema feudal, jerárquico y con una ideología estancada y abstracta. Estos pensadores tenían especial interés en cuestiones éticas y en el concepto de libertad. Este fue un punto importante de la Ilustración que impactó enérgicamente a Hegel, pues "... el hombre se declara de nuevo sujeto –en el sentido etimológico, como substrato",²⁴ al igual que en el Renacimiento, pero difiere de éste en que aquí ya no se trata sólo del hombre a secas, sino de la "...problemática específica de los hombres actuales".²⁵

Hegel reconoce el gran valor que la Ilustración tiene para el pensamiento moderno, pues es un paso de gigante en la historia de las ideas, además: "No sólo contra la Ilustración, también con ella vio Hegel desde sus años de colegio la fatalidad trágica de nuestra situación: los hombres profundamente divididos, la sociedad desgarrada hasta el punto de no poder coincidir ni en las opciones más fundamentales, la razón incapaz de hablar un lenguaje verdaderamente universal".²⁶ Pero después Hegel ve con tristeza que los planteamientos ilustrados, que al principio fueron tan prometedores, se van quedando cada vez más cortos y que el espíritu de la Ilustración se estanca hasta que se enquistas y ya no es capaz de generar nuevos mecanismos para la comprensión de la realidad.

Podríamos decir, (sin pretender abusar de la figura naturalista) que la Ilustración, al igual que todo lo que nace: promete, se desarrolla, tiene un clímax y después un declive; la Ilustración a fin de cuentas no tuvo la fuerza suficiente para llevar a cabo sus elevados anhelos, llegó a un punto donde se vio a sí misma como el estadio superior del pensamiento y no fue capaz de aplicar la lucidez de su primera crítica contra sí misma. No sabemos si Hegel lo entendió así, lo que sí

²⁴ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.147

²⁵ *Op. cit.*, pp.147

²⁶ *Ibíd.*, pp.37

podemos asegurar es que gran parte de su crítica a la Ilustración se debe a que ésta se aparta de lo real para conjeturar redes de pensamiento abstracto y hueco que no logran *comprender*²⁷ el complejo conjunto de lo existente. De este modo, cuando Hegel juzga la Ilustración pasa a "...la crítica de los mismos críticos... Su actitud frente a ella es desde Tubinga duramente polémica. Pronto le acusará de tratar de destruir el pasado compartiendo aun inconscientemente sus presupuestos".²⁸

Decíamos que Hegel en un principio recibió gran influencia de algunos pensadores ilustrados, principalmente de Kant, Fichte, Jacobi, entre otros quizá menos relevantes para la historia de la filosofía, pero no por eso de menor importancia para la formación del aún joven filósofo, como ejemplo tenemos a Christian Garve, quien fuera "...una figura notable de la *Aufklärung* tardía y quizá el más importante de los 'filósofos populares'. La sombra de Kant condenó su memoria a la oscuridad y, sin embargo, él representó contra Kant precisamente aspectos que éste descuidó, como la valoración e interés por lo irracional y por la realidad empírica de la sociedad".²⁹ Bajo los influjos de este pensador el todavía joven Hegel escribió su ensayo *Sobre la religión*,³⁰ donde trata el problema de cómo se ha de incorporar la fantasía religiosa del pueblo a una nueva totalidad.

Otra prueba de la proximidad del joven filósofo al pensamiento ilustrado fue su acercamiento a la problemática entre la religión y la razón o para decirlo en términos suyos entre *fe* y *saber*. Éste había sido un problema típicamente ilustrado (a decir verdad el que nos interesa en esta tesis). Ya varios filósofos ilustrados

²⁷ Hegel opone el término comprensión a entendimiento, dejando para los ilustrados este último; así, el entendimiento es un estado del pensamiento inferior al de la comprensión que sí llega al concepto, a la penetración de la totalidad.

²⁸ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.149-150

²⁹ *Ibíd.*, pp.40

³⁰ Este ensayo fue escrito en el verano de 1787, un año antes de que Hegel ingresará al Conservatorio de Tubinga; no ha sido traducido al español, pues en los *Escritos de juventud* sólo se traducen algunos documentos que Hegel realizó en la época de Berna y Frankfurt, dejando fuera los de Stuttgart y Tubinga. De este ensayo sólo tenemos noticia, además de pequeños párrafos traducidos, en el libro del estudioso hegeliano José María Ripalda, *La nación dividida*, pp.60-61.

habían tratado ésta cuestión, pero ningún pensador hasta entonces lo había hecho como Hegel. La Ilustración se coloca en una posición que se pretende superior al punto de vista de la religión y por supuesto de la fe, las cuales son tratadas no sólo con bastante menosprecio, sino también como formas inválidas de pensamiento.

Hegel pone por primera vez la cuestión en términos dialécticos. El filósofo crítica el punto de vista religioso, pero también hace una dura crítica a lo que llamó *las filosofías de la reflexión*, que abarcarían todo el pensamiento ilustrado desde Hume y Locke hasta Kant y sus discípulos. Hegel ve claramente el dogmatismo y la unilateralidad religiosa, pero tampoco le convence cómo reaccionan los ilustrados ante esto, ya que se instalan en una posición que al plantear como superior el punto de vista del sujeto también se vuelve cerrada, cae en el subjetivismo y hasta puede llegar a planteamientos fanáticos y a descalificar sin bases ni argumentos al conjunto de las formas religiosas, no permitiendo de esta manera un análisis y una crítica del problema en su totalidad. Así por ejemplo, dentro de las diversas formas religiosas Hegel hace una clara distinción de la religión instituida como Iglesia y la religiosidad individual o de la comunidad, asunto que en la mayoría de los pensadores ilustrados es difuso, pues si bien en algunos de ellos, como Hume o Kant, sí encontramos esta diferenciación, otros simplemente no le dan importancia.

El otro punto de la crítica hegeliana es que en la Ilustración se presenta lo que él llama *la escisión*. Es pues, con la llamada *doctrina de los dos reinos*, "...uno de Dios y uno del mundo, con cuya ayuda Lutero trató de comprender el divorcio de los ámbitos de lo político y de lo teológico".³¹ Esta doctrina en realidad no es más que una justificación de tal escisión y de la alteración que produce, distorsión que da como resultado una "...alienación, cuya disolución real ya no es ni siquiera objeto del pensamiento".³² Tal situación no cambia mucho en el pensamiento

³¹ Krüger, Hans-Joachim, *Teología e Ilustración*, pp.21

³² *Op. cit.*, pp.21

ilustrado, sólo que la escisión ya no se planteará más en términos político-teológicos, sino teológico-filosóficos y religioso-políticos.

En las filosofías modernas o de la subjetividad que se quedan sólo en el momento de la reflexión sin alcanzar el de la razón, el individuo escindido, tiene un sentimiento de *nostalgia*³³ porque no le es dado vivir la verdadera reconciliación. De esta forma Kant continúa manteniendo la escisión, la oposición entre dos mundos, si bien ya no entre el más allá y el más acá, sí entre lo que es y lo que *debe ser*. Hay que recordar que la razón para Kant sólo es la facultad de razonamiento, mientras que para Hegel es más que una facultad, es el acto capaz de llevar a cabo la síntesis dialéctica y, en este caso, la reconciliación entre fe y saber para superar la escisión que se presenta en el ámbito de la reflexión.

La religión en Kant no sólo tiene un carácter subjetivo sino también pragmático, así para el filósofo idealista "...la religión es el grado supremo de la moralidad".³⁴ Hegel no crítica precisamente tal punto en Kant, su objeción a la religiosidad ilustrada se dirige más bien a que en ésta todavía quedan muchos restos de positividad, además de que en su escrito *Sobre la religión*,³⁵ también crítica la división kantiana que separa religión objetiva y religión subjetiva, la cual provoca una escisión entre la realidad y la idea, pues según Hegel, la religión subjetiva o privada puede significar no solamente eso, sino también la religión objetiva que se vive como moral personal, pero la religión objetiva que se interioriza es para el pensamiento hegeliano una forma falsa y errónea de religiosidad, donde preexiste el desgarramiento, sólo que éste es todavía más peligroso porque parecería invisible.

Para Hegel reducir la verdad religiosa a mera "...interioridad significa condenarse a una religiosidad 'turbia', a una noche en que todos los gatos son pardos",³⁶ pues

³³ Tal sentimiento es característico de la religión moderna o del cristianismo reformado, según Hegel.

³⁴ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.181

³⁵ El ensayo se encuentra en el *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, edición de J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.

³⁶ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.351

al no salvar la verdad objetiva de la religión, la conciencia se vuelve desgraciada porque es unilateral y no capta la verdad central del dogma cristiano: *la unidad de lo distinto*. Pero Hegel no impugna la propuesta ilustrada del retiro de la religiosidad hacia el individuo, sino la ocupación del sujeto individual por una religión institucionalizada. De hecho al principio Hegel está de acuerdo con los ilustrados en que la religión debe ser antes que nada una expresión interior, pero en cuanto profundiza más en la idea se va alejando de tal concepción hasta llegar a conclusiones contrarias a semejante planteamiento. Sin embargo, nunca deja de criticar la *perversión de lo interior en exterioridad* que vuelve lo absoluto una pura insignificancia. Para Hegel la *interiorización* de la religión debía lograr la aniquilación de la positividad religiosa, cosa que Kant nunca se propuso.

La Ilustración reclama un espacio para el interior del sujeto en lo religioso, pero convierte la interiorización de lo religioso en algo puramente subjetivo. En las filosofías que Hegel llama de la subjetividad (Fichte, Kant y Jacobi) se llega a la conclusión de que nada se puede saber ni conocer de lo absoluto y de esta forma lo único que nos queda es la fe, porque cuando el hombre se encuentra "...satisfecho en su reflexión, en su opinión, en su convicción, en su finitud, todo fundamento, firmeza y vínculo sustancial del mundo ha sido eliminado tácitamente –vaciado por dentro de la verdad objetiva".³⁷ Así para la Ilustración lo absoluto es "...como un vacío de la razón y de la inmóvil incognoscibilidad y de la fe que, en sí misma carente de razón, es denominada racional".³⁸ Para Hegel la razón pura kantiana "...es precisamente ese pensamiento vacío, y la realidad está igualmente opuesta a esa identidad vacía, y la no concordancia de ambas es lo que hace necesario el más allá de la fe".³⁹

En lo que Hegel llama *la religión de la moralidad*, la religión producto de la Ilustración, la divinidad queda como "...puro más allá carente de poder",⁴⁰ en

³⁷ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.93

³⁸ Hegel, *Fe y saber*, pp.59

³⁹ *Ibid.*, pp.144

⁴⁰ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.326

cambio, el dios cristiano es un dios *activo, cognoscible e immanente*. En esta religión lo absoluto ya se encuentra dotado de subjetividad, el problema es que tal subjetividad no sale fuera de sí y a pesar de que la acción ética que genera es real, ésta “...no consigue exteriorizar a la subjetividad absoluta en su universalidad. La acción moral queda así limitada a su particularidad. Por eso escribe Hegel que la religión moral se hunde... no ha superado la escisión, típicamente idealista, entre esencialidad y realidad”.⁴¹ Aquí surge de nuevo el problema de la trascendencia de la divinidad, pues Dios es puesto por los ilustrados en un más allá incognoscible, “...en un mundo extraño a nosotros, en cuyo campo no tenemos ninguna participación, en donde mediante nuestro quehacer no nos constituimos, sino que, todo lo más, podemos introducirnos por mendicación o milagrería”.⁴² De esta manera, en la religión de la pura subjetividad hay una ruptura entre el sujeto y su mundo, entre el individuo y su comunidad, para la que no parece haber salida.

Kant había intentado liberar la religión positiva de nociones tan perjudiciales como el milagro o la revelación, “...pero en la medida en que separó la ley moral... de la sensorialidad del hombre, repitió para la razón práctica la estructura dicotómica de la antropología teológica”.⁴³ El examen que Kant hacía de la razón práctica termina cuando se postulan los ideales prácticos de esta razón, cerrando el paso al análisis de los mismos.

Hegel explica que Kant prefiere la expresión moralidad, “...y en realidad los principios prácticos de su filosofía se limitan completamente a ese concepto y hacen imposible el punto de vista de la *eticidad*, a la que incluso atacan y aniquilan expresamente”.⁴⁴ La moralidad se refiere a la individualidad subjetiva y se queda en el ámbito de la inmediatez, mientras que la idea en su existencia universal *en y*

⁴¹ *Op. cit.*, pp.326

⁴² Cita de los *Escritos teológicos de juventud en Teología e Ilustración*, pp.66

⁴³ Krüger, Hans-Joachim, *Teología e Ilustración*, pp.109

⁴⁴ Hegel, *Filosofía del derecho*, Parágrafo 33, pp.67

por sí misma es la eticidad. Así la libertad sólo puede existir dentro del ámbito de la eticidad. Nos dice Hegel que en Kant el entendimiento "...permanece en el mero ser en sí y de acuerdo con él llama a la libertad una 'facultad', lo cual es justo en la medida en que en esta concepción la libertad no pasa de ser una mera posibilidad".⁴⁵ Según Hegel, esta *facultad* es sólo la *posibilidad* de ejecución de la libertad y no su realización efectiva. Aquí encontramos una de las desventajas del entendimiento kantiano frente a la concreción de la razón hegeliana.

Otro inconveniente del pensamiento kantiano se presenta en el tema de la *ley*. Para Kant la ley en general y la ley moral son posibles gracias a que existe una naturaleza abstracta del ser humano *a priori*;⁴⁶ pero para Hegel, el concepto de la naturaleza humana "...admite modificaciones infinitas"⁴⁷ y por tal motivo las acciones y los mandamientos de los hombres son producto de su propia naturaleza cambiante. De este modo se dice que, "...la ley debe imperar; pero ésta impera por medio de hombres, y éstos no son meras máquinas ejecutoras, sino que todo depende de su intelección y de su conciencia moral. –Pero es igualmente unilateral tomar la mentalidad como algo meramente aislado, porque ésta no deja a mano ninguna regla universal de juicio, como la ley".⁴⁸ El origen de las leyes (incluso las religiosas) no es trascendente, éstas toman su esencia de las necesidades del hombre, pero esto no quiere decir que no existan principios atemporales que rebasen la pura subjetividad humana. Lo que Hegel rechaza es la abstracción de la ley y del deber kantiano porque si la ley se convierte sólo en puro *deber ser*, lo que tenemos es una contradicción sin mediación posible entre lo ideal y lo existente. "La moralidad concreta en Hegel surge a cada momento, de la estructura y del desarrollo de la sociedad en su conjunto".⁴⁹

⁴⁵ *Ibíd.*, Parágrafo 10, pp.47-48

⁴⁶ Esta afirmación hecha con base en el texto de Hans-Joachim Krüger, *Teología e Ilustración*, hay que entenderla en función de la idea del yo como sustancia y de los postulados de la *Crítica de la razón pura* acerca de la libertad y del ser humano.

⁴⁷ Hegel, *La positividad de la religión cristiana*, (1800) en *Escritos de juventud*, pp.420

⁴⁸ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.343

⁴⁹ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp. 119

Otro elemento de esta ley trascendente es que no tiene efectos porque se le quiere sino porque se le teme. Pareciera que en un momento dado el concepto de razón acuñado por la Ilustración coincide con los elementos de dominación que la propia Ilustración había criticado tiempo atrás en la teología y que el pensamiento ilustrado "...pensaba heredar la autoridad de una sociedad autoritaria en nombre de la libertad y la razón".⁵⁰ Tal como sucede en nuestros días en nombre de la democracia.

Un punto clave de la crítica hegeliana a la Ilustración, particularmente a Kant, es que mantiene la escisión "... entre el pensamiento y lo real, la libertad y la necesidad. Seguía siendo dualista".⁵¹ Hegel desaprueba la dualidad *razón-sentidos* que todavía persiste en la filosofía kantiana, ya que la razón "...no condena las tendencias naturales... las dirige y ennoblece".⁵² Esta identificación violenta entre lo no concreto y lo real era la gran acusación de la Ilustración al Feudalismo, sin embargo, el que ésta misma incurriera en tal falta indicaba que a los ilustrados mismos les pasó de largo el origen teológico de tal escisión. Estos pensadores vuelven a los antiguos parámetros de la racionalización teológica, que no conducen, según Hegel, "...a una ampliación de la razón en el ámbito de la religión, sino a una restauración de teoremas antirracionales con los medios de la Ilustración".⁵³ Parece como si la Ilustración no escapará de los elementos teológicos, sólo que en lugar del fanatismo por la divinidad, se apasiona por una razón trascendente, por lo finito como límite, por lo natural no mediado, etc.

Pero qué importa si el hombre ha expulsado a la divinidad de la casa propia, mientras siga sintiéndose como un extraño. Así, a la Ilustración le importó poco este destierro, no le interesó que el hombre concreto se convirtiera poco a poco sólo en sujeto de derecho, de conocimiento, moral, etc., en un ser racional abstracto. El extrañamiento ya no es teológico, ahora la razón es la gran culpable.

⁵⁰ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.102

⁵¹ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.182

⁵² *Ibíd.*, pp.38

⁵³ Krüger, Hans-Joachim, *Teología e Ilustración*, pp.59

La Ilustración forja un nuevo concepto de naturaleza humana donde el hombre continúa sin ser dueño de sí mismo. Frente a esta dualidad y los enfrentamientos que produce, Hegel dice que lo *ideal* no debe significar la conservación del concepto aislado, sino que ha de formularse un concepto donde se realice la síntesis de las diferentes determinaciones que en él se hacen presentes. De esta manera, se trata de llevar a cabo la *reconciliación* entre lo ideal y lo tangible, que es la base verdadera de la realidad.

La Ilustración cuando increpa a su enemigo, la fe, "...tiende a lo que hay de *común* y de *igual* en ambos extremos. El lado de la *singularidad* que se aísla en la conciencia universal",⁵⁴ por ello dicen los ilustrados que lo esencial en la fe "...es un trozo de papel o un pedazo de madera que tiene ojos y no ve, o también una masa de pan que, habiendo brotado de la tierra y habiendo sido elaborado por el hombre, es restituido a aquélla".⁵⁵ La fe acomete a la Ilustración y en respuesta ésta última tergiversa las bases de la fe convirtiéndola en algo que no es. En lo que representa y es para la fe lo absoluto, la Ilustración sólo percibe lo que ha visto en ella de *determinado*, puras cosas tangibles e inferiores como la piedra, la madera, el plástico, etc. De esta forma los ilustrados desdeñan al mismo tiempo que la forma, el contenido de la fe. "La Ilustración ilumina aquel mundo celestial con las representaciones del mundo sensible y pone de manifiesto... esta finitud de que la fe no puede renegar... Y así la fe es *un puro anhelo* y su verdad, *un más allá siempre vacío*".⁵⁶

La Ilustración sólo reconoce en la fe este momento de pura subjetividad negativa y no distingue con claridad en su crítica el pensamiento que examina del que ella aporta y aduce, así al no reconocer que lo que condena en la fe se presenta en ella misma, la Ilustración se vuelve "...la contraposición de ambos momentos, de los cuales solamente reconoce uno, que es siempre el contrapuesto a la fe,

⁵⁴ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.320

⁵⁵ *Ibíd.*, pp.326

⁵⁶ *Ibíd.*, pp.337

separando de él el otro, exactamente lo mismo que hace la fe”.⁵⁷ Hegel reprocha a los ilustrados el haber caído en otra versión de la creencia religiosa, pues con su postulado de que, sobre lo absoluto nada se puede saber, abren campo para la irracionalidad y lo único que logran es caer en una nueva forma de fe. Hegel quiere romper con esto y se muestra como el *Viernes santo especulativo*, es decir, busca la mediación entre Ilustración y religión. Así, después de la verdadera⁵⁸ muerte de esa fe se abre una reconciliación entre el saber y lo absoluto y sólo entonces se puede pensar lo religioso desde los parámetros de la filosofía.

En un primer período Hegel ve en el pensamiento ilustrado un punto de partida para el análisis de su realidad, pero después va más allá de éste hasta enjuiciar a la Ilustración misma porque no puede producir los dispositivos especulativos para abarcar una realidad tan compleja. El filósofo dialéctico revelará que: “El racionalismo... tiene ya sus irracionalidades, que el racionalismo no puede comprender”.⁵⁹ Pero recordemos que la crítica de la Ilustración sólo se conseguirá a partir de la Ilustración misma y que no “...se puede expurgar a la Ilustración de la teología ni a Hegel de la Ilustración”.⁶⁰ No se lograrán separar los contenidos ilustrados de la filosofía hegeliana de tajo; el cajón de la historia de las ideas se encuentra siempre revuelto, lo que no impide a Hegel en *Fe y saber*, considerar a la Ilustración que se estanca, como una abstracción inmóvil que debe salvarse de caer en un pensamiento vacío, para lo cual es necesario lo concreto y la *praxis*. Hegel ve a la Ilustración “...como proceso del *espíritu hacia su libertad*”.⁶¹ Libertad no sólo vista como mera abstracción, sino como expansión y emancipación.

Los ilustrados criticaron la afirmación religiosa pero dejando de lado la realidad externa e interna en que los hombres se encontraban inmersos, sus costumbres, hábitos, educación, etc. y cuando esto pasa sólo se puede ver una cara de la

⁵⁷ *Ibíd.*, pp.333

⁵⁸ Se trata de la superación de la fe-creencia, la fe que sólo es un recuerdo de la comunidad que se cierra en un culto o en la memoria del difunto. Esa fe especulativa, escindida de la acción.

⁵⁹ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.61

⁶⁰ *Ibíd.*, pp.277

⁶¹ *Ibíd.*, pp.148

religión, su lado oscuro: sólo puede ser vista como engaño y superstición, como un objeto hecho a la medida para manipular a los 'tontos' y débiles. De esta forma la "...crítica de la religión se convierte en crítica de la Ilustración que le criticaba... La aplicación a la Ilustración misma del esquema crítico que ésta aplicaba al pasado es... un punto importante en el desarrollo de la dialéctica hegeliana".⁶² Lo que Hegel opina es que desde cualquiera de los dos ángulos, ya sea el de la teología o el de la Ilustración, se impide *pensar* la religión, cosa que sólo la filosofía de la religión logrará.

⁶² *Ibíd.*, pp.174-175

II. LA RELIGIÓN EN EL DESARROLLO DEL ESPÍRITU EN LA HISTORIA

La religión se encuentra dada desde la formación del espíritu y según Hegel, al igual que éste, pasa por diversas configuraciones. El espíritu se va desplegando a través de todas estas figuras hasta llegar a la religión *revelada*, es decir, el cristianismo, que para Hegel es la religión cumbre en el desenvolvimiento del espíritu porque supone "...una nueva comprensión de la relación de lo finito con lo infinito en el hombre",¹ donde por fin se alcanza la unidad de lo divino y lo humano.

El desarrollo de la religiosidad es la determinación objetiva y detallada del concepto, es decir, reconocer la necesidad de cada uno de sus momentos en la posterior comprensión de la marcha del espíritu a través de la historia. De este modo, "...el espíritu sólo se descubre a sí mismo en la historia. El espíritu no es ninguna sustancia que esté más allá de la existencia; por el contrario, el espíritu es en el *tiempo* como historia de sí, porque el tiempo devenido palabra es su verdadero despliegue".² El espíritu en la historia es como un buen vino que va madurando a lo largo del tiempo; así, la historia no sólo es dolor, tragedia y caos, sino también florecimiento y tal amalgama es lo que enriquece a la conciencia.

El tiempo es "...el lugar de manifestación del espíritu".³ El espíritu se va revelando a sí mismo a través de la historia. La religión "...tiene también un devenir y las distintas figuras religiosas se corresponden con las figuras históricas, de manera que se puede decir que... cada religión es fruto de su época. Pero por otra parte la religión trasciende el tiempo y, bajo el modo representativo que le es propio, anticipa en cada época la totalidad del espíritu".⁴ Por lo anterior, tampoco se trata de comprender la religión de forma meramente histórica, pues así lo religioso se liquida como tal, ya que de esta forma "...no está más en la conciencia inmediata,

¹ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.369

² Escotado, A., *La conciencia infeliz*, pp.326

³ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.330

⁴ *Op. cit.*, pp.330

esto es, en la realidad efectiva”,⁵ porque la religión es siempre la *unidad de lo interno y lo externo*.

Para que exista la religión es preciso que haya conciencia, conciencia como posibilidad del saber, pero también conciencia finita como posibilidad de desarrollo. Pero esta finitud no permanece inmóvil, se supera a sí misma; esta finitud es el espíritu, que no será absoluto hasta que pase “...a través de la mediación del saber finito”⁶ y salga “...de sí para retornar de nuevo a sí”.⁷ De aquí que Hegel recoja el momento y desarrollo histórico de las diversas religiones. Las religiones se distinguen de forma plena, a pesar de que para Hegel la religiosidad es una. La religión se determina históricamente y esta determinación concreta depende de la configuración del espíritu que la conciencia adopte. Así, en cada figura religiosa se destaca un elemento espiritual de la conciencia, como por ejemplo, en la religión de la esencia luminosa tenemos presente a la certeza sensible. Hegel menciona que a las figuras más primitivas solamente hay que reconocerles el impulso del espíritu hacia la unidad de lo divino y lo humano.

La figura de la religión en cuanto completud de su propio desarrollo, o sea, la religión *revelada*, es espíritu que deviene real, pero que a diferencia de las otras formas de la religión ha llegado a ser autoconciente, *se sabe a sí misma*; es la religión que se manifiesta en su plenitud en cuanto se hace presente. Vendría a ser la figura en la que la religión llega a su terminación, *la religión del saber vista desde el saber*. Pero en cuanto la religión también tiene historia, es inmediatez que se vuelve *representación*. Por tal motivo, la religión no alcanza la verdadera síntesis entre el *concepto* y la *representación*.

II.1. La primera manifestación de la religiosidad

⁵ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.93

⁶ Hegel, *El concepto de religión*, pp.33

⁷ *Op. cit.*, pp.33

El estudio de la religión que Hegel lleva a cabo va a considerarse como fundamental para su *Fenomenología del espíritu*, donde narra el recorrido del espíritu a partir de la conciencia hasta llegar a ser autoconciencia y alcanzar su realización como espíritu absoluto. Así como el espíritu absoluto avanza en su realización a través de la historia, la ciencia, el arte, la política y la sociedad, de igual forma lleva a cabo su recorrido a través de la religión, donde se pueden distinguir varias figuras religiosas a pesar de que la religión es siempre *una*. Su primera configuración es la *religión natural*, que a su vez se divide en la religión de la esencia luminosa, de la planta y el animal y, la del artesano; después viene la *religión del arte* que se divide en la religión de la obra de arte abstracta, la obra de arte viviente y la obra de arte espiritual; por último, vendrá la religión revelada, que será el más alto estadio de la religión según Hegel.

La religión nace del hecho "...de que el hombre en su conciencia presencia la nulidad e inconsistencia de lo finito";⁸ la *religión natural* se caracteriza por ser una figura determinada, la más abstracta de todas porque la verdad del hecho religioso se muestra solamente en lo tangible, en lo corpóreo; así por ejemplo, en esta figura religiosa se pueden presentar fenómenos parecidos a los que se dan en otras figuras superiores (como la encarnación humana de la divinidad que se presenta en algunas religiones orientales), pero que según Hegel no tienen ninguna verdad porque esta realidad carece de la reconciliación entre la conciencia y la autoconciencia, ya que la autoconciencia con su obrar se sabe como superior a la pura percepción de la conciencia. Por esta razón, "La forma superior, relegada bajo una inferior, carece de su significación para el espíritu autoconciente".⁹ De esta manera, la religión natural sería *natural* en el sentido del extrañamiento en que se encuentra el espíritu en relación con el mundo en que se manifiesta.

⁸ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 2, pp.144

⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.402

La primera representación religiosa que se presenta en la historia es la que concibe a la divinidad como luz, o sea, la *esencia luminosa*, que vendría a ser el correlato de la primera figura del espíritu que es la 'conciencia sensible', donde el espíritu se concibe sólo como lo existente. Lo numinoso es algo que sobrecoge, es el sentimiento de la finitud que se experimenta frente a algo que me sobrepasa. Aquí existe una clara escisión entre divinidad y mundo, no hay ningún tipo de identidad entre ambos. Hegel da lo que puede ser un claro ejemplo histórico de tal figura religiosa, que se caracteriza por su pura inmediatez y dice que puede ser la religión persa,¹⁰ donde se presenta "...la pura *esencia luminosa* de la aurora, que todo lo contiene y llena y que se mantiene en su sustancialidad carente de forma",¹¹ es tan sólo lo *sublime*.

La segunda figura de la religión natural es la de *la planta y el animal*, que correspondería a las religiones de la India primitiva y quizá a la mesopotámica, que se caracterizan por el culto a las plantas y a los animales, esta figura se identifica con la figura del espíritu de la 'percepción sensible', donde la conciencia se liga a las determinaciones tomadas del mundo vegetal y animal; la diferencia entre ellas es que del mundo vegetal, donde la planta "...presenta una variedad infinita de formas que coexisten pacíficamente", se pasa al animal, donde se manifiesta ya "...la oposición entre las distintas especies en que la vida se divide".¹² Hegel manifiesta que la religión del animal corresponde a la de los pueblos guerreros que oponen sus diferentes particularidades y luchan entre sí. Es el puro *ser para sí carente de en sí*.

Luego viene la última figura de la religión natural que es la del *artesano*, que vendría a corresponder en la historia a la religión egipcia, donde se realizan pirámides y obeliscos; ésta sería el paralelo de lo que en el recorrido de espíritu es

¹⁰ Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, no especifica si tal figura corresponde a la religión persa o egipcia. En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 2, da más elementos a favor de la religión persa y más adelante menciona a la egipcia como representante de la tercera figura de la religión natural, la del artesano. Nosotros aquí coincidimos con el estudioso Ramón Valls Plana que se inclina definitivamente por la religión persa.

¹¹ *Ibíd.*, pp.403

¹² Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.337

el tercer grado de la conciencia, que se llamó 'fuerza y entendimiento'. En la religión bajo la figura del artesano, el objeto de la religión cobra su objetivación en un cosa que éste tiene presente, se concreta en objetos elaborados por él, en donde el hombre pone su acción. Es la representación de la divinidad como un objeto, que todavía no ha alcanzado la noción de perfección, en el que el artesano pone su acción u obrar y ante el cual se confía (se enajena), donde lo importante es el obrar de su espíritu hecho cosa o puesto frente a sí. "El artesano mismo, el espíritu entero, no se ha manifestado aún, sino que es todavía la esencia interior aún oculta que, como un todo, sólo se da escindida en la autoconciencia activa y en el objeto hecho surgir por ella".¹³ Es *una inteligibilidad sin alma*, el nacer de la inteligencia como potencia de entendimiento pero que aún no comprende realmente. Este es el momento donde *el espíritu se encuentra con el espíritu*.¹⁴

II.2. La religión como autoconciencia

La *religión del arte* es la figura de la religión como autoconciencia y surge cuando el artesano al elevarse desde la conciencia a la forma autoconciente, se convierte en artista. Entramos así en la segunda sección del capítulo destinado a la religión en la *Fenomenología del espíritu*. Aquí el referente histórico es la religión griega, donde Hegel se interesa por su arte y sobre todo por su literatura. Es la primera forma inmediata de la autoconciencia, el 'entendimiento' del espíritu, donde: "El artesano ha abandonado el trabajo *sintético*, la *mezcla* de formas extrañas al pensamiento y de lo natural; habiendo ganando la figura la forma de la actividad autoconciente, el artesano se ha convertido en trabajador espiritual".¹⁵

La primera figura de la religión del arte es *la obra de arte abstracta*, que es singular e inmediata, pero posee una escisión, pues por un lado, como objetiva tiende a moverse hacia la autoconciencia y, como autoconciencia *para sí* tiende a superar en el culto esta diferencia

¹³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.407

¹⁴ *Ibíd.*, pp.407

¹⁵ *Ibíd.*, pp.405

y se quiere vivir como obra de arte vivificada. El primer modo de la obra de arte abstracta es *la imagen de los dioses*. Es aquí donde la piedra, en que antes habitaba el dios, es alcanzada por la conciencia. En esta conformación los dioses tienen ya la figura del mismo artesano y la figura de la divinidad se despoja de las condiciones naturales del ser de la planta y el animal, pero el dios que mora en el interior de la estatua sigue siendo, "...piedra negra que sale de la morada del animal y que es penetrada por la luz de la conciencia".¹⁶ Se crean templos para las nuevas estatuas y aquí se separa lo particular, que vendría a ser el dios, de lo universal, que estaría representado por el templo.

Cuando el artista experimenta dolorosamente el no haber creado un objeto igual a sí mismo, pasamos a la figura del *himno*, obra donde el artista intentará incorporar al yo. Aquí el dios "...desciende de la profundidad de su noche creadora a lo contrario, a la exterioridad... Este elemento superior es el *lenguaje*, un ser allí que es inmediatamente existencia autoconciente".¹⁷ En el himno la autoconciencia singular, es decir, el poeta, expresa y contagia a los oyentes un sentimiento interior que se materializa en la recitación y audición del propio himno y así se logra una comunicación entre los miembros de la comunidad y su divinidad.

La última figura de la obra de arte abstracta es la del *culto*, donde Hegel hace referencia a los cultos de Baco y Ceres, en los cuales se intentaba la unidad de lo divino *estable*, que se encuentra representado por la estatua y lo divino *móvil*, que vendría a estar representado por el himno. En estos cultos existe ya el descenso de la esencia divina que se comunica con el hombre y el ascenso de la autoconciencia hacia la divinidad. Aquí se da una mutua comunicación, aunque aún muy primitiva. En el culto se hacen sacrificios a la divinidad, pero el objeto sacrificado representa al mismo dios. Para realizar el sacrificio se construye una morada para los dioses. Este trabajo constituye el sacrificio del pueblo en honor a sus dioses, es un sacrificio colectivo. El trabajo realizado por el pueblo se plasma

¹⁶ *Ibíd.*, pp.411

¹⁷ *Ibíd.*, pp.412

en obras útiles y bellas que benefician al pueblo y se ven al mismo tiempo como una bendición de sus dioses.

El segundo momento de la religión del arte es *la obra de arte viviente*, donde: “El pueblo que en el culto de la religión del arte se aproxima a su dios es el pueblo ético que sabe a su Estado y a los actos de éste como la voluntad y cumplimiento de sí mismo”.¹⁸ El espíritu del pueblo se hace autoconciente y busca una morada para sus dioses, que ya no puede ser la planta o el animal, sino la objetivación del espíritu del pueblo. Al rendirles culto a sus dioses, el hombre se ofrece culto a sí mismo. Se presentan cultos como el de la *Olimpiada*, que es la fiesta que el hombre realiza en honor de sus dioses, pero sobretudo en el suyo propio. El pueblo “...no es ya, pues, conciente en él de su particularidad, sino que es más bien, conciente de haberse despojado de ella y al propio tiempo, de la universalidad de su existencia humana”.¹⁹ Aquí se presenta ya el *espíritu subjetivo*, que es la síntesis entre naturaleza y humanidad, entre conciencia y autoconciencia. Su primer momento es la conciencia individual pero al final de su recorrido la “...conciencia advierte que tiene un carácter social”²⁰ y pasa del *yo al nosotros*.

En la tercera y última figura de la religión del arte, nos encontramos con *la obra de arte espiritual*; aquí los espíritus de los pueblos devienen autoconcientes y se agrupan en un panteón cuyo elemento definitorio y principal morada es el *lenguaje*, donde además alcanzan un carácter ético. De esta manera se realiza una unidad entre lo conciente y lo autoconciente, entre lo particular y lo individual, aunque de forma imperfecta. En este momento nos encontramos ya en el *espíritu objetivo*, que es la síntesis entre la libertad y las necesidades humanas. Su objeto reside “...en la toma de conciencia de las relaciones del espíritu con la sociedad (pero la sociedad en su desarrollo, en cuanto que historia humana)”.²¹ El espíritu

¹⁸ *Ibíd.*, pp.418

¹⁹ *Ibíd.*, pp.421

²⁰ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.252

²¹ *Op. cit.*, pp.252

subjetivo y objetivo conformarán el *espíritu absoluto*, que es ya *espíritu seguro de sí mismo* y su objeto será "...la toma de conciencia de las relaciones del espíritu consigo mismo";²² espíritu que se presentará hasta la última figura religiosa, la de la religión absoluta, el cristianismo.

En el primer momento de la religión del arte espiritual, la *epopeya*, nos encontramos con el mundo ético del pueblo, donde el pueblo se ve representado por sus héroes, con los que se identifica porque son solamente hombres, además observa en la lucha desesperada del héroe contra su destino la universalidad propia y encuentra en este hecho lo divino del hombre. En el segundo momento de la epopeya: "Dioses y hombres viven amistosamente y eso constituye una representación velada de la unidad esencial del espíritu".²³ En el tercer momento, los dioses que antes se veían a sí mismos como particularidades y se contraponían, también se unen, aunque dicha unidad no es del todo verdadera porque es sólo una unidad formal.

En el segundo momento de la religión del arte espiritual, la *tragedia*, el héroe habla ahora por sí mismo y no a través del rapsoda. El pueblo se identifica con el héroe, que es un hombre igual a ellos, pero que al luchar contra su *phatos* se enlaza con lo divino. El coro, que es la representación del viejo pueblo, es el espectador de los momentos fatales en que el héroe lucha contra las potencias divinas, sin embargo, no alcanza a comprenderlos. Primero, el héroe se vive como individualidad actuante que representa sólo a uno de los lados de la conciencia y que ve su obrar como una oposición al destino que es ciego. Después aparecen los dioses, que también se encuentran escindidos entre buenos y malos. En un tercer y final momento, el héroe deja su individualidad para asumirse como el representante de su pueblo; se ve como un universal, como *concepto* y, comienza a darse la anulación de las representaciones de dioses y cultos que ya habían perdido su sentido, eliminación que algunos filósofos de la antigüedad

²² *Op. cit.*, pp.252

²³ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.345

reclamaban.²⁴ Así Hegel dice: “La autoconciencia del héroe tiene que salir fuera de su máscara y representarse del modo como ella se sabe, como el destino tanto de los dioses del coro como de las potencias absolutas mismas, sin estar ya separadas del coro, de la conciencia universal”.²⁵

La tercera y última figura de la religión del arte espiritual, es la *comedia*, donde se produce la humanización total del héroe y de los dioses mismos. La esencia del *ser allí* natural de la divinidad se disuelve en la esencia ética del pueblo. El pensamiento racional sustrae la esencia divina a su figura contingente y la contrapone a la sabiduría carente de *concepto* del coro. Así el dios enuncia diversas máximas éticas con determinados conceptos de deberes y derechos, pero estas fórmulas, por su determinabilidad absoluta, se ven más tarde cómo vacías de contenido y “...el sí mismo singular cierto de sí como esencia absoluta... es la fuerza negativa por medio de la cual y en la cual desaparecen los dioses y sus momentos”,²⁶ lo único que permanece es la subjetividad humana. Por lo tanto, a la religión del arte le “...corresponde la comunidad ética... En aquella comunidad los hombres singulares se sabían libres en la medida en que se identificaban con las leyes y costumbres del pueblo”.²⁷ No obstante, hay un momento donde esto ya no sucede y a través de ello se abre paso la conciencia estoica, la conciencia impasible ante la desgracia.

La comedia comprende hasta el Imperio romano donde en el estado de derecho la persona vale *en sí* misma y no *para sí* misma y, esta conciencia que Hegel llama estoica degenera en la conciencia escéptica para la cual todo es pura negatividad. De esta forma el terreno está dispuesto para que advenga la conciencia desventurada que “...sabía finalmente que la esencia estaba más allá de ella y ella misma no era más que un dolor infinito”.²⁸

²⁴ Aquí Hegel tal vez hace referencia a Sócrates y a Platón.

²⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.431

²⁶ *Ibid.*, pp.433

²⁷ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.339

²⁸ *Op. cit.*, pp.339

Aunque dentro de la *Fenomenología del espíritu* Hegel no habla propiamente de la religión de la *finalidad*,²⁹ en el segundo libro de *Las lecciones sobre filosofía de la religión*, (donde trata propiamente el desarrollo de la religión determinada esto es, tal y como se presenta lo religioso en la historia) sí lo hace. Aquí no quisimos omitirla y aunque sea de forma breve hablaremos sobre esta figura, ya que la consideramos un eslabón importante entre las representaciones religiosas autoconcientes y la religión revelada. En este texto no solamente habla de la religión de la *belleza*, que corresponde a la religión griega y que toca de forma minuciosa en la *Fenomenología del espíritu*, sino que también menciona la religión de la *sublimidad* o la religión judía, en la cual no vamos a profundizar mucho ya que Hegel la considera una forma ligada a la religión de la belleza, que en la lección de 1824 pone antes que ésta, pero ya en la lección de 1827 la sitúa después. A nosotros nos parece más adecuado usar la clasificación de la lección de 1824 ya que, según Hegel, en la religión de la *sublimidad* Dios es pensamiento puro, únicamente esencia y por esto, sólo se puede relacionar de forma negativa con la realidad, lo que existe fuera de él simplemente *no es*. En cambio, en la religión de la *belleza* sucede algo distinto, aquí ya existe una determinación más concreta de la realidad aunque ésta sólo sea lo natural y lo múltiple.

Como decíamos, en la religión de la *sublimidad*, (que también se llama la religión del *Uno* porque la divinidad está determinada como potencia absoluta) Dios es declarado por Hegel como *sabiduría*, es decir, que ya es autoconciente; el problema es que se trata de una autoconciencia que todavía se encuentra ensimismada, inmersa en su subjetividad. En esta religión también se presenta la *universalidad*, pero esta universalidad según Hegel es todavía primeriza y natural, por eso se puede decir que el fin de tal universalidad "...es simplemente humano y, más precisamente, es la familia. Así en la religión patriarcal... Esta familia o

²⁹ Que Hegel también llama religión del *entendimiento*, la cual correspondería históricamente a la religión de los romanos.

pueblo es el fin divino con exclusión de otros”.³⁰ Por último Hegel también hace hincapié no sólo en el carácter *exclusivo* de esta religión, sino también en que a la verdad presentada en esta figura le falta desarrollarse para llegar a ser una verdad concreta, pues sólo es: *el principio*.

Ahora hablaremos de la religión de la *finalidad* que Hegel también llama del egoísmo y provecho personal. Esta forma de la religiosidad viene inmediatamente después de la religión de la *belleza*, donde los dioses ahora presentan una figura más objetiva y determinada aunque continúan siendo subjetivos y puramente formales. En la figura religiosa de la finalidad los dioses ya no son los dioses de la sabiduría, de la paz o de la guerra, sino que se deben a tareas muy concretas como la agricultura, la fortuna, el fuego, etc., o como bien dice Hegel: “Son las apetencias vulgares las que aquí dan contenido a los dioses...El contenido de estos dioses es la utilidad práctica”.³¹ Tal religión, aunque de espíritu concreto, se queda sólo en el fenómeno exterior, donde ya se realiza un culto práctico, pero éste es mecánico y vacío. No se trata sólo de la realización de fines sino de alcanzar el *concepto*, es decir, el porqué de estos propósitos. Por lo tanto, cuando el contenido “...se convierte en una meta finita y humana”,³² entonces en la figura religiosa se presenta el paso de la subjetividad a la objetividad, pero esta objetividad es sólo un *producir vacío*, enajenado y así, “La religión se degrada para servir a fines determinados, a intereses; proviene de ellos y depende de ellos”.³³

En ninguna religión, ni siquiera en la griega, se había visto tan claramente la relación del Estado y el destino político del pueblo con su religión; esta religión ya no es excluyente, se plantea como *universal* y da muestras de ello al aceptar en su Panteón a dioses traídos de tierras lejanas, mausoleo que al igual que el Estado romano, se expande. El problema se presenta cuando nos damos cuenta

³⁰ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 2, pp.289

³¹ *Ibid.*, pp. 511

³² *Ibid.*, pp.86

³³ *Ibid.*, pp.87

de que esta universalidad, que le daría un carácter superior a la religión romana, es puramente formal.

Así se apela a la piedad, a la *virtus* romana, pero ésta "...es aquel patriotismo frío en virtud del cual el individuo sirve a aquello que es el asunto del Estado, el dominio. Este naufragio del individuo en lo universal, esta negatividad... es lo que constituye un rasgo esencial en sus juegos religiosos... Aquí no hay ningún interés ético... sino que la representación es la conversión seca y fría de la muerte... intuición del destino hueco y vacío que se refiere al hombre como algo casual, como ciego albedrío".³⁴ Además, según Hegel, este tipo de universalidad es un rasgo fundamental que se presenta no solamente en la religión de los romanos, sino que transita por todo su imperio hasta influir en otros ámbitos, como por ejemplo, el del derecho, donde da lugar al nacimiento del vocablo persona, término jurídico que no es más que una abstracción legal. Evidentemente esta no es la universalidad que a Hegel le interesa. Más adelante volveremos sobre este tema.

Una pregunta queda suspendida después de leer los textos hegelianos sobre el tema, pues no nos queda claro si ¿la religión de la belleza estaría por encima de la religión de la finalidad? Aunque hemos visto cómo el desarrollo del espíritu a través de la religión es presentado por Hegel de una manera *progresiva* y cómo el filósofo sitúa la religión de la finalidad después de la religión de la belleza, a veces parece considerar que el culto de la religión de la belleza es mucho más rico e intenso que el de la *finalidad*.

Como se sabe Hegel pasó en su juventud por un período que podríamos llamar helenístico, lo curioso es que las *Lecciones sobre filosofía de la religión* fueron reunidas de sus últimos años, donde dicho período se cree ya había sido superado; sin embargo, en el texto citado a continuación nos queda claro que el

³⁴ *Ibíd.*, pp.513

corazón de Hegel era griego, por eso declara que, a pesar de que la religión de la *finalidad* vendría después de la religión de la *belleza*, por su grado de objetividad, los dioses griegos son, al igual que los romanos, determinados pero *libres*, así, la belleza ideal, la universalidad de los dioses griegos es superior al carácter particular que los dioses romanos tenían. En Grecia, Marte gustaba también de la paz, pero en Roma aparecen los "...dioses de la fantasía para el instante, sin coherencia alguna en sí y para sí; Palas, la sabiduría, regresa ahora al Olimpo".³⁵

Son este tipo de frases hegelianas las que parecen confundir sobre el verdadero lugar que debe ocupar la religión de la *finalidad* y sobre su superioridad con respecto a la religión griega. Sin embargo, creo que Hegel no se contradice al realizar la clasificación de estas figuras, pues como él mismo observa, lo importante en esta figura es que representa un paso hacia lo objetivo que ha sido atravesado por la luz de la subjetividad y donde tal subjetividad ya no se encuentra completamente ensimismada, sino que empieza a aflorar. Es en este punto (y aun a pesar de toda su tosquedad) donde verdaderamente hemos salido de la religiosidad en su primera manifestación, es decir, la religión de la naturaleza. Además, a pesar de la admiración que Hegel sentía por los griegos, el filósofo al final tendrá siempre presente "...que la utopía griega es irrecuperable, inferior históricamente al estadio de la reflexión traído por el cristianismo".³⁶

Por último, quisiéramos decir algo sobre la noción de *destino*. Existe una potencia superior que se encuentra por encima de dioses y hombres, esta potencia principal "...es lo que se llama destino, *Fatum*, la Necesidad simple... El destino carece de fin y de sabiduría, es la Necesidad ciega que está por encima de todo".³⁷ Esta potencia *abstracta* "...fue aquello que produjo una desdicha formidable y un dolor universal, un dolor que debió ser el dolor de parto de la religión de la verdad".³⁸

³⁵ *Ibíd.*, pp.86-87

³⁶ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.173

³⁷ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 2, pp.474

³⁸ *Ibíd.*, nota al pie pp.515

Lo anterior tiene como consecuencia que la responsabilidad de los actos humanos no recaerá sobre los propios hombres, sino que son los dioses o las sombras del destino quienes poseen el porqué de estos actos. Así, “Lo inesperado... convoca a lo interior a actuar repentinamente, a establecerse de manera casual sin conciencia de la conexión y de los fundamentos, porque justamente aquí se encuentra el punto donde las razones son dejadas a un lado o donde simplemente faltan”.³⁹ Cuando el destino se presenta el hombre sólo puede sentir un miedo absoluto, pues éste es lo extraño, lo ignorado, lo incognoscible. Si el hombre obra en completa ignorancia actuará contra lo sagrado, la familia o su comunidad, con sus acciones trastocará el orden establecido que irremediablemente terminará vengándose de él, pues sólo cuando el individuo *sabe* puede elegir y es verdaderamente libre. “Todos –hombres y dioses– quedan sometidos a la fuerza superior de un destino fatal e incógnito. Pero ya sabemos que para Hegel el destino es siempre la presencia anónima del concepto. El destino representa una necesidad ciega, sin contenido concreto, que se ha de llenar”.⁴⁰ De este modo, el destino es la aparición de lo inevitable, la premonición del reinado pleno del *concepto* donde: *Todo lo real es racional y todo lo racional es real*.⁴¹

De esta manera termina el proceso de humanización de la religión que ha quedado absorbido en la esencia absoluta. De aquí se pasa a la religión *revelada* donde la humanización de Dios adquiere ya un nuevo sentido, donde el espíritu absoluto encuentra ya la figura de la *autoconciencia* en la religión. La encarnación humana de la esencia divina⁴² y el misterio de la *Trinidad* son la culminación del desarrollo del concepto de la religión para Hegel. Pero la religión siempre se queda dentro del ámbito de la representación, pues aunque el concepto del espíritu ya había llegado a ser para nosotros desde que entramos en la figura de

³⁹ *Ibíd.*, pp.84

⁴⁰ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.345-346

⁴¹ Hegel, *Filosofía del derecho*, pp.23. El subrayado es mío.

⁴² En este punto Hegel hace referencia, como es obvio, a Jesús.

la religión,⁴³ sin embargo, religión para Hegel, no es lo mismo que filosofía, no es la unidad plena entre la *representación* y el *concepto*.

II.3. El cristianismo dentro del desarrollo del espíritu en la historia

Después de hablar de la religión como autoconciencia y tocar brevemente las formas religiosas que pueden inscribirse dentro de este momento, pasaremos al despliegue de la religión absoluta. Este momento de la religión comienza con el surgimiento de la llamada conciencia desgarrada o infeliz. Hegel llama conciencia infeliz a la conciencia que nace de la descomposición del Imperio Romano, conciencia que al perder su libertad y no poder recuperarla, pone todas sus expectativas en el más allá, adoptando de esta forma la religión del desgarramiento entre la conciencia y su realidad terrenal: el cristianismo. Cuando la conciencia se enfrenta a "...la oposición de dos mundos, el del más allá y el del más acá, e igual oposición es trasladada al interior del hombre",⁴⁴ la conciencia se desgaja y se vive como separada por lo que se torna infeliz, de tal modo que, de "...esta contradicción, la más profunda, y de este dolor, el más universal, nacería una nueva forma de religión, una nueva concepción de la relación de lo finito y lo infinito en el hombre".⁴⁵

Hegel explica cómo el surgimiento de la religión cristiana era inevitable, así tal advenimiento surge a partir de las condiciones de la decadencia romana, pues el origen de esta religión es la escisión absoluta y su necesidad no se presenta sino hasta que la conciencia se encuentra completamente dividida y se hace inevitable el restablecimiento de su unidad por lo que, las "...religiones anteriores no podían responder a esta nueva exigencia".⁴⁶ La desesperanza predomina en la decadencia del Imperio romano, que en realidad es el declive de todo el mundo

⁴³ Porque sin la realización del espíritu no puede existir la religión.

⁴⁴ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.45

⁴⁵ *Ibíd.*, pp.369

⁴⁶ *Ibíd.*, pp.345

clásico, el hombre ya no encuentra en esta vida con qué satisfacer sus necesidades espirituales: está listo para el surgimiento de una nueva religión.

Para Hegel, las circunstancias anteriores al cristianismo fueron condiciones peculiares que detonaron el surgimiento del mismo. Por ejemplo, según Hegel, si falta el amor en la familia, como sucede en una familia patriarcal como la romana,⁴⁷ en la que el autoritarismo es básico y sólo hay temor pero no respeto, que es la clave en una relación amorosa, no puede haber eticidad, pues aquí es donde se sustentan las bases de una sociedad y de un Estado mejor. Otro elemento importante son las tendencias filosóficas de ese tiempo: el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, donde la "...filosofía sólo conocía la negación de todo contenido y era la consejera de la desesperación, para un mundo en que ya no había donde apoyarse".⁴⁸ También el desplome socio-histórico de Roma contribuyó al surgimiento de esta nueva religión.

Hegel nos dice que las tres principales causas de la caída del Imperio romano son: la ruina propia, suscitada al "...retraerse en sí y permanecer encerrado en la esfera de los meros intereses y goces privados"⁴⁹ donde todos los hombres se convierten en personas abstractas capaces de tener sólo relaciones jurídicas, todo se vuelve una mera forma exterior y la totalidad de estas relaciones es "...algo sin espíritu, una apariencia sin esencia, un cadáver en que hay mucho movimiento, pero movimiento de gusanos".⁵⁰ La segunda causa es que al encerrarse el espíritu en sí mismo, éste se ve como superior y no es capaz de asumir sus defectos que acabarán por destruirlo. Por último, se encuentra la caída material del Imperio romano propiciada por las invasiones de los pueblos bárbaros y orientales. En las circunstancias que acabamos de mencionar se advierte la necesidad de un nuevo estado de cosas, pero de igual manera estas condiciones contienen los elementos con los cuales ha de formarse el nuevo orden. "Su estado todo semeja, pues, el

⁴⁷ Elemento importante también de la familia y la religión judía.

⁴⁸ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp.542

⁴⁹ *Op. cit.*, pp.542

⁵⁰ *Op. cit.*, pp.542

momento del parto; el dolor semeja los dolores del parto de otro espíritu superior, que se reveló con la *religión cristiana*... Ha nacido la religión cristiana, decisivo acontecimiento de la historia universal".⁵¹

Según Hegel, el cristianismo tiene dos pilares básicos sin los cuales no se hubiera levantado nunca. El primer principio del cristianismo lo encontramos en el mundo romano, este es el valor infinito que el individuo tiene frente a esta persona abstracta del Imperio. La interioridad vacía que la nulidad del individuo provoca encuentra una respuesta en esta religión. En el mundo romano el hombre se siente nulo, desesperanzado, abandonado por la divinidad, no soporta su realidad y rompe con ella; pero en medio de su dolor lanza un grito que resuena en su interioridad. El deseo de bienestar que tiene esta conciencia infeliz sólo puede alcanzar satisfacción en lo íntimo del espíritu. Su otro principio le viene desde Israel, donde el pueblo judío concibió la universalidad sin más, ante la cual desaparece cualquier particularidad, de este modo, el hombre se siente igualmente nulo, enfrentado con la divinidad y escindido. "El hombre debe sentirse como la negación de sí mismo, debe comprender que... él es, en sí mismo, lo separado y dividido... el espíritu ha llegado a la conciencia absoluta de sí mismo, reflexionando sobre sí mismo, a partir de 'su ser otro' que constituye su discordia y su dolor".⁵² El hombre ha sentido el anhelo de ser un fin en sí mismo, ha adquirido conciencia de su propia trascendencia, se ha concebido como un momento en la esencia del mundo y divina. Este es el primer instante de la reconciliación con la divinidad, que ahora es representado como la *unidad* de lo divino y lo humano. De este modo, "El cristianismo proclamará efectivamente que el hombre es Dios, pero mantendrá al mismo tiempo el otro polo de las exigencias del espíritu, la sustancialidad de la esencia divina".⁵³

El cristianismo llega a Roma y forma una comunidad de seguidores que expanden sus ideas, la cual, en un principio, se mantiene ajena a toda actividad relacionada

⁵¹ *Ibíd.*, pp.543

⁵² *Ibíd.*, pp.548

⁵³ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.349

con el Estado. Pero esta comunidad no reconoce al emperador como su guía espiritual y el Estado considera esta actitud como una forma de interioridad cerrada, desobediencia y confrontación, siendo los cristianos víctimas de intolerancia y persecución. Así, en la sociedad romana la *eticidad* había degenerado en un *hábito irreflexivo*, pero el nuevo principio cristiano de la *interioridad* viene a inyectarle vida a sus prácticas morales. Para Hegel hay dos clases de subjetividad, una es la simple arbitrariedad y la otra es el terreno donde crece lo verdadero y, es en esta última, cuando el hombre es reconocido como una voluntad libre y actuante, donde desaparece la *bella eticidad* y aparece el verdadero sentido de lo ético.

La comunidad cristiana, ya como presencia real en el mundo romano, se consolida en la Iglesia romana y por medio de ella adquiere una existencia exterior, con todo lo que esto implica como: la propagación de las virtudes cristianas entre sus miembros, la difusión de su doctrina, la propiciación del culto, la elaboración y aplicación de sus propias leyes y normas, la adquisición de bienes materiales, etc. La existencia religiosa es regida por la divinidad, pero "...el reino temporal lo es por la voluntad de los propios individuos".⁵⁴ Junto con esta institución religiosa aparece la necesidad de una dirección de la comunidad que trae consigo un orden jerárquico. Sin embargo, pensamos que fue el contenido de su doctrina lo que inyectó fuerza al cristianismo para continuar su expansión espiritual y terrenal y, que tal propagación no sólo radicó en las aspiraciones de poder de su cúpula. De esta forma, fue la Iglesia la que conoció y fijó los principios, pero fue el espíritu de la comunidad el que los realizó.

La Iglesia romana se plantea como universal porque para el cristianismo el hombre tiene un valor infinito por ser imagen de lo divino. Así, "Donde el cristianismo es real, no puede existir la esclavitud".⁵⁵ La convicción religiosa no puede permanecer sólo en el interior, o manifestarse exclusivamente como

⁵⁴ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp.560

⁵⁵ *Ibíd.*, pp.562

proselitismo e intolerancia, "...sino que ha de transformarse en un mundo real y presente, que se conduzca según la determinación de aquel espíritu".⁵⁶ Para suprimir la contradicción entre la subjetividad verdadera y la existencia exterior, el principio religioso debe ser realizado también como libertad temporal para de esta forma entrar en la historia. Aquí es donde surgen dos mundos "...uno suprasensible, pero que, como perteneciente a la conciencia subjetiva, se halla también sobre la tierra y se vincula a la existencia, la Iglesia; y por otra parte... el Estado".⁵⁷ Según Hegel, este es el punto de partida del efectivo desarrollo del cristianismo dentro de la historia.

Con la caída del Imperio romano empieza la verdadera universalización del cristianismo, pues éste se dispersa por Europa. Así los germanos y los sajones, entre otras tribus europeas, fueron obligados por Carlomagno a aceptar esta religión; pero como nadie asume una convicción religiosa a la fuerza, aquí el cristianismo es sólo aparente, pues se mezcla con la peor violencia, indignidad y mentira. La Iglesia se coloca como un poder autónomo y con el argumento falso de que lo divino se encuentra por encima de lo temporal, no sólo se contrapone a la autoridad terrenal, sino que la mayoría de las veces la sobrepasa. En este momento de la historia del cristianismo, también se presenta una fuerte división entre los eclesiásticos y los demás miembros de la comunidad; los primeros tienen el control de lo divino, pues lo santo se cosifica y ya no es accesible para todos, su razón aparente es que la mayoría de los hombres son pecadores e inferiores como para entrar en relación directa con lo sagrado, de esta manera, "Toda la evolución de la doctrina, el conocimiento, la ciencia de lo divino, está por completo en poder de la Iglesia... a los seculares les compete simplemente creer; su deber es obedecer... sin propio conocimiento".⁵⁸ En esta situación nace y se desarrolla la inquisición, imponiendo la fe a través de la fuerza y el terror. Cuando lo divino se

⁵⁶ *Ibíd.*, pp.563

⁵⁷ *Ibíd.*, pp.563

⁵⁸ *Ibíd.*, pp.618

objetiva y se hace necesaria la intervención de intermediarios⁵⁹ entre el hombre y la divinidad, se exigen acciones externas que *entumecen el espíritu*.

De esta forma, en la Edad Media nos encontramos con una Iglesia que no realiza su función de organizadora del culto y guía espiritual. En este momento de la historia no se realiza lo divino a través de la Iglesia porque ésta permanece enfrentada con la eticidad. Según Hegel, lo anterior se puede ver en tres puntos centrales en los que deben confluir religión y ética: la Iglesia prefiere el celibato al matrimonio, “El matrimonio fue, pues, degradado, cuando en realidad es lo más excelente, lo propiamente ético y, por tanto, más religioso que el celibato”,⁶⁰ también antepone la falta de actividad productiva generadora de bienes propios y la pobreza, al trabajo. Por último, la Iglesia al imponer la obediencia ciega de sus fieles a preceptos que éstos no conocen y que, por lo tanto, no pueden hacer suyos, viola el principio más significativo de lo ético: la propia libertad. Así, se puede decir que en este momento la Iglesia ya no es el poder espiritual que en un principio se propuso, “...sino sólo un poder eclesiástico; y el mundo profano mantenía con ella una relación sin espíritu, sin voluntad, sin conocimiento”.⁶¹ De este modo, “...hace falta fijarse en el concepto de la cosa misma para justificar esta época. Pues sólo de esta manera cabe reconciliarse con esta época de transición, con esta época que se hace extraña a sí misma”.⁶²

Después de la época anterior viene la Reforma, la cual surge como respuesta a la corrupción en que se vio sumergida la Iglesia. Existió un hombre: Lutero, monje agustino y profesor de teología que en 1517 enfrentó a los predicadores de la Bula de las Indulgencias y propuso la depuración de la doctrina cristiana, aunque tal acontecimiento no se debe a un solo personaje “...sino que los grandes individuos son engendrados por los tiempos mismos”.⁶³ La principal diferencia entre la Iglesia romana del medioevo y la reformada es que, para esta última la reconciliación con

⁵⁹ Cosa totalmente contraria al cristianismo, el cual plantea la unión entre lo divino y lo humano.

⁶⁰ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp.620

⁶¹ *Ibid.*, pp.621

⁶² *Ibid.*, pp.629

⁶³ *Ibid.*, pp.657

la divinidad no se produce por algo externo, como por ejemplo, la hostia, sino tan sólo por la interioridad y la fe. Sin embargo, para la Iglesia católica la divinidad es algo presente y acusa a los reformados de convertirla en un mero recuerdo, pero no es así, pues vemos cómo Lutero coincide en esto con el cristianismo de Roma, él sólo expresa que la divinidad "...no es la conciencia de una cosa sensible, ni tampoco de algo meramente representado, sin realidad ni presencia"⁶⁴ y además observa que, la fe no debe ser "...la certeza de cosas meramente finitas, una fe, por ejemplo, en lo ausente, lo sucedido, lo pretérito".⁶⁵

Al principio, Lutero sólo criticó algunos puntos limitados de la Iglesia romana, pero pronto alcanzó los dogmas de la misma, lo que afectó no sólo a los individuos sino a la propia institución; impugnó desde el poder temporal y la adquisición ilimitada de riqueza entre sus jerarcas, hasta la vida monacal o la falta de libertad que los fieles tenían para conocer directamente de las fuentes originales la doctrina cristiana. Lutero descalificó la autoridad temporal de los ministros de la Iglesia remplazándola por la autoridad de la Biblia, que sólo unos cuantos conocían, pues eran pocos los que sabían leer el latín, por lo que Lutero decidió traducirla al alemán, para de esta forma acercarla más a la comunidad. Todo lo anterior culminó en la separación de la Iglesia romana de las ideas reformistas y éstas últimas dieron pie al surgimiento de una nueva Iglesia.

Este alejamiento de la exterioridad en que había caído la Iglesia romana permite a los reformistas reconstruir la doctrina y los contenidos cristianos. Otra diferencia entre estas dos versiones del cristianismo se da en la doctrina de las obras, de este modo, todo lo realizado por cualquier motivo externo, como la autoridad o la obligación que no procede de la interioridad, carece de valor. Las relaciones de exterioridad pasan a un segundo plano y así, desaparecen las profundas diferencias entre los ministros del culto y los demás miembros de la comunidad, de esta forma ya ningún estamento se encuentra en posesión exclusiva del

⁶⁴ *Ibíd.*, pp.658

⁶⁵ *Ibíd.*, pp.659

conocimiento de lo divino y todos están en condiciones de poseerlo. Para la Iglesia reformada lo único absolutamente necesario del cristianismo es la doctrina, es decir, su contenido propiamente. De aquí resulta la libertad de la subjetividad individual y por lo tanto, la liberación de la comunidad cristiana de cualquier elemento autoritario y exterior.

Pero la crítica reformista no pasó desapercibida para la Iglesia romana, por más que algunos de sus miembros insistieron en cerrarse totalmente a ésta, resultó que la Iglesia católica "...tiró con más fuerza de las riendas; abolió lo que redundaba más en su vergüenza, los abusos más escandalosos. Muchas cosas que eran ajenas a su principio y en las cuales había consentido inadvertidamente hasta entonces, las rechazó ahora"⁶⁶ y a pesar de la oposición y resistencia vino su transformación, pues cuando el espíritu reclama un cambio no hay violencia que detenga tal exigencia.

Según Hegel al interior de la Iglesia romana persiste una separación entre el interés temporal y el espiritual, lo cual genera una fuerte escisión entre religión y Estado en las naciones donde la mayoría de sus miembros practican esta versión del cristianismo y no hay manera de tender puentes de comunicación, ni siquiera para los temas que pueden tener en común o plantear una colaboración para la resolución de problemas que aquejan por igual a estas dos entidades. Además esta separación radical de contenidos al interior de la propia Iglesia también causa que, cuando ésta se ocupe en asuntos de otra naturaleza lo haga forzada o defendiendo intereses determinados que muchas veces son totalmente ajenos a su labor espiritual. Tal división infranqueable entre lo temporal y lo divino lleva a los individuos a satisfacer por un lado sus necesidades sensibles y realizar por otra parte sus deberes religiosos, dejando lo interior, "...cuya profundidad no comprende su sentimiento... por decirlo así, allá arriba, y ven con gusto que de la administración de esa intimidad se encarguen otros",⁶⁷ es decir, que dejan sus

⁶⁶ *Ibíd.*, pp.662

⁶⁷ *Ibíd.*, pp.664

tareas piadosas y ceden su libertad religiosa a la Iglesia, cuando ésta no debe ser más que una guía espiritual. “La voluntad queda así separada de la religión; y la religión está separada del yo hombre; y resulta la desunión, la servidumbre”.⁶⁸

Hegel menciona que los planteamientos de la Reforma sobre la perfecta diferenciación de ámbitos entre Iglesia y Estado (separación que permite al individuo no vivir escindido y estar fuera de la ley civil cuando cumple con sus normas religiosas o violar sus preceptos religiosos al obrar como ciudadano), también ayudaron para que la religión y el Estado se encontrarán en paz, pues recordemos que ambos tienen el mismo cometido, aunque no pueden compartir la misma autoridad. Es aquí donde se presenta la reconciliación de la religión con el mundo: donde lo “...racional no experimenta ya contradicción por parte de la conciencia religiosa; puede desarrollarse pacíficamente en su terreno, sin necesidad de emplear violencia contra lo opuesto”.⁶⁹ De igual forma esta reconciliación trae como consecuencia “...la conciencia de que lo temporal es capaz de contener en sí la verdad; mientras que anteriormente lo temporal era considerado como algo malo, incapaz del bien; y el bien, por tanto, se convertía en un más allá”.⁷⁰ A esta mediación debe seguir necesariamente una renovación en la esfera ética.

Pero a pesar de todos los cambios traídos por la Reforma al cristianismo, según Hegel, hay un momento donde el protestantismo da un giro y se vuelve una “...mísera cavilación sobre el estado subjetivo del alma y, poseído por la impotencia de esta ocupación, tuvo durante mucho tiempo el carácter de un martirio y una desolación”.⁷¹ Aquí se presenta un fenómeno común al cristianismo católico y al reformado: “...el hombre ha sido empujado hacia lo interior y lo abstracto”⁷² y de este modo lo espiritual se vuelve a separar de lo temporal.

⁶⁸ *Op. cit.*, pp.664

⁶⁹ *Ibíd.*, pp.666

⁷⁰ *Ibíd.*, pp.665

⁷¹ *Ibíd.*, pp.667

⁷² *Op. cit.*, pp.667

III. EL CONTENIDO DE LA RELIGIÓN ABSOLUTA

La conciencia infeliz es la contraparte de la conciencia perfectamente feliz, la conciencia cómica que pasa a ser conciencia estoica, es decir, una conciencia impasible que después de atravesar por el movimiento de la conciencia escéptica llega al momento de la dolorosa pérdida de su mundo junto con sus divinidades: "Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe... sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia".¹

La religión del arte pertenece a un espíritu ético, pero que por desgracia se hunde en el estado de derecho y la abstracción de la persona, es así como el espíritu se sumerge en la absoluta universalidad indiferenciada, para desde allí recuperarse, pero sólo como universalidad abstracta, es decir, como persona. De esta forma "...el mundo ético y su religión se han hundido en la conciencia cómica, y la conciencia desventurada es el saber de esta pérdida *total*".² Estamos ante la conciencia de que *Dios ha muerto*. Pero según Hegel, este trágico destino no es más que el dolor de parto de la conciencia que verá nacer un nuevo espíritu. Las fuerzas de esta conciencia desventurada se reagrupan y después de una dolorosa espera "...se disponen en torno a la cuna del espíritu que se convierte en autoconciencia".³

Como observamos, el arte y la religión todavía se encuentran entramados en las figuras anteriores a la religión absoluta; en esta religión no habría arte propiamente hablando porque ya no existiría una distancia entre lo representado y la representación, así, por ejemplo, Jesús no es la representación de Dios en la tierra, sino Dios mismo. En este momento, el espíritu de la religión es "...el movimiento que consiste en llegar, partiendo de su inmediatez, al *saber* de lo que

¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.435

² *Op. cit.*, pp.435

³ *Ibíd.*, pp.437

él es *en sí* o de un modo inmediato y en conseguir que la *figura* en que el espíritu se manifiesta para su conciencia sea completamente igual a su esencia y se intuya tal y como es”.⁴

Una vez que el espíritu ha superado la pura inmediatez y la sensibilidad en sus figuras religiosas, arriba al espíritu absoluto: su *contenido* es el espíritu que es *en* y *para sí*, en la naturaleza y en la historia; su *forma* es la *representación*, es decir, que primero es para el saber subjetivo, pero después de pasar por la particularidad, llegará a la mediación de esta singularidad, alcanzando así la universalidad y por lo tanto, la esfera del pensamiento. De este modo, “La religión consumada es aquélla en la que el concepto de religión ha retornado a sí —donde la idea absoluta... constituye el objeto de la conciencia. Las religiones anteriores en las que la determinabilidad del concepto es más pequeña, más abstracta y defectuosa son religiones determinadas, que constituyen etapas de transición del concepto de religión hacia su acabamiento”.⁵ Para Hegel lo inmediato es lo no verdadero, por tal motivo, hace falta el desarrollo y la comprensión del contenido. Lo divino ha de ser visto como *espíritu* que se *diferencia* para en un momento dado *retornar a sí mismo*. Sólo si se da este tercer momento en pleno, el momento de la *comunidad con espíritu*, podremos hablar de la religión absoluta.

El contenido simple de la religión cristiana o absoluta, es la encarnación humana de la divinidad; lo fundamental en este momento es que la divinidad toma la figura de la autoconciencia y el espíritu se *sabe* como tal. “El cristianismo es la ‘religión manifiesta’, la forma suprema de lo religioso. Las demás religiones son formas inferiores y previas que preparan y esbozan lo que será el cristianismo”.⁶ En él se iguala la esencia representada con la representación.

Cuando Hegel habla de la religión absoluta se entremezclan tres discursos, el del espíritu de la religión, el del concepto del espíritu y el del espíritu en su finitud que

⁴ *Ibid.*, pp.398

⁵ Hegel, *El concepto de religión*, pp.126

⁶ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.323

se despliega en la historia; este hecho nos dificulta un poco su comprensión. La religión cristiana no sólo se distingue de las anteriores figuras de la religión en que ésta representa su superación, sino también, por su contenido, que es el concepto cristiano de la *Trinidad*. La esencia de la religión absoluta se expresa, según Hegel, en el dogma de la Trinidad. Éste expresa los tres modos de la relación del hombre con la divinidad. La *Trinidad* va a ser la estructura interna en que se despliega el espíritu y así surge el reino del Padre, del Hijo y finalmente el del Espíritu. En el reino del Padre tenemos la *representación* de el *en sí*, que es *para sí* en el Hijo -que se enajena y actúa con el mundo-, pero que en el Espíritu tiene su propia mediación con el Padre y su mediación para el mundo. Este es para Hegel el reino del Espíritu. El espíritu se encuentra presente en su comunidad y ésta reconoce en él su 'autoconciencia universal'. De este modo, "...el espíritu que es en y para sí ya no tiene ante sí, en su desarrollo, formas singulares, determinaciones de sí y ya no sabe de sí como espíritu finito, como espíritu en alguna determinabilidad y es para sí aquello que es en sí".⁷

Para Hegel es importante la religión revelada porque es la religión del saber especulativo y "Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo, y sólo es en él y sólo es este saber mismo, pues es el espíritu".⁸ El espíritu que se sabe como autoconciencia y que, por lo tanto, se presenta de forma inmediata a otras autoconciencias es la naturaleza divina, que es lo mismo que la humana "...y es esta unidad la que deviene intuita".⁹ La esencia absoluta deviene autoconciencia real, padece y perece, pero es solamente así, enajenándose, saliendo de sí, que alcanza la perfección de su concepto porque la verdad del *espíritu es el saber de sí mismo en su enajenación*.

Para Hegel el cristianismo es la religión *absoluta*: es la religión *consumada* donde se *revela* la divinidad tal y como es, es decir, asequible al entendimiento humano porque lo que tienen en común el hombre y lo divino, es la *razón*; es la religión

⁷ Hegel, *El concepto de religión*, pp.126

⁸ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.441

⁹ *Ibíd.*, pp.440

manifiesta "...porque lo revelado no es otra cosa que Dios mismo en la historia exterior de su Hijo hecho hombre... ella es la religión de la *verdad*, porque conoce a Dios tal como Él es; ella es la religión de la *reconciliación* porque lleva a cabo la 'unidad de la naturaleza divina y humana'...".¹⁰ Así, "...la misma unidad de la naturaleza divina y humana es precisamente el Espíritu absoluto".¹¹

Según Hegel el cristianismo es la religión *revelada* y "Su ser revelado consiste, patentemente, en que es sabido lo que esa esencia es".¹² La esencia divina en este momento es autoconciencia plena. "El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma".¹³ En la religión revelada el espíritu se manifiesta a sí mismo, no sólo en cada uno de sus momentos, (los cuales analizaremos en este capítulo), sino como completud.

El espíritu, si es concebido como inmediato, simple y estático, no es espíritu, dado que el espíritu consiste esencialmente en ser *activo*. Mejor dicho, la actividad del espíritu radica en *manifestarse*. El espíritu que no se manifiesta, que no se revela es algo muerto y manifestarse es, devenir para otro. Lo importante de la religión consumada radica precisamente en que Dios es "...sabido como esta totalidad que es el espíritu".¹⁴ Hegel exalta en el cristianismo su capacidad para trascender *la trascendencia de Dios*. Como ya decíamos, "Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta".¹⁵ Porque la sustancia sólo puede ser espíritu en la medida en que ella es primero autoconciencia. Sin embargo, aunque en el desarrollo de la religión la conciencia deviene autoconciencia, en el saber de la religión la autoconciencia no alcanza aún una forma adecuada a su contenido, porque el modo religioso de conocer es

¹⁰ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.X

¹¹ *Ibíd.*, pp.6

¹² Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.439

¹³ *Ibíd.*, pp.440

¹⁴ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.91

¹⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 439

la *representación*, que es una forma inferior a la conceptual, que sería la manera más propia del conocimiento de la autoconciencia.

III.1. Dios Padre. El deseo de la superación de la inmediatez

Para Hegel, Dios ha de ser concebido como espíritu. “Pero no se trata de un espíritu que permanezca en un estado de inmediatez, sino que se diferencia para luego retornar a sí mismo”.¹⁶ Aquí es donde encontramos la verdad de la religión revelada y su forma de diferenciación se llama *Trinidad*. Se trata de la marcha y la diferenciación en el mismo espíritu, un espíritu que cambia, pero que a la vez permanece idéntico a sí mismo. La *Trinidad* es por lo tanto, el autodespliegue del espíritu de la naturaleza divina. Ha de ser un espíritu que permanezca siempre en estado de igualdad, pero que se diferencia en el Padre, el Hijo y el Espíritu. En un primer momento, Dios es la “...esencia que sólo se intuye a sí misma en su ser para sí... es la palabra que una vez pronunciada, deja enajenado y vacío a quien la emite, pero que es escuchada también de modo inmediato, y sólo este escucharse a sí mismo es el ser allí de la palabra”.¹⁷

Después de que Dios se reconoce como espíritu, decide crear el mundo y a sus hijos a imagen y semejanza de él para su propia gloria; se les manifiesta a Adán y Eva no como un padre afectivo, sino como un padre autoritario que pide obediencia absoluta. Así viene el acto del pecado original, que en un primer momento se vive como pura carencia, como un sólo ‘hemos pecado’, como pérdida del Paraíso terrenal y de la inocencia; pero más tarde el espíritu se dará cuenta de que es aquí donde comienza la verdadera creación del hombre, donde éste deja de ser el ‘animal’ más bello y privilegiado del universo para tomar conciencia y responsabilidad de sus actos. El momento anterior, el momento del génesis, no es más que el principio de la creación y el hombre “...tenía ante sí un devenir negativo de su armonía primera, un después conocido e incognoscible,

¹⁶ Hegel, *El concepto de religión*, pp.44

¹⁷ *Ibíd.*, pp.45

para el cual la creación llegaría a ser propiamente comienzo y quedaría atrás a manera de algo perdido”.¹⁸

Antes del pecado el hombre no había cobrado conciencia del dolor, de la muerte, del saber, *conciencia* en general; conciencia que lo diferencia, en realidad, de los otros animales de la creación. Una vez que el hombre muerde la manzana y desobedece el mandato divino de ‘no comer del árbol prohibido’ pierde su inocencia y eso es lo que lo diferencia de los animales. Pero debe adquirir conciencia de que este quebranto es irreversible. Para Hegel la transgresión es un momento necesario, en el sentido de saberse en la capacidad real de actuar frente a lo dado, pero ésta se asume no como culpabilidad, sino como responsabilidad. El espíritu tiene que saber de sí y de su acción y ese saberse es tomar *conciencia*.

Pero la manifestación divina de este primer momento, aunque limitada, ya implica la recuperación de lo otro. La verdad que se le manifiesta al hombre en la figura del Padre es una verdad suprema “...expresada bajo una forma ingenua, infantil”.¹⁹ La caída, el pecado original, representa la creación del hombre, ya que cuando el hombre pierde la inocencia, esta merma se supera en el extrañamiento, porque saberse en el extrañamiento es la superación de la pérdida. La caída no es algo ajeno al despliegue del espíritu, pero a la vez, es algo *en sí*, es el momento crucial del espíritu que se hace presente.

El espíritu en su realización marcha a través del ámbito de la creación. Al salir del paraíso el hombre asume la negatividad, que será después superada en la reconciliación con Dios y en la redención de los pecados. Así, los tres momentos de esta primera figura de la religión revelada serían el *mundo*, que es el propio acto de la creación, el *mal y el bien*, el momento de la elección humana y la *reconciliación*, que es un nuevo comienzo donde a través de sus actos libres el hombre podrá buscar la mediación entre lo humano y lo divino.

¹⁸ Escotado, A., *La conciencia infeliz*, pp.70

¹⁹ Hegel, *El concepto de religión*, pp.48

III.2. La verdad sensible de la encarnación

Para Hegel la figura de la encarnación en la comprensión de la teología cristiana representaría en el desarrollo del espíritu la mediación de lo que se presenta como su exteriorización. En Hegel este momento de extrañamiento del *sí mismo* del espíritu y, en la figura religiosa, de la divinidad misma, será un momento necesario, que vendría a ser superado en la representación religiosa por la *mediación* de la divinidad misma que se vuelve carne y se manifiesta como espíritu.

De esta forma el Padre, que es a la vez el Hijo que viene de él, pero que no ha sido creado sino engendrado, es el *para sí que sale de sí* y posteriormente se recupera. Se trata de comprender al espíritu en su enajenación, que en la representación religiosa sería el reino del Hijo, es decir, el segundo momento del despliegue trinitario, que ha de ser concebido como el mundo externo, como el mundo finito. En la comprensión tradicional el proceso trinitario era algo ajeno al mundo y era más bien, la vida trascendente de la divinidad cristiana. Lo anterior cambia para Hegel y el filósofo involucrará al hombre y su mundo en este proceso.

Después de que el pueblo de Israel, el pueblo elegido, cae en la esclavitud, se hace necesario un Mesías, un elegido de Dios que venga a salvarlo. Por tal motivo la divinidad manda a su propio hijo a la Tierra. En la encarnación tenemos un hombre determinado, que se encuentra inmerso en la historia. Jesús es conciente de su subjetividad, de su momento y situación concreta, sabe que viene a salvar a

su pueblo, pero a la vez también se sabe como hijo de Dios. “Jesús es el profeta que puede hablar en su propio nombre y que al hacerlo así no excluye a la divinidad y al pueblo, el que une en su discurso el yo y el nosotros... Y esta absoluta fusión de lo uno y de lo múltiple, de lo espiritual y lo natural, del ser y del deber, constituye el nuevo contenido de la conciencia religiosa”.²⁰

El Mediador se mueve en dos ámbitos, el del mundo natural, donde es un hombre concreto en una situación histórica determinada y el del mundo espiritual, donde se sabe como hijo de Dios. Pero lo importante en este momento, es el momento de la mediación, en el que Dios se hace hombre y el mundo se diviniza; así, el hombre se asume como hijo de Dios, por lo tanto, lo divino se hace humano y lo humano se diviniza. Todo es un *en sí que es para sí*. Sin embargo, el dios que se humaniza tiene que regresar a sí y, ‘la objetividad del espíritu finito’ tiene que alcanzar otra vez el grado de espíritu, por eso se hace necesario el momento de la *redención* y de la *reconciliación*. Por la *pasión* y *muerte* de la divinidad que se humaniza, tal espíritu ya no volverá a ser el mismo, ahora será espíritu que se *sabe a sí mismo*. La muerte del dios encarnado es, por lo tanto, *el nacimiento del espíritu como espíritu*.

Para Hegel, el momento de la reconciliación no es solamente el de la mediación, sino que en él se recupera todo el sentido de la *Fenomenología del espíritu* y dice Hegel: “La verdad no está en la una o la otra de estas formas, sino propiamente en su movimiento, según el cual el simple él mismo es la abstracción y, por lo tanto, la diferencia absoluta, mientras que esta diferencia absoluta, como diferencia en sí, diferente de sí misma, es, pues, la igualdad consigo misma”.²¹ Así, mediante el hecho decisivo de la encarnación, la naturaleza divina pierde su abstracción y trascendencia para el hombre y la naturaleza humana alcanza su reconciliación.

²⁰ Escotado, A., *La conciencia infeliz*, pp.138

²¹ *Ibíd.*, pp.451-452

La sustancia se enajena a sí misma y se convierte en verdadera autoconciencia, aunque después esta misma autoconciencia saldrá de sí para convertirse en un universal, en la comunidad religiosa. Ambos lados salen al encuentro el uno con respecto al otro y con ello se producirá la verdadera unificación en un universal. El espíritu del mundo real ha llegado a saber de sí. La conciencia ya no tiene a la divinidad fuera de sí, enfrentada, sino que la reconoce en su entorno inmediato y en su presente. El momento del hijo es el instante de lo particular, la mediación de lo singular, lo inmediato como principio de lo universal. Es "...la idea del espíritu como eterno, pero *viviente* y presente en el mundo".²²

La encarnación para Hegel viene a representar la verdad de la necesidad de reconocer lo absoluto, que parece en sí mismo extraño y alejado. Lo anterior, que es asequible mediante el saber especulativo, se vive en la religión, pero sólo a través del *espíritu de la comunidad*. Sin embargo, si la comunidad cristiana retiene solamente lo sensible de dicha verdad, entonces la encarnación divina será siempre un pasado o un futuro y de esta forma en el seno de esta comunidad existirá todavía una separación entre el más allá y el más acá. Aquí la esencia divina sigue permaneciendo como otra y sólo en cuanto habita en la comunidad se puede ver superada esta escisión. Por esto se hace necesario un tercer momento, el del *reino del Espíritu*.

III.3. La muerte de Dios

Para Hegel existe un eslabón fundamental entre la verdad sensible, es decir la muerte de Jesús, la verdad de la encarnación divina y la vida del espíritu en la comunidad religiosa, éste es, la *muerte de Dios*. El filósofo español Antonio Escotado menciona que, con la palabra *muerte* queremos decir tres cosas no sólo diferentes, sino irreductibles: en primer lugar, "...la muerte representa el abandono del mundo por los *otros*... en segundo lugar, la muerte expresa la certeza biológicamente fundada de que uno mismo ha de alcanzar un *fin* donde el

²² Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp.590

cuerpo comenzará a corromperse visiblemente; por último, la muerte significa que desde el acto mismo de nacer somos capaces para ella, que somos *concientes de esta posibilidad*.²³ Los primeros dos significados son sólo hechos biológicos, sabemos que todo lo que existe en la naturaleza se va a transformar y que la muerte es sólo esa inconciente metamorfosis, pero el tercer significado sólo atañe a los hombres, los cuales son los únicos seres capaces de ver la muerte como el inminente fin de su vida, pues aunque la mayoría de las religiones (sobre todo las occidentales y en particular el cristianismo), hablan de la vida después de la muerte, estaremos de acuerdo en que aun así la muerte significa el fin real de la vida terrenal.

El ser humano es el único ser que puede hablar de la muerte como una *propiedad* esencial de sí mismo; yo al ser conciente de que voy a morir me apropio la muerte, hago mía esa *posibilidad constante*. Que en el ser del hombre se entrelacen continuamente vida y muerte, que el hombre entienda el binomio comienzo y fin, hace posible la acción humana. El hombre sabe que tiene los días contados y que si quiere dejar algo de sí, debe actuar. Sabemos que a partir de que tomamos conciencia de que *somos* en el mundo, nos vemos obligados a realizar acciones, tomar decisiones, transformar nuestro entorno, pero es diferente cuando entendemos el para qué y el por qué de nuestros actos, es decir, cuando se presenta un *actuar conciente*.

La muerte es lo único a lo que el hombre no puede escapar, el más alto grado de su finitud; no obstante, creo que cuando Hegel reflexiona sobre la muerte, aunque es conciente de lo anterior, no pierde de vista que la finitud es una determinación y que el *final* de dicha finitud es también el *fin* de esta determinación. Sin embargo, de igual manera como se nos pide que no nos cerremos a la posibilidad de trascender (entendiendo trascendencia no sólo como la posibilidad de una vida celestial), asimismo se debe pedir que el hombre no se cierre a la posibilidad de vivir su finitud con todo lo que implica: acción, corrupción, cambio, devenir,

²³ Escotado, A., *La conciencia infeliz*, pp.307

historia, etc. “*Si la religión esclaviza al hombre es porque le prohíbe la conciencia de su propia muerte, cerrando así el horizonte ilimitado de la vida*”.²⁴

Como dijimos anteriormente, si la finitud del hombre es una determinación que debe ser superada, también el dios hecho hombre debe vencerla, porque “...la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y quiere preservarse pura de la destrucción, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento”.²⁵ Pero, la angustia que provoca en el hombre la muerte de Dios no le permite asumir plenamente tal condición para saberse dentro de una nueva etapa de plena realización de su religión. De este modo podríamos decir que se queda en el camino.

Hegel además reitera que, “Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desventurada de que *Dios mismo ha muerto*. Esta dura expresión es la simple expresión del simple saber de sí mismo más íntimo, el retorno a la conciencia de las profundidades de la noche del yo = yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella”.²⁶ Y después de esto, que Hegel llama el *Viernes santo especulativo*, lo absoluto puede recuperarse a sí mismo enriquecido y se reconcilia lo finito y lo infinito. Así como tal proceso se lleva a cabo en el plano de la representación religiosa, lo mismo sucede en el plano del concepto y se presenta lo que podríamos llamar el *Sábado de Gloria del concepto*, que no representa más que la unidad de representación y entendimiento en el concepto.

La muerte de Dios es la dolorosa superación del desgarramiento profundo entre lo humano y lo divino, por ello es necesaria; es una enajenación que al final va a permitir la superación y la síntesis. En el sistema hegeliano el desgarramiento, la enajenación, es una etapa ineludible en el despliegue del espíritu absoluto, más

²⁴ *Ibíd.*, pp.325

²⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.24

²⁶ *Ibíd.*, pp.455

aún, es sólo porque enfrenta y vive este desgarramiento al máximo que puede llegar a un estado superior de conciencia. De esta manera, el sistema hegeliano "...no es sólo la simple racionalización de una experiencia religiosa. Indiscutiblemente allí también el movimiento por el que la conciencia infeliz supera su propio desgarramiento al participar por una relación viva en una totalidad superior, ha proporcionado a Hegel uno de los puntos de partida de su pensamiento",²⁷ pero sería inadecuado reducir la filosofía hegeliana a un puro entendimiento de la doctrina cristiana. La muerte de Dios es decisiva porque abre paso a la resurrección, es decir, a la verdadera reconciliación entre lo humano y lo divino. En este sentido, la frase "*Dios ha muerto*" sólo indica que la divinidad también puede afrontar la negación. "Pero el proceso no se detiene ahí, la negación y la muerte no son la última palabra en el despliegue de lo Absoluto. A la negación sigue la negación de la negación y a la muerte la muerte de la muerte".²⁸

Para Hegel la figura religiosa de la religión absoluta es el momento más avanzado del despliegue de la religión siempre y cuando pase por el instante de la negación, pero este morir no debe ser una muerte figurada o aparente. Mediante este acto crucial la naturaleza divina deja de ser abstracta "...y la naturaleza humana alcanza su redención en la medida en que se hace consciente de su infinitud".²⁹ De esta forma se supera la escisión y viene la reconciliación entre lo humano y lo divino. El extrañamiento, la escisión, es lo que más adelante va a conducir a la mediación. Gracias a la muerte del mediador, que significa la superación no sólo de toda extrañeza, sino también de toda singularidad, surge una nueva conciencia. Dios ya no sólo se mueve dentro del universo de lo infinito abstracto, donde la finitud le está negada porque ella es solamente barro y desechos, sino que se ha alcanzado a través de la *mediación* la síntesis perfecta entre lo divino y lo humano.

El concepto de la muerte de Dios implica para Hegel la superación de la finitud singular de lo divino, pero también de la trascendencia del dios abstracto del que

²⁷ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.9

²⁸ Hegel, *El concepto de religión*, pp.24

²⁹ *Ibíd.*, pp.49

hablaban los ilustrados. Así, lo que muere es *la abstracción de la esencia divina* y surge '*el reino del espíritu*', una nueva comunidad viva, actuante y en constante renovación. Vemos cómo "...esta muerte es, por tanto, su nacimiento como espíritu"³⁰ y "...la muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser *de este algo singular*, para transformarse, convirtiéndose en la *universidad* del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella".³¹ La *universalidad del espíritu*, la comunidad, sólo puede ser fruto de la muerte y renacimiento de su fundamento, es decir, del actuar religioso.

III.4. El retorno a sí del espíritu y su comunidad

El tercer momento de la religión absoluta está constituido por el retorno de lo divino que regresa *a sí* después de haber sido divinidad encarnada; la deidad después de haber pasado por el momento del extrañamiento total, la muerte, vuelve a sí mismo, pero con la promesa de regresar a la comunidad como espíritu siempre presente. Vemos que aquí existe un doble extrañamiento, primero el espíritu que es *en sí* se extraña al ser para otros; luego, el espíritu que es *para otros* supera este momento al volver a ser *para sí mismo*, pero será un *sí mismo* enriquecido que vuelve a salir de sí para, al mismo tiempo que es un *para sí*, poder ser para otros. De esta forma la muerte del mediador es la superación de su *objetividad* o de su *particularidad*, este *particular* ser para sí se ha convertido en autoconciencia universal. Del otro lado, lo *universal* se ha convertido necesariamente y precisamente de este modo, en autoconciencia *real*.

Este es el momento de la reconciliación donde, "...se supera la objetividad externa y el espíritu es verdaderamente para sí, estadio que alcanza a consecuencia de la

³⁰ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.450

³¹ *Ibid.*, pp.454

muerte y resurrección de Cristo”.³² Y así, en el terreno del espíritu concreto, es a partir de la muerte de Cristo cuando comienza el ‘viacrucis’ de la comunidad religiosa. Pero el espíritu no volverá a ser el mismo después de haber pasado por este doble extrañamiento. El reino del espíritu comienza con la muerte del Hijo, pues es mediante la muerte del *mediador* que supera su singularidad y particularidad para mostrarse ahora como ‘autoconciencia universal’, es decir, como la autoconciencia de la comunidad religiosa. El espíritu regresa a su comunidad en forma de espíritu y nunca la volverá a abandonar.

Ya decíamos que la comunidad religiosa cristiana surge del acto de *reconciliación* entre Dios y su pueblo, cuando Yahvéh le dice al hombre: ‘Yo soy el que soy’ y le pide que crea en él a pesar de no manifestársele; sin embargo, en tal reconciliación hace falta un segundo intervalo: de esta manera, en la representación religiosa, la divinidad pasa por el momento de la mediación y después de haber muerto regresa como ánimo renovado para estar entre los miembros de su comunidad. Aquí terminaría el recorrido del espíritu si la dialéctica de Hegel fuera una dialéctica cerrada, en la cual es posible llegar *al fin de la historia*; nosotros creemos que esto no es así, desde el momento en que planteamos que el espíritu para Hegel es siempre acción y por ende se encuentra en constante realización.

En el momento de la muerte de Jesús, aunque se da la mediación entre lo divino y lo humano, la comunidad cristiana no alcanza su desarrollo como verdadera comunidad y “...en el seno del cristianismo, subsiste una diferenciación entre el más allá y el más acá... Por ello es necesaria una nueva reconciliación, que realice aquí la verdad de la representación cristiana”.³³ Pero éste *aquí* también es *ahora*, presente, pues recordemos que la divinidad no vino para quedarse en el pasado, sino que prometió quedarse siempre con su comunidad. Por esta razón Hegel se va a oponer a quienes tratan de buscar el espíritu de la comunidad cristiana en el

³² Hegel, *El concepto de religión*, pp.49

³³ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.352-353

cristianismo primitivo, pues ellos voltean hacia al pasado buscando algo que ya tienen en el presente.

La esencia divina va a permanecer como otra, siempre y cuando la comunidad no la haga suya. La religión tiene como sentido hacer nuestro lo que es *otro* y este significado se asume por la comunidad en el momento en que ve la posibilidad de que la religión se despliegue en la historia, sea desgastada por ella y quede disuelta en ésta. La religión pues, sería parte del devenir de los diferentes momentos del espíritu en cuanto éste aparece; no obstante, la religión también se revela como enfrentada al espíritu en cuanto que es la representación de un más allá que se vive en el más acá, que se objetiva; la religión es la figura en la que el espíritu se vive como acción respecto de la realidad en que se encuentra, pero es una acción que es afirmación de un más allá y que sin embargo, en un momento dado, puede cambiar la vida de los hombres en el más acá.

De este modo vemos que el espíritu de la religión no sólo se enajena en el mundo, sino que se recupera en él. Pero el sujeto no se puede construir aisladamente, sino que se construye en comunidad. Esta comunidad, tiene que negarse en cuanto positividad y reconocerse como un *en sí* que *sabe* de sí y que es *para sí*, para reconocer de esa forma que el espíritu se encuentra presente en ella y llegar así a la *afirmación* del espíritu en la comunidad.

B. Realización de la religión

IV. LA RELIGIÓN VISTA COMO POSITIVIDAD

Para Hegel el cristianismo es la religión de la época moderna. La religión cristiana no sólo es la culminación de la figura religiosa sino que es la religión *absoluta*, además de ser también la religión *manifiesta*, ya que se tiene a sí misma como contenido. El cristianismo es la religión *revelada* "...en el sentido de que Dios se habría revelado a sí mismo en ella y, a la vez, en cuanto revelada viene a ser una religión positiva por cuanto ha llegado al hombre desde fuera".¹

Hegel entiende la positividad como lo que aparece, como lo dado; pero también enfrenta el problema de la positividad en la historia de la religión cristiana, que corresponde a la estructura de la cristiandad formada desde el Sacro Imperio romano, que se asume como de origen divino. Aquí vemos cómo la Iglesia pacifista de Cristo llega al poder de la mano del emperador Constantino, quien se anuncia como salvador, libertador y vicario de Dios. El ascenso del clero cristiano al poder se extendería por varios siglos, hasta llegar al mundo medieval, donde nuevamente se presenta una fuerte dosis de positividad, misma que, según Hegel vendrá a destruir el cristianismo reformado.² Así, la positividad se extiende desde Constantino y Justiniano hasta Roma en el momento de la Reforma.

Como ya decíamos, el cristianismo es una superación de las religiones anteriores, donde se da la vuelta a una moralidad interior, frente a la supuesta moral del Imperio romano, donde la moralidad ya estaba desgastada, porque se había positivizado en las propias leyes del Estado. El cristianismo primitivo irrumpe para sacudir la conciencia de los ciudadanos romanos, pero el cristianismo se vuelve más tarde, también, una religión al servicio del Estado.

¹ Hegel, *El concepto de religión*, pp.44

² De este modo Hegel y Kierkegaard coinciden en que los dos son muy reactivos frente a las iglesias nacionales porque se presenta el problema de la identificación de tales iglesias con el poder del Estado-nación.

De esta forma, la pregunta que se hace Hegel es, ¿cual sería la esencia del cristianismo que se encuentra presente en la historia? Pero Hegel también se pregunta por el contenido de esta religión revelada. El contenido simple va a consistir en la afirmación de la encarnación de Dios en el hombre y del reconocimiento de la presencia en el hombre de lo divino. En el desarrollo del contenido nos volvemos a encontrar ciertas figuras tipificantes de la historia, pero bajo la luz propia del contenido de la religión revelada. Aquí vemos cómo Hegel entremezcla varios discursos, el del espíritu religioso, el del concepto del espíritu y el del espíritu en su inmediatez que se despliega en la historia.

En el momento en que el cristianismo surge como religión institucionalizada, el actuar del clero y de la comunidad se vincula a los textos para así justificar sus acciones. “Pero Hegel se complace en mostrar que no se puede permanecer en la pura letra, sino que es preciso una profundización y elaboración de ese contenido que se nos ofrece ahí de un modo inmediato”.³ Para Hegel lo inmediato es lo no verdadero ya que el saber, para ser verdadero, necesita de la mediación.

En las antiguas figuras religiosas, el sujeto en su actuar se encuentra determinado, el *sí mismo* estaba en la subjetividad, es decir, en el actuar del pueblo; pero el que tal sujeto colectivo sea capaz de ver que sus propias acciones son el fundamento de su *ser*, no conlleva que pueda reconocerse en ellas, pues en estas figuras no existe un proceso de mediación, como el que se da en el cristianismo. En las anteriores figuras religiosas, lo divino no se enajena, sólo puede ser objeto por parte de los hombres de una mera adoración de lo extraño, distante y ajeno, no sale de sí y queriendo mantenerse puro no está dispuesto a mancharse, por eso, no existe la posibilidad de que se recupere o pida perdón y todo se vuelve una *pura nostalgia vacía*. Hay que recordar que Hegel hace la misma crítica al alma bella de la ética kantiana.

³ Hegel, *El concepto de religión*, pp.45

En su desarrollo, el espíritu, igual que el individuo, se enfrenta al problema de conciliar la esencia que lo determina con lo que *sabe* de sí. Así también sucede en la religión, lo absoluto se introduce en el universo de la contingencia, que en la representación religiosa se presenta como la muerte de la divinidad, donde ésta se vive como pura pérdida para la conciencia desgraciada; pero recordemos que la muerte de Dios⁴ es para Hegel un momento necesario que posee un sentido: la superación.

Cuando Dios muere, en la religión cristiana, deja de ser el *puro más allá*. Esta muerte de Dios es la consecuencia del desarrollo de la vida que no excluye la muerte, pero además permite la divinización del hombre. Dios se vuelve hombre y el hombre se diviniza, deja de ser el animal más bello de la creación, para tomar conciencia y convertirse en el *animal divino*, el único capaz de adorar a Dios y, cuando el hombre toma conciencia, surge lo que Feuerbach llama la *Trinidad humana*: la *razón*, la *voluntad* y el *corazón*. Para Hegel ese sería el sentido de la religión revelada, no lo que ha sido el cristianismo en la realidad histórica. Pero el cristianismo también se positiviza después de la muerte de Dios, pues la comunidad al no aceptar la muerte de su divinidad y, por lo tanto su resurrección, comienza a adorar lo muerto a través de los objetos que representan al difunto. La comunidad solidifica, objetiva lo divino y sólo así puede tenerlo presente, como cosa inerte.

Todo el recorrido de la configuración religiosa adquiere sentido en el momento en que nos encontramos en la cumbre de la religión, en la religión revelada, en la religión absoluta, ya que bajo esa figura se comprende lo religioso del hombre como ser divino, al recobrar el *ser ahí* su unidad y ‘reconciliarse el cielo y la tierra’. Aquí Hegel nos plantea un espíritu religioso inmanente al mundo porque la religión, a diferencia de la filosofía que es lo verdadero, debe ser la comprensión del carácter divino del espíritu humano. Sin embargo, “...la visión simpática de la religión revelada no renuncia a la crítica de su pasividad, de su esclavitud política; sólo que ahora no se trata de acusar, sino de comprender”⁵ y cuando

⁴ Frase que utiliza Lutero en un himno. Aquí vemos la gran influencia de la tradición reformada en la que Hegel se educó.

⁵ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.261

entendemos esto, observamos cómo para Hegel la positividad de la religión cristiana, como momento necesario, ha quedado superada por la mediación entre lo divino y lo humano.

En un primer momento en Hegel "...la 'positividad' es *lo dado* en oposición a lo que es *producido por el espíritu*. Es la exterioridad. La lucha contra la positividad es aquí la lucha por la independencia respecto de los dogmas".⁶ Aquí encontramos una aproximación del pensamiento hegeliano al de los ilustrados. Después en el problema de la positividad aparecerá el elemento histórico: "...una idea o una institución se *convierte* en positiva cuando la abandona el espíritu que la anima, cuando es sobrevivencia... se desprende de la vida, ha perdido el *sentido* que le confería el hombre en tiempos de su creación; se ha tornado en una cosa, un ser muerto".⁷

Aunque la religión cristiana no es pura positividad, el desarrollo de ella sólo lo podemos ver en la historia y desde el momento en que nos encontramos; porque así como para nosotros la religión griega tiene un sentido que ya no es el mismo que tenía para el pueblo griego, el cristianismo, por ejemplo el cristianismo primitivo, también tiene hoy otro significado. Desde un momento ulterior, nosotros vemos el anterior con otro sentido, por eso existe el riesgo de buscar interpretaciones que no surjan desde el desarrollo del espíritu, sino desde nuestra propia imaginación. De este modo, quien desde fuera ve la enajenación en la figura de la religión, reclama su superación. En la historia, la religión se presentó en el movimiento de la autoconciencia que se ha enajenado y que después ha superado este extrañamiento. Aquí podemos observar que para Hegel, a diferencia de Marx para el cual la enajenación siempre es negativa, ésta no es más que un momento necesario.

El sentido de la *revelación* para Hegel es que la verdad que se concibe como ultramundana viene a hacerse presente en el mundo. Esta revelación "...puede consistir en el saber que dice 'eres polvo' o en el que afirma su espíritu inmortal,

⁶ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.42

⁷ *Ibíd.*, pp.43

pero hay algo constante en ella que no puede formularse provisionalmente, señalando que se refiere en todo caso al hombre y a su mundo”.⁸ En la religión revelada el momento de la negación es necesario, pero la conciencia también debe mantenerse igual a sí en esa circunstancia, pues, si no, sería incapaz de recuperarse después. La *enajenación* de la divinidad no es más que, este *sí mismo* que en su hacer se afirma como *sí mismo*, como *absoluto*, pero que ve cómo su esencia se pone como lo otro de *sí mismo*, se pierde y queda fuera de sí. En cambio, en la conciencia religiosa no existe una distinción entre *esencia* y *conciencia*, ya que se plantean como una *unidad*, por este motivo, la conciencia ve lo divino como algo puramente determinado, pero, como ya hemos visto, este primer momento será superado gracias a la mediación. La religión revelada es la conciencia de que el principio de la mediación se presenta ya en la inmediatez. Sin embargo, salir de esta inmediatez representa para el sujeto la pérdida de la inocencia.

Hegel llega a concebir la positividad como la independencia de los objetos del pensamiento respecto de la razón. Pero el problema también es histórico: si la historia la hacen los hombres y con ella también elaboran sus mandamientos y legislaciones, entonces por qué de repente estos últimos parecen tomar vida propia y no sólo independizarse sino imponerse a sus propios realizadores. Por ejemplo, el cristianismo, que en determinado momento de la historia llega a ser algo radicalmente opuesto a lo que su fundador se proponía. El cristianismo como doctrina basada en la virtud comenzó a exigir ésta y así la virtud se volvió externa, obligatoria y con ella la doctrina también perdió su significado. Cuando la religión cristiana se pervierte, para Hegel es la mejor muestra de cómo una religión basada en la comprensión y la convicción de sus preceptos se puede volver una pura repetición exterior y vacía que sólo da cabida a “...sentimientos que se inducen por medios mecánicos y violentos, acciones que se cumplen por obediencia, porque son ordenadas y no por interés propio”,⁹ con lo que el carácter esencial de las convicciones éticas contenidas en tal doctrina queda *fijo* en contingencias y prejuicios. Más no olvidemos

⁸ Escotado, A., *La conciencia infeliz*, pp.32

⁹ Hegel, *La posibilidad de la religión cristiana*, (1800) en *Escritos de juventud*, pp.419

que, “Lo objetivo carente de divinidad, cuya adoración se exige también, no llega a ser nunca algo divino por más que se le rodee de esplendor”.¹⁰

En toda religión positiva existe una oposición entre lo que no *es* y lo que *debe ser*, se da por sentado lo que debe ser y se exige su realización al precio que sea: si algo se presenta como *la verdad* se vuelve exterior e inamovible y es entonces cuando debe ser *reabsorbida por la necesidad racional* y ser repensada para inyectarle por medio de la razón una vitalidad nueva. Si lo anterior no se da, por el afán de divulgar esta ‘verdad’, es casi seguro que se presente otra característica de una religión positiva: el deseo de expansión de sus ideas que generalmente degenera en intolerancia.

El judaísmo había reducido a meras *fórmulas muertas* lo más sagrado, el servicio de la divinidad y de la moralidad; Jesús “...se propuso elevar la religión y la virtud a la moralidad y restaurar la libertad de ésta, que es su esencia... Volvió a traer a la memoria los principios morales que estaban en sus libros sagrados... El valor de una disposición virtuosa y la indignidad de una exactitud hipócrita en el ejercicio meramente externo de los ritos sagrados le fue enseñado al pueblo por Jesús”.¹¹ Pero si Jesús, el primer gran reformador religioso, viene a despojar al judaísmo de su positividad, entonces ¿de dónde le viene lo positivo al cristianismo?

Según Hegel, hay quienes opinan que la positividad de la religión cristiana se da no sólo en el momento en que la Iglesia se encuentra constituida, sino desde los inicios de la doctrina cristiana y que le viene de su propio fundador, porque Jesús usó los milagros como un medio para acercarse a la mente del pueblo y aquí podemos ver un principio de positividad. Pero el filósofo menciona que Jesús sólo hizo tal cosa para lograr la aceptación de su doctrina, difícil de entender para las inteligencias pervertidas por tantos siglos de *exterioridad* y, en el fondo sólo se basó en la autoridad de sus palabras.

¹⁰ Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, (1799) en *Escritos de juventud*, pp.378

¹¹ Hegel, *La positividad de la religión cristiana*, (1795-1796) en *Escritos de juventud*, pp.75-76

Sin embargo, Hegel menciona que en el cristianismo es legítimo "...presumir qué circunstancias externas y espíritu de la época tuvieron su influencia sobre el desarrollo de su forma...",¹² además de que en cierto momento, y por la razón que acabamos de esbozar, su fundador concedió demasiada importancia a la fe y a la autoridad entre otros elementos que van en contra de la razón; también indica que si la religión se ha positivizado a lo largo de la historia, quiere decir que en sus orígenes no lo era.

En el fondo lo que preocupa a Hegel es que la razón no se use en el ejercicio de las normas, leyes morales o políticas, que se actúe sólo por hábito o peor aún, por imposición. Las leyes no deben tener otro origen más que el humano, reclama el pensador y, se deben hacer propias sólo por medio de la reflexión; pero que una ley se interiorice no significa el fin de la positividad, pues para el filósofo no importa donde se instale la positividad, si en el exterior o en el interior, porque de todos modos el extrañamiento persiste. Unos tienen su amo fuera y otros dentro y si se interioriza la positividad se suprime sólo en parte. La filosofía hegeliana busca la reconciliación de las leyes con la vida. En el aspecto religioso, cuando las relaciones de la divinidad con el hombre son de amo y esclavo se necesita una mediación, así Jesús vino a otorgar "...al individuo una existencia real y una ley viva".¹³

En determinado momento Hegel parece haber encontrado en el amor cristiano, la solución al problema de la positividad, pues Jesús reconcilia la exterioridad y lo interno del sujeto con el amor; pero pronto el filósofo "...denuncia la mentira de un amor universal abstracto".¹⁴ Si bien la ética cristiana del amor disuelve el contenido de positividad que existe en la ley moral, no es suficiente pues hace falta la actitud interior que ya postulaba la ilustración kantiana pero y sobre todo, la *acción*. Así para superar la positividad de la religión, la propuesta cristiana del amor no parece idónea, pues a ésta le falta lo objetivo, el momento de la *praxis*,

¹² Hegel, *Ibíd.*, pp.78

¹³ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, pp.37

¹⁴ *Ibíd.*, pp.39

que es el instante de la verdadera reconciliación entre el sujeto y su objeto religioso, entre el individuo y su comunidad.

Los cristianos se quedaron a medio camino "...y así como los judíos hicieron de los sacrificios, de las ceremonias, de una fe de servidumbre la esencia de la religión, así los cristianos hicieron de la palabrería, de las acciones exteriores, de las sensaciones internas, de una fe histórica, la esencia de la religión".¹⁵ Por este motivo Hegel propone una *nueva religión*, que no es más que la renovación y recuperación real de las prescripciones morales y éticas vertidas en la religión cristiana y la oportunidad "...de superar la pasividad... por la acción".¹⁶ Pues la pasividad es la encargada de perpetuar el desgarramiento y éste genera un estado de positividad. En esta versión de la religión, "...al desgarramiento, reflexividad unilateral, opresión del momento histórico corresponden como ideal la reconciliación, espontaneidad, libertad",¹⁷ en que la acción sea capaz de generar un nuevo modelo. No olvidemos que, "Este sistema representativo no pretende ser una norma, sino una estructura productiva";¹⁸ aunque Hegel también es conciente de que desgraciadamente "...es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible".¹⁹

Es importante mencionar que esta nueva interpretación de la religión se puede dar gracias a que el sistema filosófico hegeliano no es un sistema cerrado y que "...ni el Hegel especulativo conseguirá nunca cerrar satisfactoriamente el sistema"²⁰ porque la idea es para este filósofo una estructura dinámica y productiva que nunca llega a un estado final y acabado, pues el desarrollo de la conciencia es una tarea interminable y la historia es un conjunto de fuerzas productivas en constante labor donde el hombre actúa y se construye. Por eso, "La nueva religión, como Hegel la concibe, debe ser liberadora, productiva, infinita".²¹ De esta forma, la

¹⁵ Hegel, *Escritos teológicos de juventud*, pp.161 en *Teología e Ilustración*, pp.74

¹⁶ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.178

¹⁷ *Ibíd.*, pp.209

¹⁸ *Op. cit.*, pp.209

¹⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.24

²⁰ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.162

²¹ *Ibíd.*, pp.165

religión se vuelve positiva cuando ya no es acorde con la realidad, externa o interna, en que viven los sujetos.

La figura de la religión en cuanto completud en su propio desarrollo, es decir, la religión *absoluta*, es espíritu que deviene real en cuanto se realiza en la comunidad, después de la pasión, muerte y resurrección, ya que ha llegado a ser autoconciente, y por tanto se tornará de nuevo en *espíritu absoluto*, y así, el cristianismo vendría a ser *la religión del saber vista desde el saber*. Pero en cuanto la religión cristiana se absolutiza en un momento o en una concreción de su historicidad cae en la inmediatez y se vuelve positividad. Sin embargo, aunque el elemento de la positividad siempre tuvo para Hegel un sentido limitado, el filósofo no relega o esconde este momento, sino que lo integra como un instante *necesario* del desarrollo del espíritu, pero necesario en cuanto circunstancia superable, pues si positividad equivale a condición infranqueable y ésta a conformidad, entonces tal necesidad es exterior y por lo tanto, contingente, es decir, accidental. Por lo anterior, Hegel plantea en último término que la religión, en cuanto manifestación del espíritu, no se afirme sólo como positividad, sino que se recupere en el actuar de la *comunidad* religiosa para que así no se quede solamente en una *fe vacía de contenido*, en un mundo inmóvil de iglesias de piedra que hoy parecen haber perdido su sentido.

IV.1. Religión y Estado

Aquí conviene dejar clara la diferencia entre los términos gobierno y Estado, así el gobierno sólo es una función del Estado, es decir, la dirección y administración del mismo, mientras que el Estado es el cuerpo político de los habitantes de un país. El Estado, según Hegel, "...es el modo supremo y verdadero de la realidad del espíritu".²² En la presente tesis no nos corresponde discutir si el Estado es la forma suprema de la realidad, pero lo que sí vamos a sostener es que el Estado "...es la realidad efectiva de la libertad concreta",²³ que consiste en que la individualidad personal se desarrolle y tenga reconocimiento

²² Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp. 341

²³ Hegel, *Filosofía del derecho*, Parágrafo 260, pp.291

pleno de sus derechos. Así el Estado es el modo verdadero en que se presenta la realidad social, sin embargo es verdadero sólo cuando es *libre*, porque el Estado también es la comunidad en cuanto que buscamos la realización de nuestra *libertad*, libertad que sólo se puede lograr con los otros, es una práctica constante pero sobre todo conjunta.

La religión es el saber acerca de la divinidad, "...es la relación con lo absoluto en la forma del *sentimiento*, la *representación* y la *fe*".²⁴ Pero a pesar de que la religión se puede presentar como sentimiento (una forma simple, no desarrollada y por lo tanto equivoca de la religión), y poseer sentido sólo para el individuo, siempre será una práctica compartida, pues si bien hay modos de la religiosidad que no necesitan de la presencia física de otros seres humanos para efectuar sus prácticas, éstas siempre estarán referidas a los demás y así, aunque la salvación que se busca sea individual, los otros se encontrarán presentes ya sea sólo como obstáculos o medios para tal redención. Por lo tanto, la religión será una práctica comunitaria.

Hegel dice que en la relación Religión-Estado lo verdadero consiste en que la religión sea el *fundamento* del Estado. Lo anterior en el siglo XXI y, después de tantos conflictos y cambios en tales relaciones parece caduco, sin embargo, analizando el porqué de sus palabras les encontramos sentido: Como hemos visto, para Hegel las distintas religiones se diferencian sólo en el grado de desarrollo que el concepto de libertad tiene en ellas, de esta manera, en una forma superior de religión (al igual que en una expresión correcta de Estado) se puede y se debe buscar la libertad propia, la cual sólo es realmente posible cuando los otros también son libres, por lo tanto, la búsqueda de mi libertad concreta es la demanda de la libertad de los demás.

Una religión verdadera (no en el sentido de que sus bases históricas y las premisas vertidas en sus textos sean verídicas, sino como desarrollo superior del

²⁴ *Ibíd.*, Parágrafo 270, pp.302

concepto), debe tener conciencia de la libertad y "...esta conciencia de su libertad es lo que un pueblo realiza en su Estado. Un pueblo que no posee ninguna conciencia de la libertad del espíritu es esclavo en su constitución y en su religión".²⁵ Es sólo en este sentido que las palabras hegelianas pueden tener significado. Entender que la religión debe encontrarse a la base o como sustrato y esencia del Estado y que por lo tanto, sus normas y mandatos deben hacerse valer por el mismo y estar por encima de las leyes del propio Estado, es no comprender los textos hegelianos y malinterpretar sus ideas. Por otro lado dice Hegel que, "Si se considera además que la religión enseña a mantenerse indiferente ante los intereses mundanos... y si se observa por el contrario que el Estado es el espíritu que *está en el mundo*, el recurso a la religión no parece adecuado para elevar los intereses y los asuntos del Estado al carácter de un fin serio y esencial".²⁶

Como hicimos la diferenciación entre gobierno y Estado, habrá que distinguir ahora entre religión e Iglesia. Religión es volver a *ligar* a través del culto lo que en un principio se consideraba una unidad: el hombre y su divinidad. En cambio, la Iglesia está compuesta por los ministros del culto que operan en un determinado territorio (aunque hay veces en que la administración de una religión es a nivel mundial y tal Iglesia es llamada universal), además de la comunidad religiosa que pertenece a tal confesión. Así, las relaciones legales o de cualquier otro tipo se dan entre el Estado y las diversas Iglesias, no entre las religiones y el Estado, pues la Iglesia es quien representa los intereses de todos los miembros de una religión, de sus ministros, funcionarios, embajadores y por supuesto de su comunidad.

La religión y el Estado tienen leyes diferentes en su ámbito y, a pesar de que el medio en el que operan es el mismo (la esfera de lo humano), éstas pueden llegar hasta la contradicción y la confrontación. De esta forma, la religión "...exige

²⁵ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.341

²⁶ Hegel, *Filosofía del derecho*, Parágrafo 270, pp.300

santidad, el Estado, eticidad; así, frente al matrimonio ético, la Iglesia exige el celibato sagrado; en lugar del lucro honesto, la pobreza ociosa; en lugar de la libertad racional, la obediencia ciega".²⁷ En el ámbito legal, al presentarse una falta sucede algo parecido, pues el Estado habla de crimen y la religión de pecado, por lo tanto, el Estado reclama una pena para el delincuente de modo tal que no exista ninguna excepción en la aplicación del derecho y los ciudadanos puedan sentirse seguros; en cambio para la Iglesia, quien aplica las sanciones religiosas, la falta será castigada en el más allá y la culpa sólo puede ser condenada por la divinidad, únicamente ésta podrá juzgar al pecador, ya que a los hombres sólo les toca perdonar a su hermano. Así, cuando lo que es pecado para la religión también constituye un delito, serán los tribunales estatales a quienes les incumba dictaminar.

Asimismo, en el desarrollo del conocimiento hemos visto muchos desencuentros entre Iglesia y Estado. Pues aunque el Estado en diversas ocasiones también ha hecho gala de posiciones dogmáticas, contrarias a la búsqueda del saber y ha desatado persecuciones contra los pensadores libres, es justo mencionar que muchos de los cambios positivos al respecto se han llevado a cabo porque la sociedad empujó a su Estado para que promoviera leyes que protegieran las libertades de quienes se dedican a las ciencias y al arte.

Pero si tanto las leyes eclesiásticas y las del Estado deben ser reglas para el bienestar del hombre, ¿cuál es la diferencia entre ellas? y, si en un momento dado se contraponen, ¿cuáles habrá que seguir? La distinción entre ellas es que unas se refieren al ser humano como sujeto moral y las otras como entidad ética; el hombre moral sólo debe seguir normas que le eviten hacer el mal y promuevan la realización del bien para con sus semejantes. La ética se refiere al modo de comportarse del ser humano en comunidad, dentro de su sociedad. La moral habla en términos de bien o mal, mientras que la ética se interesa por el comportamiento, correcto o equívoco, del hombre en sus relaciones con los

²⁷ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.342

demás. Por lo tanto, la ética es una disposición, una *práctica* constante que le permite al hombre existir en sociedad, considerando siempre a los otros al mismo tiempo que exige respeto para sí mismo. La moral religiosa le permite al sujeto vivir en estado de excepción, entonces estará en pecado y tendrá que rendir cuentas a su divinidad, que se supone es quien dicta tales normas; pero el estado ético no puede ser suspendido, pues se corre el riesgo de la disolución de la colectividad.

Según Hegel hay religiones y sus Iglesias que se comportan frente a la realidad negativamente y para ellas las instituciones políticas, del derecho y éticas carecen de sentido, pues éstas formas religiosas se ven como superiores a tales entidades porque fundamentan su poder en una existencia divina y no reconocen en los demás la misma voluntad y libertad para actuar, pero cuando tal cosa sucede conviene recordar: "...dad al César lo que es del César y a vuestro Dios lo que se exige para su servicio".²⁸ Así, el Estado es lo *real*, el presente y, sus leyes debieran ser lo más adecuado y *racional* para defender el derecho y las libertades²⁹ de todos (incluyendo las religiosas).

Los conflictos que más se presentan entre Iglesia y Estado suelen darse en tres *campos*: el de los derechos del ciudadano, la propiedad y la educación. En el primer punto lo que debe imperar es el respeto a las libertades ciudadanas: "Un Estado configurado según [el principio de la libertad] debe entrar en conflicto con una religión de la no libertad, que no reconoce sus instituciones libres"³⁰ y viceversa, una religión que fomente la libertad de pensamiento de sus miembros puede estar en pugna con un Estado autoritario. En cuanto a la propiedad, el Estado es el administrador de la propiedad pública y el garante de la propiedad privada y por lo tanto, quien debe cuidar de que las instituciones religiosas no lucren con la fe de sus miembros; aquí también, como en otras áreas de lo social,

²⁸ Hegel, *Historia de Jesús*, pp. 77

²⁹ Nótese que aquí ya no hablamos de *libertad* sino de libertades, con ello queremos diferenciar lo concreto del puro concepto abstracto de libertad. La libertad sólo se materializa cuando se aplica.

³⁰ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.342

se debe tomar en cuenta "...la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de otro... en cuanto está en relación conmigo como individuo".³¹ En el tercer punto, el Estado debe fomentar una educación basada en la libertad de la razón, de tal manera que el individuo sea capaz de entender y juzgar los principios que se le presentan, pueda acogerlos y respetarlos por sí mismo, basado en su comprensión y no sólo en la autoridad, ya sea la del Estado o la religiosa.

Por último sólo resta decir que en las relaciones Iglesia-Estado el término clave es *respeto*, tanto del Estado hacia las personas que practican una determinada confesión, como hacia los integrantes de cualquier Iglesia, en cuanto ciudadanos libres y responsables; pero sobre todo se debe exigir obediencia para con el Estado de parte de los individuos que conforman una Iglesia, porque si la religión en su última expresión también es eticidad y "El estado es la realidad efectiva de la idea ética...",³² entonces una Iglesia basada en la libertad y que respeta los derechos de todos los seres humanos no tiene motivos para comportarse "...frente a lo real, de modo puramente negativo",³³ pues si no, "...todas las organizaciones positivas de la eticidad carecen de derecho y la voluntad del hombre tampoco [es] reconocida como libre y adulta".³⁴

IV.2. Simbiosis o escisión entre Iglesia-Estado y tolerancia

La Iglesia "...es un contrato, de cada uno con todos y de todos con cada uno, para proteger a todos los miembros que profesan determinada confesión y determinadas opiniones religiosas y disponer la conservación y fortificación de las mismas".³⁵ Al igual que en la constitución del Estado laico, en este Estado espiritual, como lo llama Hegel, pareciera que también el individuo ha de someter su voluntad particular a la voluntad general para conformarlo, pero esto no sucede

³¹ Hegel, *Filosofía del derecho*, Parágrafo 268, pp.298

³² *Ibid.*, Parágrafo 257, pp.283

³³ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.342

³⁴ *Op. cit.*, pp.342

³⁵ Hegel, *La positividad de la religión cristiana*, (1795-1796) en *Escritos de juventud*, pp.104

así, sino que, se *comparten* las ideas, la doctrina y el culto con los semejantes y de este modo tal conformación religiosa "...se convierte en una fuente de derechos y deberes totalmente independientes de los del Estado civil".³⁶ Así, lo que posibilita el contrato civil entre los ciudadanos, no puede de ninguna manera hacer posible el 'contrato de la fe' y la comunidad religiosa no debe basarse en ningún tipo de sometimiento de la voluntad propia a la voluntad colectiva porque para pertenecer a una Iglesia la *convicción* es esencial, por lo que Hegel nos recuerda que con respecto a la fe "...no hay propiamente ningún contrato social... una persona puede asociarse tanto para respetar la fe de los otros como para respetar los derechos de propiedad, pero el honrar el derecho que tiene otra persona de estar libre en cuanto a su fe es propiamente una obligación civil".³⁷

La formación de una Iglesia según Hegel, sólo puede tener tres *propósitos* que son: la conservación de la fe, la regulación del culto y la estimulación entre su comunidad de aquellas virtudes que ayudan a su perfección como miembros de determinada religión. Para llevar a cabo su cometido, la Iglesia debe instaurar normas, pero el componente fundamental de las leyes religiosas debe ser una actitud interna que no puede ser objeto de una legislación meramente externa como ocurre con los cuerpos reglamentarios del Estado. El Estado no puede pedir a los hombres que se conduzcan por puro respeto al deber, sino que éste tiene un elemento de positividad: la fuerza, que le es imprescindible para requerir de sus miembros el cumplimiento de las leyes y garantizar que los derechos de los ciudadanos no sean violentados por aquellos que no respetan tales normas de convivencia.

Como vemos, una Iglesia no podría servirse del Estado para conseguir adeptos pues el elemento positivo estatal no puede de ninguna manera ser usado por las Iglesias, ya que lejos de fomentar la condición de interioridad que la religión requiere provocaría lo contrario: el rechazo; de este modo, nadie se hace

³⁶ *Op. cit.*, pp.104

³⁷ *Ibíd.*, pp.118

verdaderamente cristiano o musulmán por la obligación o la violencia. Tampoco podría el Estado inducir a los hombres a respetar sus decretos con la ayuda de la religión, porque en ese caso encontraríamos una seria contradicción, pues el Estado podrá *exigir* el ejercicio de una determinada religión, pero nunca la efectiva creencia en ella; si los individuos no ven en la religión más que un instrumento del Estado, este culto nunca podrá hacer respetar sus normas por sí solo y por lo tanto, menos aún las del propio Estado.

El Estado es la realidad de la vida pública de los sujetos que lo conforman. El individuo tiene derecho (un derecho que no se exige, sino que se gana) a ser ciudadano de un buen Estado. Los deberes que el ciudadano tiene son de tipo jurídico y de, no ser cumplidos, las consecuencias también serán legales; aquí no importa si hay buena disposición para cumplirlos, puesto que lo principal es que se lleven a cabo. En cambio, en las exigencias religiosas es primordial la determinación interior de sus miembros y, si no se obedecen tales mandatos, la trasgresión será llamada culpa o pecado, no delito³⁸ y, su castigo se encontrará más allá de lo terrenal. En la religión la interioridad es lo que debe mover al individuo, así como en el Estado lo será la exterioridad.

Si las leyes religiosas o parte de ellas, se envuelven en un elemento de la legislación del Estado o se sostienen por la fuerza del mismo para ser cumplidas, entonces estos preceptos ya no son morales o piadosos, pues la legalidad del Estado no puede producir más que eso: exterioridad en el cumplimiento de las leyes pero no legitimidad o convicción. Si la religión se convierte en un constituyente efectivo del Estado, entonces el sujeto actuará de acuerdo con su obligación para con éste, pero esto no significa que hará suyos tales mandamientos. Principios como justicia, igualdad, derecho, etc., en determinado momento se encuentran afectados de formalismo y si "...se convierten en un

³⁸ El *delito* es una acción u omisión merecedora de una sanción de la ley civil o penal de un Estado, a diferencia del *pecado*, que puede ser un pensamiento, deseo o hecho dirigido contra los preceptos de la divinidad.

sistema jurídico, surgen de ahí *leyes* positivas, dadas...”³⁹ de tal modo que la relación de la ley con los individuos se vuelve externa. Frente a esta exterioridad de las leyes jurídicas, en la religión lo que importa es cómo se piensa respecto a ellas, *la interioridad* de las leyes. Así pues, existen dos maneras en que opera y se aplica la ley: por medio de la legislación positiva que es de carácter externo y a través de la reflexión que genera convencimiento.

Estamos conscientes de que la ley no impera por sí misma, sino que la hacen y la aplican los hombres, ya que es una práctica concreta, pero esto no quiere decir que sea algo puramente subjetivo o arbitrario. Si lo objetivo y universal, es decir, las leyes, devienen subjetivas para el hombre religioso, entonces: “En la medida en que este comportamiento negativo no permanece como una disposición interior y se dirige hacia la realidad y se hace valer en ella, nace el *fanatismo* religioso, que, al igual que el político, destierra toda institución del Estado y todo ordenamiento legal por ser barreras opresivas e inadecuadas para la infinitud interior del sentimiento”.⁴⁰ Esto conlleva la desintegración no sólo del estado de derecho,⁴¹ sino también de las relaciones éticas y responsables entre los individuos.

Cuando una Iglesia se ve como autoridad ilimitada, cuando una religión para lograr sus propósitos se basa en “...la aniquilación de toda libertad de la razón y de la voluntad”,⁴² se encuentra muy lejos de éstos, puesto que no son compatibles las reivindicaciones religiosas de la autonomía y excepcionalidad del hombre con los dogmas que exigen la renuncia a su capacidad de raciocinio. Si la religión quiere hacer valer su autoridad más allá de su ámbito, es decir de la interioridad, cae en la intolerancia, “...pues la devoción, cuando ocupa el lugar del Estado, no puede

³⁹ Hegel, *El concepto de religión*, pp.345

⁴⁰ Hegel, *Filosofía del derecho*, Parágrafo 270, pp.303

⁴¹ Es aquél donde la autoridad se encuentra determinada por preceptos legales y donde no se puede exigir a sus miembros ninguna práctica que no se encuentre fundada en la existencia de una norma jurídica preestablecida.

⁴² Hegel, *La positividad de la religión cristiana*, (1795-1796) en *Escritos de juventud*, pp.100

soportar lo determinado y lo aniquila”.⁴³ La religión al encerrarse en sí misma y descalificar todo lo *real*, al presentarse como la única verdad existente anulando así otros principios, lo único que hace es fomentar el fanatismo. Si la religión se apropia de todos los ámbitos y las actividades en que se desarrollan los hombres, puede imponer normas peculiares, algunas de ellas opuestas a la realidad y racionalidad de otras esferas; para evitar tal situación *la sabiduría del mundo* se hace presente y reconoce lo verdadero en la particularidad y en la totalidad. Una vez que la conciencia es capaz de reconocerse como libre, ya no puede ser maniatada por ningún poder interno o externo y entra en colisión con aquellas instituciones que pretenden que renuncie a su autonomía.

Al conocimiento filosófico le corresponde hacer ver que Iglesia y Estado no se oponen por su *contenido*, porque verdad y racionalidad se encuentran de igual modo presentes en los dos, su diferencia se halla en la *forma* como tal contenido se presenta en ellos, pues mientras que en la religión su forma es la fe, en el Estado estos contenidos deben exteriorizarse por medio del entendimiento. De este modo, para que el Estado, como *realidad ética del espíritu que se sabe a sí mismo*, llegue a existir, es necesaria su separación de toda forma de autoritarismo, de creencia o de fe. Pero esta independencia sólo puede darse si se aparta del ámbito de la religión. Es sólo de esta manera y por encima de intereses religiosos e iglesias particulares que el Estado puede alcanzar la *universalidad* del pensamiento, que es el verdadero principio de su forma.

Cuando una Iglesia demanda a los sujetos que pertenecen a ella ciertas exigencias y tales requerimientos chocan con los preceptos civiles y, la religión “...viene a ser así ‘una parte del ser ahí y del obrar’ mientras que la vida del mundo real transcurre al margen de la religión”,⁴⁴ es entonces cuando un Estado en el que impera la independencia se muestra hostil con una religión que se encierra en sí misma. De esta manera Estado e Iglesia se encuentran en contradicción cuando

⁴³ Hegel, *Filosofía del derecho*, Agregado del Parágrafo 270, pp.314-315

⁴⁴ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.327

el primero no se asume como rector de una sociedad diversa y cuando la religión, en cuanto Iglesia, se exhibe como intolerante, y su comunidad "...se aferra a una religión determinada y se deja llevar a la vez por principios opuestos: en la medida en que se practican éstos y a la vez se quiere, no obstante, seguir perteneciendo a aquella religión, se comete una grave incoherencia".⁴⁵ Aquí Hegel presenta un ejemplo, perteneciente a su época, de tal contradicción y menciona que "...los franceses, que mantienen el principio de la sociedad civil, han cesado de hecho de pertenecer a la religión católica, pues ésta no puede ceder en nada, sino que exige consecuentemente la sumisión incondicionada, en todo, a la Iglesia".⁴⁶ Desgraciadamente podríamos presentar más de un ejemplo actual de tales contradicciones e incongruencias, pero esto no es relevante, lo importante es dejar claro que mientras la religión "...no otorgue a la realidad mundana esta plenitud de independencia y libertad y se limite a 'someter' ese mundo a sí misma, resulta paradójicamente que la religión es una totalidad parcial".⁴⁷

El Estado es la cumbre del espíritu ético, pero sólo cuando se encuentra organizado racionalmente o sea, cuando proporciona libertad e igualdad a sus ciudadanos. El Estado debe ser el fundamento de una sociedad mejor, se han de encontrar en él las bases para el desarrollo de una realización plena de todos sus miembros. Observamos cómo el poder de la Iglesia no debe estar fuera, ni por encima del poder civil. Recordemos que la escisión siempre provoca confrontación. Hoy más que nunca, fe y fanatismo no pueden seguir siendo lo mismo, pues si la religión educa 'esclavos en vez de ciudadanos libres', el individuo pierde sus derechos, tanto religiosos como políticos. También podemos ver cómo una religión legitimada por el Estado perjudica la independencia del Estado mismo, la autonomía de la Iglesia y del individuo religioso.

⁴⁵ Hegel, *El concepto de religión*, pp.344

⁴⁶ *Op. cit.*, pp.344

⁴⁷ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.327

Debe existir reconciliación y no sólo contradicción o enfrentamiento entre Iglesia y Estado, esto sólo se puede realizar a través de una reflexión que permita ver que la religión "...es, por tanto, también espíritu, porque es totalidad histórico-social, que existe como fenómeno objetivo"⁴⁸ y que el enfrentamiento de la religión y el Estado sólo puede ser aparente, pues tal oposición se resuelve en la razón. Aquí podemos observar "...el alcance, incluso político, que va a tener la superación hegeliana de la religión. Esa superación deberá significar la supresión de esta separación entre 'religión' y 'espíritu' entendidas todavía como totalidades parciales".⁴⁹

IV.3. La relación entre la comunidad religiosa y su Iglesia.

Ya hemos visto (capítulos III y IV) cómo la religión se desarrolla, evoluciona, es un conjunto de ideas y doctrinas que no han sido siempre como hoy las conocemos, la figura de la religión se desenvuelve y es un movimiento que se enriquece. A veces tenemos la impresión de que las grandes religiones son algo estático, que la figura religiosa es un conjunto de mandamientos y ritos inamovible que nos ha llegado de muy lejos (en espacio y tiempo) y que ha venido para quedarse. Pareciera que la esencia, el culto, los rituales, la forma en que se expresa la devoción no cambia, sin embargo, aquí también podrían operar las leyes de la física y como dijera el gran crucificado de la ciencia, Galileo: '...y sin embargo, se mueve'.

La religión, al igual que otras importantes ideas económicas o sociales, tiende a pensarse como acabada, como si fuera una concepción que no tuviera historia, que siempre hubiera estado ahí tal y como se nos presenta hoy. Pero la religión y principalmente la religiosidad, no es un organismo muerto, paralizado, algo semejante a un edificio de piedra, grande e inamovible, es un desenvolvimiento que avanza y por lo tanto, no sólo debemos volver nuestros ojos hacia al pasado para buscar sus orígenes o fijarlos en lo que tenemos enfrente, sino que se debe

⁴⁸ *Ibíd.*, pp.324

⁴⁹ *Ibíd.*, pp.328

ver hacia delante: ¿qué papel ha de jugar la religión en el siglo XXI?, ¿cuál ha de ser el desenvolvimiento de sus ideas, doctrinas y prácticas? Según nosotros a la religión y en particular al cristianismo de nuestros tiempos (pues es la religión que nos interesa en esta tesis)⁵⁰ sólo le queda un camino: presentarse como una religión liberadora.

Lo anterior es necesario no sólo para recuperar la vida, palabras y obras de su fundador, sino porque además en estos momentos de cambio y diversidad, debe ser una religión que asuma la alteridad, la pluralidad y la contradicción. El fluir de los ríos no se puede detener con una piedra y el sol no se puede tapar con un dedo. Si nuestra sociedad cambia a un ritmo acelerado, los medios de comunicación son cada vez más rápidos y eficaces, la información se genera y fluye de forma más rápida, las guerras, al igual que las crisis económicas, ya son globales, entonces ¿cómo y por qué tener una religión que no toma en cuenta tales cambios y las nuevas necesidades que éstos generan, una religión que se positiviza en cuanto se asume como *eterna*, pero sólo en cuanto dada e inmóvil?

En nuestros días ya no se pueden evitar temas tan importantes como el avance tecnológico y biomédico, las vicisitudes ecológicas, los métodos de anticoncepción, la despenalización del aborto, la homosexualidad, la búsqueda de la igualdad efectiva entre hombres y mujeres, la nueva gran brecha entre las clases altas y las desposeídas, etc. La Iglesia tarde o temprano tendrá que ocuparse no sólo de tales cuestiones, sino que deberá generar una respuesta convincente para su comunidad, ya que ésta se lo pide y a veces parece exigirselo.

Tenemos que darnos cuenta de que las sociedades avanzan y que una institución eclesiástica paralizada que no responda a los intereses e inquietudes, o al propio movimiento de su comunidad, está fuera de lugar; las exigencias de la Iglesia para con sus fieles no deben ser leyes imposibles de cumplir porque ya no son acordes con la vida cotidiana de los individuos. Si los miembros de la Iglesia, pasando el

⁵⁰ Ya que para Hegel representaría la última y más acabada figura religiosa.

umbral del templo, no pueden llevar a cabo lo que ésta les pide, porque su ejecución implica para ellos un riesgo, un daño o un sacrificio superior a sus fuerzas, eso tal vez significa que sus pretensiones ya no participan del mundo real. De esta forma, la Iglesia debe propiciar leyes para hombres concretos que viven en circunstancias determinadas, que además sea una ley que humanice, que no separe de sí, de los demás, de la naturaleza y del mundo, a quien la práctica.

La Iglesia tampoco debe presentar sus leyes como trascendentes e infalibles, pues si bien se postula que éstas tienen un origen divino, tales leyes son interpretadas por los hombres que pertenecen a la institución religiosa. Estas normas tampoco se deben dar al creyente para que sólo las obedezca, la Iglesia tiene el deber de respetar a sus miembros en cuanto seres pensantes; se encuentra obligada a exponer argumentos, explicar y fomentar la comprensión de sus leyes. La relación entre la Iglesia y su comunidad debe ser de mutuo respeto, no de codependencia o jerárquica, pues si bien, la primera está para guiar a su comunidad, ello no quiere decir de ningún modo que los clérigos sean hombres iluminados o superiores a los demás, son tan sólo eso, seres humanos capaces de errar y que han decidido pertenecer a un estamento religioso para motivar con su ejemplo a los otros miembros de su religión.

Como vemos, si la Iglesia se asume como inmóvil y superior a su comunidad, si pierde de vista las necesidades y la capacidad de discernimiento de sus miembros, ya que "...el hombre en cuanto existencia singular tiene que enfrentarse con la necesidad natural"⁵¹ y "...constituye para él una ley ética hacerse autónomo mediante su *actividad* y su entendimiento",⁵² si esto sucede, el gran riesgo que corre la institución eclesiástica es partir en dos al hombre religioso, que sería uno dentro de la Iglesia y otro para lo mundano; además, en último caso, si el hombre no quisiera vivir escindido no le quedaría otro camino que desobedecer sus mandatos o separarse de su comunión.

⁵¹ Hegel, *El concepto de religión*, pp.342

⁵² *Op. cit.*, pp.342

IV.4. La religión como un fin

Cuando la religiosidad se materializa en un cuerpo sistemático de ideas y doctrinas, pasa a ser religión, la cual se manifiesta en la historia y vemos cómo en determinados períodos, la religión es usada para manipular individuos o comunidades enteras, para imponer gobernantes o para desviar la atención de asuntos políticos o económicos, entre otras cosas, perdiendo de vista lo que deberían ser sus verdaderos y propios intereses. Pero la religión debe ser un fin en sí mismo, no servir para propósitos que no sean los propiamente religiosos, cualesquiera que estos sean, pues existen dos peligros: primero, se puede interferir en campos en que lo religioso no puede ni debe tener influencia y el segundo es la mutilación del ámbito religioso.

Así, "...la religión no debe contener otra cosa que religión y, en cuanto tal, ella no contiene sino verdades eternas acerca de la naturaleza del espíritu".⁵³ Según Hegel lo anterior es su verdadero contenido, lo demás son solamente elementos pertenecientes a su forma, como la devoción, el culto o la doctrina religiosa, que son modos externos en que se presenta la realidad religiosa, sólo son medios para llegar a tales verdades. Estas verdades generalmente son mandatos divinos que se refieren a conductas morales que, llevadas a su última transformación, se convierten en virtudes éticas, en las que lo principal es la intencionalidad, ya que actos realizados por obligación, amenaza o coacción no tendrían ningún valor ante quien los exige y, de parte de quien los lleva a cabo no habría ningún cambio cualitativo en su ser. Por lo anterior, si un Estado pretendiera exigir la práctica de una religión, lo único que conseguiría es que este ejercicio fuera exterior y vacío, además si un individuo se encuentra decidido a profesar una religión, no necesitará de ningún otro medio para llegar a esa determinación aparte de su decisión.

⁵³ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.227

En cuestiones de religión se debe actuar con convicción, por voluntad; el sujeto cree y exterioriza lo que considera cierto por medio de acciones, de esta forma se encamina hacia el pensar objetivo. En la actualidad existe una escisión entre el contenido, no de la religión, sino de los mandatos de la Iglesia y los intereses de la comunidad religiosa, el problema es ¿cómo se puede actuar convencidamente cuando el pensamiento de la Iglesia ya no coincide con la realidad en que se encuentran inmersos sus miembros? Esta es una pregunta que sólo al tiempo le corresponderá resolver.

Si se considera sólo la "...necesidad *externa* que convierte a la religión en un medio, en algo premeditado, que precisamente por ello es degradado a la vez al ámbito de la contingencia, que no es en y para sí, sino un pensamiento arbitrario... que no posee nada de objetividad en y para sí, sino que es producido intencionalmente...",⁵⁴ esto es perjudicial para cualquiera de las partes involucradas, tanto para quienes utilizan la religión para justificar acciones en otros ámbitos, como para la propia religión y, quizá sea más dañino para ésta porque es ella quien más pierde, ya que se extravía y corrompe su finalidad, además de deteriorarse su credibilidad.

En la religión muchos hombres encuentran una respuesta a sus planteamientos y dudas metafísicas, como por ejemplo, al por qué de la existencia, el advenimiento del dolor o lo inevitable de la muerte, de este modo, la religiosidad es para muchos seres humanos una necesidad. Pero si la necesidad de lo religioso equivale a una exigencia exterior, contingente y superficial, o si la religión es tan sólo hipocresía, o aquello con lo que se logra manejar a los demás y de lo cual se pueden sacar múltiples provechos, entonces aquí no encontramos una necesidad real, verdadera. Este no puede ser el concepto de la religión, pues recordemos que en éste la religión tiene que ser absoluta y además que: "El punto de vista religioso contiene y entiende esta riqueza infinita de la totalidad de la materia del Universo, y el sentido mismo de este punto de vista consiste en ser la *verdad absoluta* de

⁵⁴ Hegel, *El concepto de religión*, pp.219

esta riqueza, en que ésta sólo aparece... tal y como es en y para sí, y toda otra forma de su existencia es caduca, externa, aparente, carente de verdad, insuficiente, contradictoria y destructora de sí misma, de modo que el espíritu no puede permanecer... y [encontrar] verdadera satisfacción en ninguna de estas etapas”.⁵⁵

La religión puede tener dos distintas facetas: por un lado puede servir para justificar el orden social existente, pero por otro lado, al tomar distancia de que lo es y acontece, puede llegar a descubrir, y hasta criticar los valores y mecanismos del sistema imperante. Mas si consideramos que la religión “...es *útil* para los fines de los individuos, de los gobiernos, de los Estados, etc., se introduce así una relación que considera a la religión como un *medio*... Así cuando la religión es considerada como medio, el espíritu sabe que puede utilizarla, pero también que puede utilizar otra cosa”.⁵⁶

⁵⁵ *Ibíd.*, pp.223

⁵⁶ *Ibíd.*, pp.220

V. EL CULTO

Como hemos explicado, el primer momento de la conciencia religiosa es la *representación*, que es una conexión de la conciencia con el objeto (en este caso su objeto es la divinidad), tal y como es para ella en cuanto existente, es decir, es una relación de creencia. El *culto* sería el segundo momento por el que pasa esta conciencia. Como ya decíamos el culto es una relación práctica de parte del sujeto hacia el objeto religioso. En la representación se encuentran separados sujeto y objeto, hay una diferenciación entre la conciencia y el objeto de su creencia y así, el culto sería la relación donde se pretende superar este extrañamiento.

La representación (al igual que la intuición) es una relación teórica, aquí el sujeto se encuentra invadido por lo divino y no sabe nada de sí, pero lo verdadero no es esto, sino la relación entre la conciencia y el objeto religioso, por ello hace falta una mediación para buscar la *unidad* de sujeto y objeto. La producción de esta unidad sólo se logrará a través del culto, pero para que exista la verdadera unidad tiene que haber un momento intermedio en que se dé la diferenciación de conciencia y objeto y sólo es en la relación práctica que comienza la separación entre la subjetividad y el objeto, “Solamente aquí, en la voluntad, en lo práctico, yo existo para mí, soy libre, estoy referido a mí en cuanto sujeto, y solamente ahora estoy enfrentado en el objeto”.¹ El hombre sólo en el actuar toma conciencia de sí mismo, pues apenas *vuelve la mirada sobre sí*, el objeto se torna *un más allá inalcanzable*. Así, en el culto no debe prevalecer la pura subjetividad, ni tampoco lo externo, el objeto; “...hemos de entender el culto como esta actividad que abarca tanto la interioridad como la manifestación externa, que, en general, lleva a cabo el restablecimiento de la unidad con lo Absoluto y, por consiguiente, también implica esencialmente una *conversión interna del espíritu y del ánimo*”.²

¹ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.312-313

² Hegel, *El concepto de religión*, pp.270

El culto es el momento en que se ha superado el instante teórico de la *representación*. La conciencia, después de encontrarse completamente sumergida en su objeto, abrumada por la divinidad, al retornar a sí misma toma distancia de éste, se opone a él, más no para ensimismarse de nuevo, sino que ahora están presentes ella y él y, este saber de sí y de su objeto, además de su voluntad de aproximación, de querer reencontrarse con su objeto, obliga a la conciencia a buscar nuevas formas de acercarse a él. Por eso decimos que en el *culto* siempre existirá una relación práctica, *activa*, en la cual la conciencia, al percatarse de que se ha perdido la unidad originaria entre su objeto y ella (unidad que al no haber pasado aún por el momento de la negación y de su recuperación, era todavía una unidad pobre en contenido), decide *actuar* para superar la escisión y esta realización es el *culto*.

De esta forma, denominados 'culto' al segundo momento que sigue a la representación religiosa y consiste en la relación que la conciencia subjetiva tiene con su objeto, lo divino, y, más precisamente, es la relación práctica de la autoconciencia con este objeto. La representación es también relación con un objeto tal como es para mí, en cuanto existente, aquí se puede hablar de creencia, mas el culto es el vínculo práctico del sujeto con el objeto; es la relación práctica en cuanto que debe ser superada la diferencia, el desdoblamiento del sujeto y el objeto, que puede aparecer como existente en la primera actitud.

El culto es de hecho la realización práctica de lo religioso, pero a menudo se confunde éste con los cultos determinados, la doctrina o la normatividad de alguna religión, cuando éstas sólo son premisas en la vida de la comunidad. Hegel dice que el verdadero culto no debe quedarse sólo en lo finito e inmediato, sino que debe ir a lo otro, a la acción; este es el momento de la figura religiosa que podríamos denominar como el instante de la *praxis*, porque es aquí donde la conciencia religiosa con su actividad puede transformar su realidad.³ Para Hegel el culto tiene un nuevo sentido y supera la posición del idealismo kantiano. De esta

³ Espiritual, moral o, en determinado momento, material.

forma, Hegel critica a los idealistas alemanes porque se quedan en la mera realización de la interioridad y no pasan a lo propio del culto religioso: el actuar concreto de la comunidad creyente.

Lo que propone Hegel es salir de esa interioridad del sujeto y volver a la tierra para recuperar la concreción del pensamiento, lo cual implica que, por la acción, el concepto encuentre su realización. Así vemos cómo el culto, si se queda en una forma ritualista, se vacía; si se vuelve hacia dentro y se queda en la subjetividad, se pierde aquello que le es propio: la objetivación del espíritu. En el culto el espíritu se objetiva y esta objetivación siempre es una acción, ¿qué tipo de acción? Cualquiera en la que lo otro, lo divino o el más allá, se hace presente en el más acá, desde la acción más simple hasta la acción moral más sublime. Éste es el momento en que el *sí mismo* se enajena en una acción que tiene un sentido no sólo finito, sino trascendente, un sentido que también puede ser no sólo celestial sino real, significativo para los otros hombres aquí y ahora.

V.1. Los elementos del culto.

La conciencia religiosa tiene diversas maneras para acercarse a su objeto y recuperar la unidad, así el *culto* que pasa por las etapas de la *fe*, la *devoción* y el *sacrificio*, se puede quedar en alguna de las dos primeras fases o llegar sólo al primer instante del sacrificio, quedando incompleto su desarrollo. El culto es siempre una religiosidad que se sabe a sí misma porque ha llegado al momento de comprenderse, al momento en que el espíritu toma conciencia de su religiosidad por medio de la práctica. Según Hegel, el culto "...parece corresponder inicialmente a la autoconciencia subjetiva o a la conciencia como tal, al saber; el culto aparece como relación práctica y, en su ser-para-sí, es

justamente la espiritualidad sapiente”.⁴ El primer aspecto que presenta el culto es la *fe*, es decir, aquello en virtud de lo cual se cree algo; esta premisa del culto es aún su momento abstracto, pero para Hegel, el contenido de la fe puede y sobre todo debe ser mediado por el pensar, si es que queremos hablar de una verdadera fe. La fe debe ser impregnada por el movimiento del pensar, el cual la *vivifica*. Este sería el punto de vista de la *libertad* y justamente en la libertad reside el que la fe no sea sólo una “unidad sustancial y sólida”,⁵ es decir, pura *representación*. De esta manera, la fe sería la *certeza inmediata* de la relación verdadera que existe entre el espíritu y su comunidad.

La libertad en el culto es un elemento esencial y al igual que el pensar, la libertad es antes que nada actividad y al encontrarse el culto traspasado por el pensamiento, se impide que el fundamento de éste sea algo meramente exterior, sin libertad y finalmente falso. La fe que se afirma por un medio externo, ya sea la autoridad, la enseñanza o los milagros y se queda sólo en este punto, deriva en subjetivismo, superstición y en casos más extremos en intolerancia. De este modo, podemos definir la verdadera fe como “...el testimonio del espíritu acerca del espíritu; en ello radica el que ningún otro contenido exterior tenga sitio en la fe... El verdadero fundamento de la fe es ella misma... y el testimonio del espíritu es ciertamente algo viviente”.⁶

Para Hegel el contenido de la religión es lo que posee una naturaleza eterna, no la fe. Como ya mencionamos cuando tocamos el tema de *La religión como un fin*, la religión debe contener verdades eternas sobre la naturaleza del espíritu, lo demás son sólo formas externas del culto. Si ponemos algo de atención nos daremos cuenta de que la mayor parte de los mandamientos religiosos se refieren a conductas morales y aquí lo importante, según Hegel (y en esto coincide con Kant), no es cumplir tales mandatos, sino el propósito con que se llevan a cabo,

⁴ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.223

⁵ *Ibid.*, pp.224

⁶ *Op. cit.*, pp.224

pues al no poner atención a la intención y reflexionar sobre la manera y el por qué se deben cumplir, estos mandamientos se vuelven meramente formales. Este dar y recibir “...órdenes, llevado a su colmo, es la dureza suprema y puede convertirse en irreligioso”.⁷ Para terminar esta premisa del culto, diremos que la *fe* es lo interior, o como diría Hegel: la *subjetividad* del culto.

El segundo movimiento en el culto sería la *devoción*. En el primer presupuesto del culto teníamos una certeza inmanente que se instalaba en la inmediatez del saber, allí faltaba la comprensión de que este saber también se encuentra mediado y aunque es ‘inmediatez afirmativa’, también debe ser negación, o mejor dicho, negación de la negación. De esta forma, la autoconciencia “...sumerge su inmediatez y su ser-para-sí en la cosa. En la devoción el individuo se olvida de sí mismo; está colmado por su objeto, abandona su corazón; está cabe sí, es saber, pero no se conserva como ente inmediato, sino que se encuentra en la devoción solamente en cuanto que se ha elevado al saber universal”.⁸ Se puede decir, que se enajena, para después recuperarse pero ya acrecentado por tal experiencia.

Hegel nos recuerda que el espíritu sólo es tal, no en su inmediatez sino en su libertad concreta, es decir, al hacer pasar su inmediatez por el tamiz de lo universal; menciona que en el movimiento de la *devoción* la conciencia inmediata se colma de su objeto y así lo inmediato parece corresponder al contenido universal de lo divino. Lo anterior se puede prestar a que se malinterprete la filosofía especulativa de Hegel y se le acuse de panteísta, pero el filósofo de forma precavida indica que el panteísmo es considerar que *en las cosas inmediatas la divinidad posee una existencia real y efectiva*, en cambio, en el instante hegeliano de la devoción hay una conciencia absoluta de que tales finitudes son inadecuadas al contenido.

⁷ *Ibíd.*, pp.227

⁸ *Ibíd.*, pp.229

El tercer elemento del culto (que Hegel sólo nombra en las notas de sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*)⁹ es el *sacrificio*. Al término sacrificio se le suele dar una connotación puramente negativa, más Hegel deposita en este principio, el instante justo del *actuar* dentro del culto. Después de la *devoción*, el culto experimenta, por llamarlo de alguna manera, un regreso, un retorno a lo inmediato, pero esta inmediatez ya ha sido enriquecida por la experiencia anterior. Así en la primera etapa del *sacrificio*, el culto tiene "...esencialmente la determinación de no constituir algo peculiar, separado del resto de la vida... esta vida inmediata, es ella misma un culto, y el sujeto no ha distinguido su vida esencial del mantenimiento de su vida temporal y de los quehaceres de la existencia inmediata y finita".¹⁰ Después, en un segundo período, la solemnidad envuelve los quehaceres de la vida diaria hasta lograr desprender a algunos de ellos de su habitual cotidianidad. Podemos aventurar que la primera etapa del sacrificio se presentaba en las religiones menos desarrolladas, que para Hegel, son generalmente las orientales.

Sin embargo, los individuos pronto se darán cuenta de que aquella gravedad que envolvía sus ceremonias no es más que una mera formalidad y que lo importante es el contenido del *sacrificio*; cuando este contenido es sólo finito, vemos que la antítesis planteada desde el segundo momento del culto, la *devoción*, aún no ha sido verdaderamente superada, quedando el sacrificio en mera exterioridad. El sacrificio conlleva un abandono de la *finitud inmediata* y es sólo cuando existe una verdadera profundidad de ánimo, -cuando se reflexiona sobre lo sacrificado y el para qué del sacrificio- cuando la actitud se vuelve interior y desde ahí se lleva a cabo lo exterior, que verdaderamente podemos hablar de *sacrificio*. Si el sacrificio ya no es sólo *negatividad*, si la acción proviene de un 'acto gozoso', es entonces que la conciencia supera la escisión y el abandono ya no implica una mera pérdida sino el deseo de adquirir algo nuevo, mejor y más profundo.

⁹ También lo menciona, aunque quizá no se encuentre el término como tal, en la *Fenomenología del espíritu*, pp.131-139, letra γ: La aglutinación de lo real y la autoconciencia.

¹⁰ *Ibíd.*, nota al pie pp.238

Por último cabe resaltar que el culto es desde el principio un *actuar*, pero al final del recorrido se convierte en una acción que llamaremos, conciente, porque conlleva una finalidad. Mientras que en el primer instante del *sacrificio* las acciones eran solamente necesidades básicas y cotidianas como comer o beber y, en el segundo período la ejecución de estos actos ya era determinada por medio de un ritual (realización que al final derivaría en pura repetición o costumbre), en este tercer momento, la ejecución de tales acciones no se refiere de manera inmediata a nuestras necesidades, este "...acto finalista, por el contrario, no es meramente el indigente actuar por hábito, sino, que se determina según representaciones. Así, en este momento todavía existe un acto finito, en cuanto tiene una meta finita; pero en la medida en que aquí, ante todo, rige el principio de que lo finito es elevado a lo infinito, las metas finitas deben ampliarse también a un fin infinito".¹¹

Es en el último elemento del culto donde encontramos ya un culto *activo* que busca superar de forma efectiva y real el desgarramiento que existía entre la conciencia y su objeto.¹² "Toda actividad es, en general, un abandono",¹³ pero en la última forma del culto lo que se abandona ya no es algo exterior y finito, sino la propia 'subjetividad interior'. Y aunque sigue existiendo en el culto una separación entre lo humano y lo divino, entre la conciencia y su objeto, Hegel nos da elementos para afirmar que, la escisión que prevalecía entre ellos, además del extrañamiento que la conciencia había sufrido en el momento de la pura *representación*, sí puede ser superada en la etapa superior del *culto*.

V.2. El culto positivo y su superación

¹¹ *Ibíd.*, nota al pie pp.240

¹² Notar que lo anterior será muy importante en el tema de *la superación del culto positivo*, ya que estas palabras de Hegel entre otras nos van a permitir afirmar que esto es posible.

¹³ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, nota al pie pp.241

Como ya explicamos, el culto es el segundo momento de la figura religiosa, es la mediación de la representación y es la conexión que esta conciencia tiene con su objeto, es decir, con la divinidad. El culto es más que nada una "...relación práctica de la autoconciencia con este objeto... Más concretamente, el culto es la relación práctica del sujeto con el objeto; es la relación práctica en cuanto que debe ser superada la diferencia, el desdoblamiento del sujeto y el objeto",¹⁴ pero además, en el culto también debe ser superada la distancia de la conciencia creyente con sus iguales.

También se puede presentar un culto meramente *positivo*, en que la conciencia no ejerza su autonomía y sólo obedezca reglas y mandatos que no le inspiren nada, que a fuerza de provenir del exterior y de no ser interiorizados se conviertan en costumbre, rutina que al final no le motiva nada y donde ésta no alcanza a superar el desgarramiento, contraria a la forma del culto que se presenta como *vivo, libre y activo* y donde la conciencia *renueva* constantemente su compromiso con la divinidad y su comunidad, *busca* la reconciliación de forma amistosa y no forzada; el temor y *lo inevitable* ya no es la fuente de su celo religioso, sino la búsqueda de la verdad que no opaca otras realidades, que se despoja de su pura subjetividad para empaparse de lo universal y buscar su libre realización junto con los demás seres humanos.

Si bien para Hegel el culto es vinculación e identificación entre los miembros de una comunidad religiosa, no está de acuerdo en que el culto sea algo puramente público y exterior; el culto asimismo debe ser interioridad, lo subjetivo en el culto es de vital importancia, pero si no se objetiva en una acción concreta no sirve de nada; siempre resulta unilateral tomar cualquiera de estos dos aspectos por separado porque el culto es entonces totalmente estéril y vacío, su actividad es una marcha que no cambia de lugar, su tendencia hacia lo divino, una relación con una nada y un movimiento al azar.

¹⁴ *Ibíd.*, pp.222-223

El culto es, aun en sus estadios más primitivos, una relación práctica, que exige alguna actividad de parte del creyente, aunque a veces ésta sea muy simple. En el culto existen grados de elaboración, que como hemos podido observar (en el capítulo destinado al desarrollo de la religiosidad en el espíritu) van siempre de menos a más, pero se corre el riesgo de instalarse en una de estas fases; además, también hay que distinguir el *culto*, que es la forma inmediata en la que la religión se manifiesta y expresa -donde las cosas más simples adquieren otro significado- de los cultos determinados que sólo tienen valor y sentido cuando se vuelcan a la relación con el prójimo.

Lo que se busca en el culto es disminuir la separación entre el ser humano y la divinidad y en función de este acercamiento tendríamos distintas maneras de ejercer el culto. De esta manera en el culto autoconciente¹⁵ al igual que en el culto ritual sigue existiendo el desdoblamiento porque algo es puesto frente a la conciencia (aunque sea sólo por la fe), la diferencia entre ambos radica en el nivel de la conexión que se logra con lo divino; por otro lado, en el culto autoconciente hay que considerar, además del aspecto de la actividad, el atributo de la *libertad*. La libertad es una manifestación de la conciencia que se sabe a sí misma. La más alta manifestación del culto tendrá que ser el culto libre, no ya una serie de rituales determinados, que a fuerza de ser repetitivos se van quedando sin sentido o en términos hegelianos, se vacían de contenido. Un *culto vacío* es aquél donde ya no hay significación, ni contenido transformador de la conciencia para beneficio de los miembros de una comunidad. Sólo es un conjunto de actos repetitivos que sus miembros ejecutan como autómatas.

El culto verdadero debe lograr superar la escisión entre la conciencia y su objeto, pero si éste sólo es una expresión exterior que atañe a la esfera de lo público entonces no lo conseguirá. De igual forma es parcial considerar el culto como algo meramente subjetivo, íntimo e individual, pues: “El hombre tiene una

¹⁵ Como lo llamaremos de aquí en adelante para distinguirlo del culto ritualístico; aunque en Hegel no aparecen semejantes términos, la distinción existe y los acuño aquí porque me parece que pueden servir para dejar clara la diferencia, la cual es importante en esta nuestra tesis.

representación de la objetividad porque él es conciencia”¹⁶ y bien hace Hegel en comparar esta forma de practicar el culto con “...viajar a alguna parte sin llegar al lugar de destino”.¹⁷ Si falta lo objetivo en el culto, la consecuencia inmediata consiste en que “...todo culto se encoge en este mero sentir, dado que falta lo que-perdura-para-sí y lo vinculante en su relación con nosotros”.¹⁸ El privilegiar lo subjetivo en el culto impide que éste se exteriorice en acciones, es decir, que exista una *praxis* verdadera de lo religioso, que es finalmente lo que une a la comunidad religiosa.

Si lo religioso se presenta como un puro sentir, “...la religión se va apagando en algo carente de representación y de acción, y pierde todo contenido determinado”.¹⁹ Ahora bien, si el sentimiento pasa al ámbito de la representación sensible, esto ayuda al pensamiento, pero no se debe perder de vista que esta imagen es sólo un medio, porque, si no, se corre el riesgo de que la conciencia se quede en lo puramente finito. Por eso, la representación religiosa es “...imagen elevada a su universalidad, [es] pensamiento”.²⁰ Como vemos, un culto que no se traduce en acciones, no puede ser llamado propiamente culto pues sería tal cosa por lo que se define. Por otro lado, un culto que no se interioriza, repetitivo y sin conciencia, que se ve como algo dado, que no se vive y se actualiza cada vez que se lleva a cabo, no tiene razón de ser.

De esta forma Hegel hace una diferencia entre “...el culto determinado y limitado, y el culto en el elemento de la libertad”.²¹ En el primer caso, el culto se practica por costumbre y se vuelve una rutina hueca y sin conciencia. En el segundo, a diferencia del anterior, el contenido del culto no se encuentra dirigido a un más allá intangible, ni está compuesto de meras fórmulas rituales con las que hay que cumplir -donde tanto el hombre como su divinidad se encuentran cautivos en un

¹⁶ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.94

¹⁷ *Op. cit.*, pp.94

¹⁸ *Ibid.*, pp.95

¹⁹ *Ibid.*, pp.120

²⁰ *Ibid.*, pp.138

²¹ *Ibid.*, pp.246

red de hábitos vacíos que jamás logran acercarlos, donde no se logra una unión plena con los demás miembros que comparten este culto- tampoco se trata de que el individuo deje de ser tal, que se anule en la colectividad, sino que en la verdadera realización del culto ocurre todo lo contrario, *el espíritu vive y se realiza en la comunidad*. De esta forma el culto implica un doble movimiento, pues por un lado, "...*interioriza* a la representación... Pero a la par en el culto se anula el individualismo de la subjetividad, preparándola a abrirse a la vida en comunidad".²²

De distinta manera a como lo ve Feuerbach, para quien Dios sólo puede saber de sí en su relación con el hombre y la esencia del hombre no se encuentra fuera de sí,²³ en Hegel lo que tenemos es la verdadera *unidad*, la reconciliación, pero ésta sólo puede llevarse a cabo en un culto que no sea una expresión restringida de tal unidad. "Esta unidad, esta reconciliación, restablecimiento de sí, el sentimiento positivo de la participación... el alcanzar la unidad a partir de aquella escisión... esta es mi acción, mi actividad, y a la vez en mayor medida el saber divino externo o interno, el *culto* en general".²⁴ El culto verdadero es un movimiento que va de la interioridad a la exterioridad y de regreso, desde la interioridad la conciencia se libera de su inmediatez y de su finitud y, cuando alcanza un estado donde se sabe como *sí mismo* en relación con lo absoluto y lo universal, manifiesta su sentir y asimismo, "...la vida que el sujeto lleva en el mundo tiene como fundamento suyo aquella conciencia sustancial y el modo como el sujeto determina sus fines en su vida mundana depende de la conciencia de su verdad esencial".²⁵

Como ya se dijo, el culto pertenece a la esfera *práctica* del espíritu y conlleva la unidad de la conciencia con el objeto, pero lo principal en el culto consiste en que el hombre supere no solamente la exterioridad del objeto sino también su propia subjetividad, es entonces cuando surge lo que llamamos 'eticidad', es decir, las responsabilidades morales del hombre dentro del ámbito de la libertad, para

²² Ferrara, Ricardo, *La filosofía de la religión en Hegel*, pp.14

²³ Recordemos que Hegel no está de acuerdo con una idea de trascendencia divina en la que sólo se pueden tender puentes entre la divinidad y el hombre que luego se desmoronan.

²⁴ Hegel, *El concepto de religión*, pp.202

²⁵ *Ibíd.*, pp.272

consigo mismo, sus semejantes, su entorno y los demás seres. “En este sentido la eticidad es el culto más verdadero, porque el sacrificio²⁶ de la subjetividad se ha tomado en serio, con todas sus consecuencias en la vida pública”.²⁷ Hegel menciona que la relación religiosa “...debe implicar justamente la liberación de su subjetividad, contener en sí lo sustancial contra el carácter accidental de nuestra opinión, de nuestro capricho, de nuestras inclinaciones”.²⁸ La religión es vinculación que entraña *compromiso*, con las creencias e ideas vertidas en su doctrina, pero también con la forma en que se actúa con los demás.

Cuando el hombre se despoja de su pura subjetividad y se conduce, no como conciencia aislada sino como ser universal, *estamos en presencia de lo que aparece como eticidad* y es sólo en esa medida que “...la eticidad es el culto más verdadero”.²⁹ Para encontrar lo racional en las obras hace falta que el ser individual se despoje de sus *ocurrencias subjetivas* y se eleve hasta *el pensar*, sólo superando la escisión entre creer y saber la conciencia se hace libre. De esta forma, sólo cuando por medio del culto llegamos a la *comprensión de los actos* llevados a cabo en el propio culto, es que estamos en presencia de la *religión real*.

Aquí proponemos que el culto positivo sí puede y debe ser superado, no sólo por el bien de la comunidad religiosa, sino para evitar las fracturas que este culto puede provocar. Aunque creemos en la posibilidad de esta superación no planteamos que tal impulso se deba dar por la vía del saber, pues en la figura de la religión el momento del saber no es lo más importante, ya que aún cuando se puede llegar a una religión autoconciente, la oposición entre *fe* y *saber*, en la religión, de cualquier manera se mantiene y ésta nunca alcanzará el *concepto pleno*, como sí lo hará la filosofía. La filosofía de la religión puede ser una opción para alcanzar esta superación, pues es un buen espacio para reflexionar y repensar lo religioso, pero presenta la desventaja de quedarse en un plano

²⁶ En el sentido hegeliano del término.

²⁷ Ferrara, Ricardo, *La filosofía de la religión en Hegel*, pp.13

²⁸ Hegel, *El concepto de religión*, pp.203

²⁹ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.316

meramente teórico; de esta forma lo mejor será que tal superación se dé en el ámbito de la propia religión. Lo que se expone es que la superación del culto positivo sólo se puede dar por medio del *actuar* de los creyentes. El culto es de hecho la acción, el movimiento de vida de la comunidad que expresa su elemento espiritual, además de su realización en una libertad concreta y conjunta que arriba al terreno ético en cuanto ejercicio comunitario conciente.

Si "...la religión es realmente relación y *contiene la diferencia de la conciencia*, el culto se configura entonces realmente como superación de lo escindido y como proceso viviente",³⁰ únicamente de esta manera, la religiosidad puede superar la positividad, pero sólo en cuanto acepta la contradicción y se asume dentro de ella. Por eso, planteamos que, de ser posible la superación de los elementos externos dentro del culto y con ello abrir paso a una religión *actualizada*, en toda la extensión de la palabra (que no vea siempre hacia atrás pues corre el mismo riesgo que la mítica mujer de sal de la Biblia). Será importante transitar por nuevos caminos, uno de los cuales ha de ser la senda de la *eticidad*.

El culto no debe quedar encerrado en una simbología carente de sentido, sino que debe interiorizarse y recuperarse como vida del espíritu en la comunidad; aunque como vida ya no depende de esos símbolos y en cuanto culto actualizado tampoco depende de ellos, debe realizarse en el actuar social y ético de la comunidad. De esta forma, el culto mantiene su sentido mientras en él se alienta la vida de la comunidad, la cual vuelve hacia la eticidad. Para Hegel el sujeto culto (sea éste individual o colectivo) encontraría su culto laico en el actuar de esta subjetividad respecto de la eticidad. El problema es que este actuar no se transforme nuevamente en un proceso mecánico y vacío.

³⁰ Hegel, *El concepto de religión*, pp.271. El subrayado es mío.

VI. LA COMUNIDAD RELIGIOSA EN HEGEL

Hemos visto la figura de la religión como representación y en su aspecto práctico, es decir, el culto; ahora trataremos la religión en cuanto realización: *la comunidad*. Este tercer componente del estudio que Hegel hace sobre la filosofía de la religión, es la culminación de la figura religiosa, su parte propiamente autoconciente, donde la autoconciencia se pone en contacto no solamente con lo divino, sino que, abandonando toda subjetividad individual, se relaciona con otras autoconciencias para dejar de ser un *yo* y convertirse en un *nosotros* que al unísono va en búsqueda del más íntimo saber. La religión, por ser una figura en el desarrollo del espíritu, al igual que éste, no puede ser algo meramente particular, ya que el espíritu es la unidad de lo individual y lo universal. En este punto es donde la religión alcanza su plena consumación en el espíritu, donde se conjugan la parte subjetiva y objetiva de la figura religiosa.

Hegel menciona tres momentos importantes de la comunidad, primero, estaría el *nacer de la comunidad*, luego, su *ser ahí* o su permanencia y por último, su *realización*. El *surgir de la comunidad*, contrario al de la idea,¹ "...parte de la aparición sensible y avanza hasta la inversión y hasta el surgimiento de la doctrina de ese contenido";² de esta manera la comunidad es inicialmente autoconciencia inmediata y la verdad sólo le puede ser dada de forma sensible. En este primer momento la verdad se encuentra todavía en lo singular, en la particularidad y necesita de una doctrina y una institución sensible que la unifique. La comunidad comienza por la *fe* en tales elementos, pero estos elementos aún tienen su significado fuera de sí. En un principio esta fe es sólo externa, fe en los hechos sensibles o en un relato que pudiera ser histórico o no, pero luego se "...altera su significación; en efecto, no se trata de la fe en cuanto fe en el tiempo y en esta historia exterior... El objeto se ha transformado completamente de un objeto

¹ Que es la unidad del ser y el pensamiento y donde la Idea parte primero del pensar y después se *diferencia* para desde allí recuperarse enriquecida en su realización.

² Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.148

sensible... en un momento divino, en un momento esencial y supremo de Dios mismo”.³

En un segundo momento de este nacer en la comunidad, la fe cuyo objeto es lo finito, se transforma y lo sensible deja de ser el elemento más importante y “...es degradado a algo subordinado, a una imagen lejana que todavía permanece, pero en el pasado y en el recuerdo y no en el espíritu que es absolutamente presente a sí mismo”.⁴ El espíritu de la comunidad sale de sí y se objetiva en elementos que le son ajenos, para después al reflexionar sobre ellos apropiarse de este contenido objetivado.⁵ Este contenido “...se pone y se realiza en la comunidad –que así como él primeramente estaba puesto objetivamente ahora se pone y es puesto subjetivamente”⁶ y tal contenido ya no puede ser en este espíritu de la comunidad algo solamente externo o acontecido, sino que por medio de su *actividad* será lo realmente *presente*.

Ahora hablaremos del *ser ahí* de la comunidad. Hegel dice que el segundo momento de la comunidad es “...la perennidad, la permanencia de la comunidad, su conservarse”.⁷ Para este momento elementos como la doctrina o institución eclesiástica ya se encuentran dados y llegan a los individuos por medio de la tradición, así entonces lo segundo es la apropiación de estos principios a través de la comprensión y el convencimiento; de esta manera: “El hombre debe nacer dos veces, primero como hombre natural y luego como hombre espiritual... El espíritu no es inmediato, sólo existe en cuanto que es parido de sí mismo”.⁸ El individuo tiene intereses y pasiones que muchas veces chocan con los principios de su religión, pero cuando pasa a formar parte del movimiento de la comunidad en el elemento de la libertad,⁹ hace suyo el contenido de su religión para dejar de vivir escindido. “Aquí lo definitivo no es la representación de un combate perenne como

³ *Ibíd.*, pp.150

⁴ *Op. cit.*, pp.150

⁵ Este contenido es la fe en elementos como la doctrina o en una institución tangible como la Iglesia.

⁶ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.153

⁷ *Ibíd.*, pp.155

⁸ *Ibíd.*, pp.156

⁹ “...porque todo lo divino es libre, no es fatalidad ni destino”. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.157

en la filosofía kantiana, en donde la aspiración es infinita, en donde la solución es desplazada a lo infinito y en donde uno se detiene en el 'deber ser' ".¹⁰ El primer ser de la comunidad ya es espiritual, lo que hay que superar es su forma: la inmediatez y su *ser para sí*, que aún es individual. Lo segundo será *compartir*, no solamente la doctrina o la profesión de la fe, sino la *acción*, el culto *vivo*, el cotidiano construirse de la colectividad religiosa, porque "La comunidad es eterno devenir",¹¹ entonces: ¿por qué casarse con la idea de que la comunidad debe ser rígida hasta el extremo de parecer algo muerto?

Por último vendrá la *realización* de la comunidad; ésta se da primeramente en la interioridad, se presenta como fe, sentimiento, es la mera subjetividad lo que une a sus miembros, pero en un segundo instante, al descubrir que comparten una doctrina, se presenta la diferencia y es entonces cuando la comunidad descubre su *ser en sí* y se vive como contrapuesta no solamente a los no creyentes, a los que se encuentran fuera de ella, sino a la misma esencia de lo divino, que se muestra por medio de la sola doctrina como algo que es patrimonio de la autoridad y se torna de nuevo pura representación y "...el momento del goce se desvanece en parte en un más allá, en un cielo ultraterreno, en parte en un pasado y en parte en un futuro. Pero el espíritu está absolutamente presente a sí mismo y exige una presencia plena, más que turbias representaciones".¹²

Observaremos que este espíritu *absolutamente presente* no es lo objetivo inmediato, la institución o la jerarquía eclesiástica, sino el *contenido* de la propia religión: la doctrina de un hombre llamado Jesús, que según Hegel, "...invitaba a los hombres a que cambiaran de modo de pensar y a que este cambio se tradujese en obras"¹³ o el culto como forma de realización y manifestación de la libertad concreta de la comunidad viva, que a pesar de mantener su *ser ahí* siempre semejante -como un banco de arena al cual puede regresar en este mar

¹⁰ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.157

¹¹ *Ibid.*, pp.156

¹² *Ibid.*, pp.159

¹³ Hegel, *Historia de Jesús*, pp.28

de las diferencias- se encuentra en movimiento, en constante cambio. De este modo lo que hay que superar es la forma de lo inmediato, este *ser para sí* particular e individualista donde el *sí mismo* concibe y fabrica *en sí y desde sí* determinaciones firmes que terminan por atraparlo en una red de realidades sin sentido. Tampoco se trata de pasar de la particularidad a una universalidad abstracta que no nos diga nada, en la que la acción religiosa no se puede concretar porque se piensa en todos y en ninguno a la vez; lo que se busca es que la comunidad, como realidad del espíritu en el mundo que es, se afirme como sujeto colectivo actuante en el más acá.

La acción perfecta es aquella donde se conjugan libertad y transformación, que va de lo interior a lo exterior y que al regresar a la interioridad la enriquece, desde un yo que pronto se convertirá en un nosotros; es buscar el ser para sí en el otro, pero no como un olvido, sino como una realización de sí mismo. La idea de comunidad es una noción fundamental en religión, pero también es un concepto claramente ético. En su *Filosofía del derecho*, Hegel ya no hablará más en términos de comunidad, sino que trasladará esta relación entre autoconciencias al terreno político que se organiza como familia, sociedad civil y Estado, pero al insistir, en esta última parte del desarrollo de la figura de la religión en el espíritu, en que la religión no es lo subjetivo individual sino la práctica cultural de una colectividad concreta y al afirmar que "...la eticidad es el culto más verdadero",¹⁴ pareciera encontrar el perfecto eslabón entre religión y eticidad, entre religión y filosofía donde la segunda ha de alcanzar la comprensión del concepto religioso.

El espíritu en su despliegue toma distancia de sí y se enajena. Sin embargo, este extrañamiento no es sólo una exigencia del movimiento dialéctico del espíritu sino que, además, esta negatividad es un momento esencial y enriquecedor del mismo. Para Hegel el movimiento de la figura de la religión dentro del desarrollo del espíritu es crucial. El instante de la negatividad, que dentro del despliegue de tal figura se encuentra representado por la muerte de Dios, es indispensable, pero

¹⁴ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.316

¿cuál sería el objeto de reconocer la importancia de este movimiento y de esta negatividad si el desarrollo de la figura de la religión tuviera un final determinado?, ¿no será más bien que lo que nos plantea Hegel es una realización como constante actualización, como un fluir de la acción propia que conforma al sí mismo? Si esto es así, el aferrarse a lo ya efectuado, el querer conservarse como afirmación no de sí mismo, sino de la inmovilidad, el no dejar morir el momento anterior para vivir el instante propio, sería definitivamente lo erróneo.

VI.1. La vida de la comunidad

Lo sagrado, lo divino, la devoción, la piedad se pueden experimentar a nivel individual, pero la religión como tal es una vivencia comunitaria pues ésta conlleva una doctrina y un culto, un conjunto de creencias y prácticas que deben ser compartidas por todos los que pertenecen a esa determinada comunidad religiosa. El hombre como individuo puede poseer su cosmovisión, su religiosidad propia, sin embargo, esas particularidades son absorbidas por la vida en comunidad. Así para Hegel, la comunidad es la realidad primordial de la figura de la religión, lo cual no implica, como acabamos de ver, que sea la única existente, sino más bien, la más propia y desarrollada. Se trata de una 'individualidad universal' donde el hombre, que no es sólo naturaleza y al que la sociabilización lo hace diferente de los animales irracionales, encuentra su *ethos*, su sentido como ser humano; este sería el verdadero sitio para su plena realización en cuanto tal.

Existe un prejuicio muy arraigado con respecto a la comprensión que Hegel tenía del concepto de comunidad; se cree que en la comunidad se disuelve toda individualidad y subjetividad, pero no es así, ya que Hegel reconoce en los miembros de la comunidad una colectividad de "...sujetos empíricos que están en el Espíritu".¹⁵ De esta forma "...la comunidad misma es el Espíritu existente... Dios existiendo como comunidad",¹⁶ lo que implica una gran responsabilidad para

¹⁵ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.237

¹⁶ *Ibíd.*, pp.238

quienes pertenecen a una agrupación religiosa. Lo divino en cuanto existente y en cuanto que se realiza aquí en la tierra es la comunidad misma y necesita de una manifestación concreta, así: “La comunidad real es aquello que generalmente denominamos Iglesia”.¹⁷ Esta genera una doctrina que rige y vincula a sus miembros.

Llegado el momento, la conciencia de la comunidad tiene necesidad de la representación y ésta toma forma concreta en la doctrina para llevar así de nuevo la diferencia a la conciencia: “...la Idea divina objetiva se contrapone a la conciencia como lo otro que en parte ha sido dado por autoridad y en parte ha sido apropiado en la devoción”.¹⁸ La doctrina es una premisa dada del culto, emanada siempre de una autoridad, ya sea que se justifique como de origen divino o humano, la diferencia va a radicar en cómo se la apropien los miembros de una religión, de forma externa o interna, como dogma o como pauta para la realización propia.

La doctrina religiosa no es creada por la propia Iglesia, “...sino que está formada por el Espíritu *presente*. El *asunto principal* no es histórico –si la doctrina se encuentra así en la Biblia o en la Tradición; ella [la comunidad] es *el poder infinito* y la *autoridad* para perfeccionarse y para determinar progresivamente su doctrina”.¹⁹ De este modo, el contenido de la religión debe ser una tradición constantemente renovada. Al igual que la verdad, “...el espíritu, existe en la figura objetiva en la doctrina”,²⁰ el problema surge cuando el contenido de la doctrina no es el mismo que el del culto, porque mientras que el primero emana de una autoridad externa a la comunidad, éste último, para que tenga sentido, debe ser una manifestación viva y actualizada surgida de la espiritualidad de esa colectividad religiosa.

¹⁷ *Ibíd.*, pp.240

¹⁸ *Ibíd.*, pp.159

¹⁹ *Ibíd.*, pp.84

²⁰ *Ibíd.*, pp.87

La fe tiene dos sentidos, el primero y más originario es la convicción en "...la naturaleza eterna y sustancial del *espíritu*"²¹ y el otro es la creencia en la autoridad, en lo visto y escuchado. Así veíamos cómo el nacer de la comunidad es, al comienzo "...la presencia temporal de un hombre ordinario [es], pues, un comienzo a partir de la *suprema exterioridad* de la aparición"²² y, cómo ella, parte de lo sensible para pronto darse cuenta de que esta fe, en cuanto exterioridad, no es lo verdadero para el espíritu. De esta manera, la constitución de la comunidad "...tiene precisamente como contenido el hecho de que la forma sensible pasa a un elemento espiritual"²³ y en la verdadera religiosidad se va de lo exterior a la aparición de lo interior y de esta interioridad subjetiva *al actuar de lo vivo o real de la comunidad*. Este vuelco es lo que constituye de forma auténtica a la comunidad, su fe y su culto.

Para Kant la moralidad es el signo distintivo de la razón práctica y es de hecho una potencial fuente de cambio en los hombres, pero también de eterno conflicto en el individuo y entre éste y los demás. Sin embargo, si los intereses individuales y los de la comunidad son totalmente incompatibles entonces estamos condenados a vivir en un continuo estado de escisión. En *Historia de Jesús*, obra plagada todavía de perspectivas kantianas, los hombres son aún meros sujetos morales que se encuentran separados del *todo* que es la ley moral. En cambio en la *Fenomenología del espíritu* "...la comunidad de los seres pensantes será considerada ya como la propia realidad de espíritu, definido como la unidad del yo y del nosotros".²⁴ De esta forma, el espíritu puesto como autoconciencia universal, es la comunidad.

Hegel señala ante Kant que la *representación* de la comunidad no es un puro pensamiento conceptual, pues la comunidad tiene como contenido lo real, es también lo vivo y por lo tanto, lo diferente, la unión de lo diverso. Además si la

²¹ *Ibíd.*, pp.83

²² *Ibíd.*, pp.76

²³ *Ibíd.*, pp.146

²⁴ González Noriega, Santiago, en la Introducción a *Historia de Jesús*, pp.17

comunidad, en este querer mantenerse imperturbable, retiene "...tan sólo lo puramente externo de la fe, como algo, por tanto, muerto y carente de conocimiento... lo *interior* de ella ha desaparecido, pues ese algo interior sería el concepto que se sabe como concepto",²⁵ entonces se requerirá un acto de reconciliación entre ésta y el contenido de su religiosidad. En este hecho de mediación la conciencia dejará de ser una pura representación; para ello se hace necesario el momento de la negatividad donde lo espiritual se niegue a sí mismo para afirmarse de nuevo enriquecido por esta experiencia; así "...la muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser *de este algo singular*, para transfigurarse, convirtiéndose en la *universalidad* del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella".²⁶

Podemos observar que esta *comunidad de autoconciencias* es una comunidad de hombres reales que interactúan en el mundo. Cuando la comunidad se asume como dada o atemporal y pretende desvincularse de lo terreno surge la comunidad de la conciencia desventurada, que es un puro huir de sí y de la diversidad de lo real, que se separa del saber del mundo porque lo ve como vana intelectualidad y a veces hasta como un peligro para la *pureza* de su alma, sin darse cuenta de que la trasgresión es un momento necesario para asumir del todo su *sí mismo*. De esta manera, la comunidad, al verse en la *mera representación de sí* como una comunidad acabada, a lo único que abre paso es a la exterioridad y el estancamiento. En ella la ley moral se convierte en una ley vacía, sin contacto con la existencia concreta de sus miembros y, por ese hecho, carente de determinaciones. Pero el todo no puede ser formal y vacío, porque es una unidad viviente; esta universalidad "...debe diversificarse en una multiplicidad de realidades concretas",²⁷ y lo que se debe buscar es "... vincular la ley con la vida".²⁸

²⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.446

²⁶ *Ibid.*, pp.454.

²⁷ Escohotado, A., *Dios ha muerto*, pp.52

²⁸ Hegel, *Escritos de juventud*, pp.319

La comunidad no estará completa en cuanto autoconciencia, mientras su contenido se siga viendo tan sólo como representación. La *espiritualización real de esta comunidad* en cuanto que no salga de esta pura representación no se podrá dar, pues la conciencia sigue viviendo escindida y el acto de la reconciliación se continuará percibiendo como algo lejano, ya sea en el pasado o en el futuro y, “Así como el hombre divino *singular* tiene un padre que es *en sí* y solamente una madre *real*, así también el hombre divino universal, la comunidad, tiene por padre su propio *obrar* y su *saber* y por madre el *amor eterno* que se limita a *sentir*, pero que no intuye en su conciencia como *objeto* inmediato real. Su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida todavía de su conciencia, y su realidad se halla aún rota”.²⁹

Ha de plantearse una reconciliación entre la comunidad y el mundo, de forma tal que la existencia de la comunidad no se vea escindida. En esta reconciliación “...la ley pierde su forma, el concepto es desalojado por la vida; sin embargo, lo que la reconciliación pierde en universalidad... es solamente pérdida aparente: en verdad, es una infinita ganancia por la riqueza de las vinculaciones llenas de vida que logra en relación con los (tal vez pocos) individuos con los cuales entra en contacto”.³⁰ La comunidad no puede vivir enfrentada eternamente con lo terreno, ni se puede ver a sí misma como mera interioridad excluyente, pues el espíritu “...no consiste en ser significación, lo interior, sino en ser lo real. Por tanto, la esencia simple y eterna sólo sería espíritu en cuanto a la palabra vacua si permaneciese en la representación”.³¹ La conciencia de la comunidad, por el contrario, tiene lo divino como su *sustancia*, pero del mismo modo tiene al contenido de lo real como “...*certeza* del propio espíritu”.³² No hay que olvidar que la comunidad también posee una relación con lo mundano.

²⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.456

³⁰ Hegel, *Escritos de juventud*, pp.311

³¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.444

³² *Op. cit.*, pp.444

Si lo religioso y lo mundano se encuentran en una relación de exclusión, entonces uno somete al otro y no hay una mediación. Esto trae como consecuencia una mala interpretación y por lo tanto, una equivocada apropiación de *lo otro*, de lo mundano por lo religioso y viceversa. El desdoblamiento ha sido instalado en todo lo humano, "...en todas las tendencias, en todos los comportamientos, en la relación con la familia y con la actividad en la vida política... En todas estas formas... [el hombre] ...se encuentra en esclavitud y todas estas formas equivalen a algo fútil y profano".³³ El problema consiste en que el hombre no está *cabe sí mismo*, es decir, no se encuentra a sí mismo en ninguno de estos ámbitos. Estas contradicciones sólo pueden resolverse en un terreno distinto y afín a lo religioso y lo mundano, el de la eticidad. Lo ético es "...una obediencia en la libertad, una libertad libre y racional... Así en lo ético existe y ha sido llevada a cabo la reconciliación de la religión con la mundanidad, con la realidad efectiva".³⁴ En la religión absoluta no cabe la oposición de estos extremos, la cual sólo degenera en dogmas y esclavitud, en exclusión y descalificación por parte de los dos lados, en intolerancia, que es el reino de la no-libertad.

Lo subjetivo en la religión es el sentimiento, pero como observamos, en lo religioso el ser humano también va en búsqueda de la verdad y, lo verdadero es lo objetivo; el peligro es que este fundamento objetivo en cuanto que existe fuera del sujeto puede caer en manos de otros y si se encuentra sólo "...en posesión de la Iglesia, como los demás medios de la gracia; el sujeto es, bajo todo punto de vista, lo pasivo, lo receptivo".³⁵ Lo objetivo en la religión se opone al individuo y si éste se vive como cautivo y no como miembro de un culto que él mismo construye, no existirá ninguna posibilidad de reconciliación entre él y su divinidad, entre él y su comunidad. Toda esclavitud es un atentado contra la racionalidad humana, da lo mismo que sea real o del pensamiento.

³³ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.248. El agregado es mío.

³⁴ *Ibid.*, pp.249

³⁵ *Op. cit.*, pp.249

El sujeto debe ser libre no sólo para determinar si posee o no una religión sino, más importante aún, dentro de la religión misma. Hegel sostiene que el cristianismo es la última de las figuras religiosas del espíritu y como tal la más acabada, racional y libre, por eso dice: “La esclavitud contradice al cristianismo porque ella está contra la razón. Se trata de que esta reconciliación también se lleve a cabo en lo mundano”.³⁶ Cuando el contenido religioso se exterioriza y se coloca en oposición con lo real, es entonces cuando el espíritu debe continuar su movimiento, pasar por este momento de escisión hasta llegar a reconciliar lo religioso con lo terrenal. Reconciliación que, en el ámbito del pensamiento, sólo puede ser llevada a cabo por la filosofía y en el de lo concreto, por la eticidad.

Debe existir un reconocimiento del espíritu como *espíritu común* que se prolongue en la afirmación del *otro* como un *yo*; el *yo* se ve en el *otro* pero es más que mera empatía, pues este *otro* es verdaderamente el *yo*. El *otro* es la imagen del *yo* al igual que el *yo* es la imagen del *otro*, como en un *espejo infinito*. De este modo, el espíritu es “...espejo infinito, el absoluto verse fuera de sí, la absoluta e indefinida multiplicación del *yo* en su imagen, el amor del *yo* a sí mismo en el *otro*, el encuentro del *yo* consigo mismo en la alteridad”.³⁷ La religión, la eticidad, el derecho y la libertad, sólo surgen cuando de alguna manera se ha logrado esta infinita vinculación con el *otro*, es decir, en comunidad.

La eticidad,³⁸ sólo se da “...en atención al hecho de que soy un ser pensante, es decir, que no considero mi libertad como la de mi persona empírica, que me perteneciera a mí en cuanto este ser particular, y en virtud de la cual yo pudiera después someter a los demás mediante la astucia o la violencia, sino que considero la libertad como algo existente en y para sí, como algo universal”.³⁹ Lo universal es la unión del pensamiento y el objeto pero todavía sin desarrollar; será tarea de los miembros de la comunidad darle un significado objetivo a esta universalidad y no dejarla en una simple abstracción. Es necesario que lo

³⁶ *Ibíd.*, pp.247

³⁷ Hegel, *Historia de Jesús*, pp.18

³⁸ Que sería el culto y grado de religiosidad más elevado para Hegel.

³⁹ Hegel, *Historia de Jesús*, pp.198

universal participe de la determinación de lo singular concreto para alcanzar su consumación. Sin embargo, lo verdadero no es lo particular que se encuentra como atrapado en lo universal.

Para Hegel es importante que las leyes o normas de una Iglesia (no así los principios morales fundamentales de una religión, pues estos trascienden a través de la historia) se adecuen a su tiempo. ¿Cómo estar en contra de uso de los preservativos en una época en la que, debido a las enfermedades que han surgido en los últimos años, es cuestión de vida o muerte? ¿El pecador que ha violado los mandamientos de castidad o fidelidad ‘debe morir’ por su pecados?, ¿qué validez puede tener esto dentro de una Iglesia ‘que defiende la vida’? Los ilustrados no hicieron más que impugnar a la Iglesia por la inadecuación de sus palabras con sus actos, Hegel va más lejos y, señala en ésta su aspecto *represivo*, por el hecho de que la Iglesia (o mejor dicho las iglesias) al tratar de mantenerse *en su ser* tiende a ser conservadora, para resultar entonces autoritaria y de este modo, parece desprenderse de las nuevas manifestaciones emergentes de la espiritualidad. Lo anterior hace que resucitemos el pensamiento del filósofo en nuestros tiempos, pues el problema es más actual que nunca.

Así, la comunidad “...será el tercero y último de los momentos del proceso trinitario y el verdadero sujeto del devenir histórico y la producción espiritual”,⁴⁰ donde lo importante es cómo *vive* la religión este *ser colectivo* en constante cambio. El presente de la humanidad es un movimiento continuo y Hegel muestra que “...en el curso de la historia la comunidad cristiana tiene que enfrentarse inevitablemente con las exigencias de una sociedad cada vez más desarrollada”,⁴¹ para ello se hace necesario que el espíritu de la comunidad no se encuentre separado de su conciencia inmediata, que no sea un *en sí* incapaz de reconocerse en lo que ve como *lo otro*, pero que indiscutiblemente también le pertenece y de igual forma es parte de su realidad. De esta modo la comunidad debe distinguirse como igual a sí misma, pero también debe aprender a reconocerse en lo diferente y, si no puede, entonces debe asumirse como participante respetuoso en este mundo de contradicciones.

⁴⁰ *Ibíd.*, pp.17

⁴¹ Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, pp.197

VI.2. La comunidad religiosa que encuentra su verdad en una práctica conciente

Para poder reconocerse como tal, el espíritu se pone a sí mismo como objeto, de esta forma el espíritu se vive como fuera de sí y se escinde. Sin embargo, esta enajenación es necesaria para que el espíritu pueda obtener un conocimiento pleno de sí mismo. La conciencia religiosa deja atrás su unidad originaria, la unidad indiferenciada entre ésta y lo divino, para desgajarse y emprender el camino hacia una nueva unidad que será traspasada por el pensamiento. La conciencia se diferencia progresivamente de sí misma, de la naturaleza, del mundo, de los otros, de su colectividad y su largo camino la ha de llevar a la unión con esto otro en una mediación beneficiada por esta diferenciación. Así, el hombre se desliga de lo divino y toma distancia de la naturaleza y de su comunidad para después volver a ellos de forma conciente, como agente activo y racional. Para Hegel todo el trabajo y el sufrimiento en la historia humana no es más que un paso necesario para llegar a lo que será una comunidad más rica; en este ejercicio comunitario los hombres harán uso de su libertad para alcanzar un estado de eticidad y respeto mutuo que les permita una plena realización.

El cristianismo nace del desgarramiento y por este motivo su destino es la superación de tal rompimiento. De esta manera, el cristianismo ha de ser la religión de la reconciliación; para lograr esto se plantea desde un segundo momento, el instante de la mediación, donde lo divino se humanice y viceversa. Si el hombre es una unidad con la divinidad entonces adquiere responsabilidad sobre su destino. Hegel elimina toda trascendencia sin llegar a afirmar que la esencia de lo religioso sea únicamente el propio hombre.⁴² Lo divino será un viaje de ida y vuelta; desde el extrañamiento más profundo hasta la apropiación de *lo otro*, pero no se queda aquí, pues esta *apropiación* no es una confiscación de los *tesoros del*

⁴² Como sí lo hará más tarde su alumno L. Feuerbach.

cielo. “El hombre divino muerto o el dios humano es *en sí* la autoconciencia universal”,⁴³ pero tiene que dejar de ser sólo esto,⁴⁴ debe reconocerse realmente en los otros para poder llegar a ser un *para sí*, es decir, verdadera autoconciencia universal. El momento de esta autoconciencia es el instante de la comunidad, donde lo que se busca es el “...reconocimiento intersubjetivo: el ser para sí consiste ‘en saberse a sí mismo en el otro’”.⁴⁵

Mencionábamos que a pesar de que el hombre puede tener su propia forma de experimentar lo divino, la religión no es asunto de un individuo ya que existe una mediación que así lo impide. El sujeto no puede saber de sí y de su entorno de manera aislada. El hombre es una singularidad que se recupera en comunidad. Una individualidad que no se vincula con la comunidad no puede llegar a comprender verdaderamente lo absoluto, pues necesita de los demás, de sus semejantes para saberse como conciencia actuante. De esta forma este espíritu del que habla Hegel es “...el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo”.⁴⁶ Pero recordemos que únicamente en una comunidad libre es donde el sujeto puede realizarse íntegramente y que sólo un sujeto, ya sea individual o colectivo, conciente de su realidad⁴⁷ podrá transformarla.

La praxis es la actividad conciente y transformadora de la realidad. Sin teoría no hay praxis, de hecho la reflexión crítica sobre la realidad ya es una importante forma de práctica. De este modo la actitud filosófica de Hegel no es solamente contemplativa, sino que para él, el espíritu es una conjunción de naturaleza e historia, donde el hombre real con su actuar transforma su vida externa e interna y es capaz de modificar al mundo, además si esta actividad humana se vuelve conciente entonces el cambio será para crecer. Hay quienes opinan que el

⁴³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.452

⁴⁴ Sólo una divinidad que se humaniza para venir a morir en la tierra o únicamente un grupo de sectarios que creen en este acto.

⁴⁵ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.353

⁴⁶ *Ibíd.*, pp.80. Esta misma cita se encuentra en la *Fenomenología del espíritu*, pp.113, pero prefiero la de Valls Plana por los matices en la traducción.

⁴⁷ En este caso de su realidad religiosa, que es la de nuestro interés en la presente tesis.

problema es que Hegel, en su optimismo, da por sentado que esta concientización es inminente y que, a través del recorrido histórico de la conciencia, tal estado se presentará, pero esto no es así, ya que, cómo observamos, el espíritu se realiza a través de su propia actividad y desde su presente, aquí no hay cabida para un futuro mesiánico. Hegel nos reitera que el espíritu es antes que nada movimiento y que la espiritualidad "...no está ni permanece contrapuesta al ser natural o a la acción, al acto".⁴⁸

El concepto de divinidad debe hacerse objetivo porque es parte del despliegue del espíritu, pero esta transformación ha de tener lugar únicamente dentro de la comunidad religiosa, asimismo, "Dios está esencialmente en su comunidad, tiene una comunidad, es objetivo para sí, y sólo es verdaderamente esto en la autoconciencia".⁴⁹ Solamente en la comunidad la divinidad es actividad, se manifiesta y es capaz de transformar la vida de los creyentes, pero no como un agente externo, sino que, como hemos observado, su afirmación *mueve*, inspira a sus seguidores a actuar conforme a los principios de su religión. El puro conocimiento de la divinidad no basta, es más importante el actuar, ya que esta acción modifica la realidad en que se encuentran inmersos tanto el individuo como los demás. Exclusivamente porque la divinidad existe *en* y *para* el pensar, es que el hombre es el único ser que tiene religión; de este modo, muchas veces se creyó que la reflexión era dañina para la devoción,⁵⁰ pero esto no es así, pues es únicamente en el pensamiento objetivo (que deja el terreno de la pura especulación subjetiva), que lo religioso puede adquirir las herramientas necesarias que le otorgarán la libertad que lo ha de llevar por la vía de lo ético; eticidad que la comunidad necesita para existir como una manifestación *verdadera* del espíritu.

⁴⁸ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 3, pp.157

⁴⁹ Hegel, *El concepto de religión*, pp.200

⁵⁰ La historia nos ha demostrado todo lo contrario, pues cuando más alejada estuvo la religión de la razón fue cuando ésta (a través de sus representantes eclesiásticos) cometió sus más grandes equivocaciones y crímenes.

De esta forma, es la comunidad y no los templos o los sitios sagrados, el lugar donde ha de llevarse a cabo el culto como renovación del pacto de hermandad entre el propio ser y los demás. Así, el espíritu objetivo se manifiesta y se realiza en la comunidad. La voluntad de la comunidad sólo es real y se concretiza en la ejecución de sus objetivos. Pero una voluntad universal que todavía es manejada por autoridades externas, no se ha consumado efectivamente, no ha vuelto sobre sí, no ha alcanzado la verdadera reconciliación. Como podemos advertir, el espíritu ha de ser ante todo concebido como actividad y la acción más plena es el actuar ético, que es una "...actividad perfectamente libre y creadora que sea creativa de otra libertad. Y esa actividad es la actividad social intersubjetiva".⁵¹ La realidad del espíritu en el mundo es la comunidad que se afirma como sujeto colectivo actuante en el más acá.

A pesar de todo, la comunidad en la figura religiosa es imperfecta aún, pues persiste todavía al interior de ella la escisión entre representación y realización, se sigue sintiendo extrañada de la esencia divina, además de que la oposición entre el más acá en el que se encuentra inmersa la comunidad, su inmediatez y, el más allá que se convierte en un futuro mesiánico, se mantiene. Por ello se hace necesaria una reflexión que le permita ver a la comunidad que lo inmediato ha de ser mediado por el *saber de sí* para hacerse conciente de lo que hasta ahora ha efectuado adecuadamente, pero también de sus fallas y de sus retos, que ponga de manifiesto que su futuro es su presente y que su perfeccionamiento radica en su actuación en el aquí y el ahora. Para qué imaginar que algo providencial rige al mundo, si "...tal representación es una mera fe que sólo sabe rezar cuando la desolación adviene".⁵² Los miembros de la *comunidad* no pueden ser espectadores sino que también han de ser realizadores. Así el obrar de la comunidad es esencial.

⁵¹ Valls, Plana, R., *Del yo al nosotros*, pp.335

⁵² Escotado, A., *La conciencia infeliz*, pp.329

La idea de comunidad es importante en religión, además de ser una idea fundamental en el comportamiento social o en la actividad política, pero ante todo es un concepto esencialmente ético. En este punto es donde se enlaza la colectividad creyente con una práctica religiosa como expresión de un culto enriquecedor que vincula a sus miembros entre sí y que es capaz de transformar no sólo sus propias vidas y su interioridad sino su realidad externa. Aquí es donde también se relaciona esta comunidad con la suprema expresión cultural del hombre, la eticidad. Lo ético es lo concreto, no lo abstracto como el bien o el mal; es acción con reflexión, el lúcido ejercicio del sujeto que incide sobre lo real, es la reflexión conciente sobre nuestros actos. De esta forma nos reitera Hegel que únicamente cuando "...el corazón y la voluntad se han configurado seriamente, de un modo pleno, de acuerdo con lo universal y lo verdadero, entonces estamos en presencia de aquello que se nos manifiesta como *eticidad*. En este sentido la eticidad es el culto más auténtico".⁵³ La solución para la escisión entre la vida interior de la comunidad creyente y su realidad externa, es la eticidad.

⁵³ Hegel, *El concepto de religión*, pp.276

VII. REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIONES

El espíritu al ponerse a sí mismo como objeto sufre un desgarramiento, esta enajenación es necesaria para que la conciencia llegue a saber de sí. El despliegue del espíritu a partir de la objetivación de sí, es la base de la filosofía hegeliana. Tal extrañamiento se encontraría en correspondencia con el contenido y la representación de la religión cristiana. Así, el cristianismo es la imagen de este recorrido, representación religiosa que se volverá conocimiento conceptual en los terrenos de la filosofía. Otro punto por el que es importante el cristianismo para Hegel es porque esta religión al ver en el hombre la imagen divina, expresa la posibilidad de la reconciliación entre éste y la divinidad.

El proceso dialéctico del espíritu pasa por esta enajenación, donde se produce la diferenciación y por último, la recuperación del *sí mismo*, resolviendo las contradicciones en el momento del concepto. Los momentos del espíritu en la religión se deben tomar como lo que son, movimientos del espíritu, más no como instantes aislados e inamovibles, válidos por sí solos. El cristianismo es la religión del espíritu donde todos los momentos de éste se encuentran desarrollados y a pesar de tener cada uno un significado por sí mismo, incluso el momento de la negación más terrible (la muerte de Dios), no han de ser comprendidos más que como componentes de un todo. Así, por ejemplo, el cristianismo nos presenta al dios que se hace hombre, pero éste no aparece en el mundo como el hijo de un dios griego o romano, con virtudes y poderes que lo hacen superior a cualquier mortal, él es un hombre como cualquier otro, con todo lo que ello implica, incluida la radical finitud que conlleva el *ser* hombre: la muerte. El problema surge cuando la conciencia vive esta muerte como el sentimiento doloroso de que *Dios mismo ha muerto*¹ y el dolor abre paso a la nostalgia donde la conciencia se encierra en ella dejando su realidad tal y como es. Por lo tanto, "...el dolor infinito es permanente y la reconciliación misma sigue siendo un suspirar por el cielo".² De

¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp.455

² Hegel, *Fe y saber*, pp.262

este modo, al negar la verdadera finitud del dios convertido en hombre, la comunidad cristiana lo que hace es postergar eternamente la reconciliación.

Al hablar del contenido de la religión cristiana hemos visto cómo Hegel ve en las figuras de esta religión -la divinidad indiferenciada o el padre, el hijo mediador, la muerte de Dios y el retorno de la divinidad a su comunidad- "... las imágenes simbólicas del desarrollo dialéctico del espíritu absoluto".³ El cristianismo, al ver en el hombre la imagen divina, expresa la posibilidad de la reconciliación entre éste y la divinidad, aunque debemos puntualizar⁴ que Hegel se refiere aquí al cristianismo como 'religión especulativa', no como 'religión eclesiástica', a la que criticó severamente durante toda su vida.

Observamos que la conciencia religiosa toma la forma de la representación, es decir, la representación es el modo en que se presenta la verdad que contiene lo religioso, pero además, la religión existe como lo especulativo. Aunque la representación tiende a presentarse como totalidad, no es aún lo verdadero, la identidad entre concepto y realidad continúa siendo algo determinado, no es el todo, lo verdadero, lo necesario, no es todavía un contenido comprendido, es decir, concepto. Así, la *filosofía* "...consiste en trasladar lo que se encuentra bajo la forma de la representación a la forma del concepto"⁵ y en el terreno de la religión, el quehacer de la filosofía consistirá en elevar el contenido de la representación religiosa a la forma peculiar del pensamiento. Las formas de relación que existen en la religión (la intuición, el sentimiento y la representación) serán sustituidas por otras en la filosofía. En la religión positiva estos modos de vincularse son considerados esenciales y esta forma de la religión, al no tener la capacidad para transformarlos, ve en la penetración del pensamiento filosófico un peligro, de tal modo, parecería que la filosofía acomete a la religión, pero cuando esto ocurre

³ Escotado, A., *Dios ha muerto*, pp.251

⁴ Como lo hace el estudioso José María Ripalda.

⁵ Hegel, *El concepto de religión*, pp.332

“...la fe ya no es algo ingenuo; el entendimiento ha entrado en acción y se aferra a estas formas: la religión se ha vuelto estéril”.⁶

Advertimos que en el ámbito del *concepto*, éste vale tanto por esencia, como por realización y que en filosofía nos interesa ver el todo con los momentos de su desarrollo. De este modo el concepto se despliega tanto en la representación como en la historia. En la exposición del concepto, lo primero que se presenta es el *concepto* en su máxima generalidad, pero en realidad su manifestación siempre es determinada. De esta manera, en la exposición en primer lugar está el concepto puro y luego su representación concreta o su manifestación, sus formas determinadas, pero tal manifestación se expone a sí misma en la esfera de la realidad efectiva y en el representar, después se encuentra su *en sí*⁷ y por último, su verdadera realización consistiría en efectuar su fin último, su esencia, “...el concepto”.⁸

También revisamos la crítica hegeliana al pensamiento ilustrado, tocando tres puntos importantes para el terreno religioso: el subjetivismo, la inmediatez y la escisión. La pura intelección (como suele llamar Hegel al pensamiento ilustrado), reacciona negativamente frente a la fe y advierte en ella solamente su lado negativo, la encasilla y ve al creyente sólo como tonto o loco, de esta forma comete una injusticia manifestando, por ejemplo, que la fe basa su creencia en documentos históricos o testimonios particulares, pues esto en general no sucede así, ya que el fundamento de su fe debe ser sólo la propia conciencia creyente. Los pensadores ilustrados, según Hegel, no pasan de la mera reflexión y realizan una crítica superficial de la fe; en esto coinciden el saber inmediato y la Ilustración. Además la Ilustración parece despojar al contenido de su objetividad y cuanto esto sucede se puede caer en la exaltación y el fanatismo, pues “...sin necesidad ni libertad— no hay adecuación entre el contenido y la forma de la representación”.⁹

⁶ *Op. cit.*, pp.332

⁷ Lo *en sí* es la “...identidad absoluta entre lo subjetivo y lo objetivo”. Hegel, *El concepto de religión*, pp.328

⁸ Ver más en Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 2, pp.506

⁹ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, pp.153

No se puede hacer filosofía de la religión desde estas posiciones, ya sea desde la ortodoxia, donde la fe ve en cualquier tipo de crítica un ataque a su existencia, o desde el pensamiento ilustrado, donde un subjetivismo intolerante adopta formas de aparente racionalidad, pues se impide pensar lo religioso. Si la filosofía en su forma de unilateralidad subjetiva no sólo critica sino que arremete contra la fe, entonces ésta tiene el derecho de defenderse de aquello que percibe como la búsqueda de su aniquilación y ponerse al igual que el entendimiento, como pura negatividad. De este modo, deben buscarse nuevos caminos para examinar la cuestión religiosa que no sólo reclamen la confrontación, sino el análisis enriquecedor.

Asimismo pudimos ver que si todo contenido determinado le corresponde al hombre y no queda nada para lo divino, entonces no se posee más que a un dios muerto y vacío; esto, según Hegel, sucede en el subjetivismo ilustrado. El pensamiento ilustrado continua inmerso dentro del marco de la escisión, al mantener la separación entre lo humano y divino, entre lo terrenal y el puro más allá, entre lo real y lo ideal. De esta manera lo que encontramos en la base de la filosofía de la religión hegeliana es una concepción profundamente inmanente, pues: "Si el objeto infinito es todo, el hombre no es nada".¹⁰ Hegel se adelanta a Feuerbach y quiere recuperar *los tesoros del cielo para la tierra*, pero la visión del primero, a diferencia de sus sucesores de izquierda, es más rica, pues no deja el cielo vacío, no propone una radical escisión entre lo divino y lo humano, designando como vano a uno o como sojuzgado y engañado al otro, sino que sugiere una unidad diferenciada y a la vez plena entre el hombre y la divinidad. Así tenemos un dios vivo, eficiente y activo, siempre presente en la tierra. Lo importante del cristianismo para Hegel es que logra la trascendencia en la inmanencia, pero sin dejar el cielo vacío.

¹⁰ Hegel, *Escritos de juventud*, pp.232

Para Hegel el cristianismo es notable por su universalismo, ya "...que sólo concedía valor a la virtud que no está vinculada a ninguna nación en particular ni a ninguna institución positiva".¹¹ Pero en un segundo momento se funda la institución que vinculará a los creyentes en esta religión y con la aparición de la Iglesia surgen nuevas circunstancias.

Observamos cómo existen tres períodos importantes en la exposición del problema de la positividad de la religión en Hegel. De esta forma en sus trabajos de juventud, para poder tildar a una religión de positiva, es fundamental la independencia por parte del sujeto de las proposiciones religiosas, la exterioridad. La religión positiva se presenta de forma externa al individuo y le es impuesta. Se exige el reconocimiento por parte del individuo de estos principios, reconocimiento que no tendrán si de ninguna manera provienen de él o de la realidad en que éste se encuentra inmerso. Después el filósofo llega a concebir la positividad como la independencia de las ideas respecto de la vida que les confiere la razón. Por último aparecerá en este examen el elemento histórico. Hegel parece plantear que la religión se positiviza cuando ya no es acorde con la realidad que viven los sujetos. Los tres diferentes análisis de la positividad se complementan, pero definitivamente nosotros atendimos más al tercero, porque resultará importante en el planteamiento de nuestra tesis. De este modo, al consolidarse una religión y formar un organismo para fortalecer su credo, tal institución corre el riesgo de cerrarse y mostrarse frente a lo real de forma puramente negativa. Si la religión se petrifica será fácil pensar que el mero culto sin contenido es lo religioso mismo, si la religión, al tratar de mantenerse en su ser, se ve a sí misma como inmóvil, si un espíritu vivificador ya no habita dentro de ella, les será fácil a quienes la impugnan mostrar su falta de fundamento.

¹¹ Hegel, *Historia de Jesús*, pp.30

Hemos visto cómo una institución heredada, que no se asume como propia es “...un cuerpo que impone la muerte”.¹² El despliegue del espíritu no se puede detener y al querer aprisionarlo en un momento determinado, advertiremos “...la imposibilidad de vivir en el mundo viejo una vez que se siente en el interior el ascenso del nuevo”.¹³ La idea de naturaleza humana no es fija y ésta sólo puede definirse por la manifestación concreta del hombre en la historia. Sólo el espíritu de la comunidad puede reanimar a las instituciones que tienden a la positividad, suministrándoles vida.

Al revisar el análisis de las relaciones entre Iglesia y Estado, observamos cómo desde la filosofía hegeliana se puede sostener que el poder de la Iglesia no debe estar fuera ni por encima del secular; aunque, debe existir reconciliación y no sólo confrontación entre religión y Estado, ya que tales entidades éticas se contradicen sólo en la forma, pero en su contenido hay igualmente normas y principios verdaderos. Pero no debemos olvidar que, a pesar de compartir contenidos, los terrenos de la Iglesia y el Estado se deben encontrar bien delimitados porque los preceptos de la religión deben ser cumplidos por convicción ya que se encuentran dirigidos a la interioridad de los creyentes, mientras que las leyes del Estado son positivas por naturaleza en la medida en que tienen su fundamento en factores externos y en circunstancias históricas, como por ejemplo, el tipo de gobierno, la sabiduría o falta de sapiencia de los legisladores, etc. Asimismo, si la religión se convierte en un constituyente efectivo del Estado, entonces el sujeto actuará de acuerdo con las leyes de dicho órgano político, pero esto no quiere decir que hará suyas tales leyes.

Después del análisis de las delimitaciones y las relaciones de Iglesia-Estado, en esta tesis también postulamos que, debe existir una crítica de la religión que le permita cambiar, renovarse, pues vemos que las más antiguas y grandes religiones, como el cristianismo, aparentan ser algo estático, sin embargo, no

¹² Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.42

¹³ *Op. cit.*, pp.42

pueden desprenderse del movimiento del espíritu. Por ejemplo, el parecer de la Iglesia con respecto de sus propias ideas se ha modificado, esto debido a que la Iglesia tiene una realidad histórica efectiva, de esta forma, prácticas antiguas como los fueros eclesiásticos actualmente no tienen valor de ningún tipo porque los miembros de una comunidad religiosa tienen derecho a la justicia ante su propia Iglesia pero también ante la sociedad. Cuando la falta rebasa el ámbito de la moral religiosa, su sanción ya no puede ser sólo un problema de fe sino de justicia terrenal y la justicia civil debe imperar en la tierra; la divina es sólo eso y tampoco la puede otorgar la Iglesia.

Al tratar el tema del culto, observamos como se suele confundir el culto con las doctrinas o la normatividad religiosa y aunque éstas pueden ser premisas en la vida de la comunidad, el culto es para Hegel la relación de la conciencia subjetiva con el objeto, el momento del actuar, es de hecho la acción, pieza fundamental en su análisis de la cuestión religiosa. Así, los cultos determinados sólo tendrían valor y sentido cuando se vuelcan en una relación con el prójimo. A pesar de que el culto es la forma inmediata en que la religión se manifiesta, en el culto las cosas adquieren otro significado y es aquí donde el movimiento de vida de la comunidad se expresa. Las premisas del culto pertenecen a la inmediatez de la fe, pero recordemos que siempre frente a lo subjetivo del culto también deberíamos mantener lo objetivo.

El *culto vacío* se presenta cuando en el culto ya no existe significación ni contenido transformador para la conciencia. Sólo es un conjunto de actos repetitivos que los miembros de ese culto ejecutan como autómatas. Si el culto se queda en una forma ritualista, se vacía, si se vuelve hacia dentro y se queda en la subjetividad pierde lo que le es más propio: la objetivación del espíritu. En el culto el espíritu se objetiva y esta objetivación es una acción, ¿qué tipo de acción? Cualquiera en la que lo otro se hace presente, desde la acción más simple hasta la acción moral o ética más sublime. Es el momento en que el *sí mismo* se enajena en una acción que tiene un sentido universal.

La realidad del espíritu es la comunidad que se afirma como sujeto colectivo actuante. Nosotros defendemos que el universalismo de Hegel no es el “...naufragio del individuo en lo universal”,¹⁴ una masa difusa donde no existen diferencias, pues el espíritu es real y en su movimiento toman parte los hombres concretos. Recordemos que lo universal no se cumple sin el querer y el reconocimiento individual, lo “...universal tiene pues que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente”.¹⁵

Hegel expresa que el verdadero culto no debería quedarse allí, sino ir a lo otro, por ejemplo a la acción ética. Aquí hay que distinguir entre la inmediatez del culto, su sentido religioso y el nuevo sentido que para el filósofo tendría el culto como superación de lo que era la posición kantiana. De este modo, Hegel critica a los idealistas alemanes porque se quedan en la mera realización de la interioridad y lo que finalmente propone es salir de esa interioridad del sujeto ante una abstracción como la de *deber ser* y recuperar la terrenalidad del pensamiento, lo que implica que por la acción el concepto encuentre su realización. Así, el culto sería la representación de la vida en la comunidad.

En esta tesis planteamos que sí es posible la superación del culto ritualístico, pero tal superación sólo se puede llevar a cabo en el ámbito de una comunidad viva y activa, conciente de su capacidad para la transformación de su realidad espiritual.¹⁶ Al afirmar lo anterior también estamos concientes de que la superación del culto positivo tiene limitaciones a veces no sólo impuestas desde la conciencia sino también por el espacio y el tiempo. De esta forma, lo que se propone es que el culto se debe concordar como actuación con el sentir de la comunidad, pues de otra manera un culto no representaría el medio en que ésta encuentra su realización.

¹⁴ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 2, pp.513

¹⁵ Hegel, *Filosofía del derecho*, pp.292

¹⁶ Aquí no nos propusimos dilucidar si esta transformación puede llegar a alcanzar otros ámbitos como el social, político o económico, una realidad material, etc.

Sólo la autoconciencia que se capta como *esencia* por medio del pensamiento se desprende de lo no verdadero, es decir, de lo contingente; esta acción constituye la simiente de toda eticidad. De este modo, sólo en una comunidad libre el sujeto puede realizar su plenitud, pues constituye para el hombre "...una ley ética hacerse autónomo mediante su *actividad* y su entendimiento".¹⁷ Lo anterior nos conduce al reconocimiento de esa comunidad como el sí mismo, actuante aquí y ahora. El problema es si esa comunidad permanece encerrada en ella misma, en una religión que se repite a sí misma, o se abre y va más allá de sí misma, entrando en la historia. Pero el 'inscribirse en la historia' no quiere decir que tal comunidad se petrifique y se disuelva en las basílicas romanas o en la autoridad de la jerarquía eclesiástica. Ésta ha de ser una comunidad viva.

De esta manera, ese aspecto de la religión que no se queda sólo en un culto determinado es lo que para Hegel se vive ya no como religión sino como eticidad, pero tal hecho sólo lo podemos comprobar desde la filosofía y es en este sentido que la religión se disuelve en la historia. El problema es que la religión en la historia es una mezcla de positividad muerta y de acción transformadora. Si la religión al asirse a su efectividad singular quiere seguir conservándose como religión, entonces sólo es reacción y por lo tanto, se niega como vida del espíritu.

En esta tesis se partió del concepto de religión, que va a encontrar su plena realización en el actuar de la comunidad. Así, el concepto filosófico de la religión nos lleva a comprender la religión como el desarrollo del espíritu en su representación, que es el ámbito de la historia, donde los contenidos y la positividad se hacen cada vez más complejos porque están mucho más cercanos al despliegue del espíritu. Pero en último término contenido y representación son positividad, mientras que el culto es la expresión subjetiva de la religión y por ello, es la representación de la vida que se realiza como actuante en la comunidad. Como podemos observar, la religión positiva puede tomar dos derroteros:

¹⁷ Hegel, *El concepto de religión*, pp.342

perpetuarse o desgastarse al mismo tiempo que se reconstruye en la propia historia.

En este punto, cabe preguntarse, ¿por qué es importante para Hegel la religión? No por sí, sino en función de la eticidad, es decir, como ejecución posible de una acción ética. Lo anterior no significa que la religión deba anularse en la reflexión filosófica o en la práctica ética, la religión está allí presente, sin embargo, podemos ver que la comunidad religiosa tiene un sentido religioso relativo, porque puede ser la forma en que el espíritu descubra su propia realización, pero la encontrará si y sólo si se reconoce en su propia limitación, esto es, en lo que tiene de positividad. Sólo la práctica va más allá de esa positividad. La comunidad tiene un sentido relativo: si se apega a la positividad o si se vive como transformadora. Lo importante de la comunidad religiosa para la eticidad es la acción concreta, ésta última es la que logra salir del ámbito de la interioridad moral para expresarse como una actuación real, es decir, ética.

A lo largo de la filosofía hegeliana existe una constante: *el espíritu es movimiento, acción*; aún en el Hegel del *Sistema* podemos observar que, “La importancia que tenía la ‘acción’ en Tubinga no se había perdido... sino resonado y transformado en la reflexión”.¹⁸ Así, con Hegel podemos postular que la comunidad religiosa no se puede mantener al margen de esta marcha. De esta manera, quienes critican a Hegel por haber abandonado el ámbito de lo real en aras de una especulación netamente abstracta, no se percatan de que a fin de cuentas lo que el filósofo pretende es una acción conciente.

Hay que recordar que la religión es un aspecto del espíritu absoluto, por eso es a la vez teórica y práctica. La religión es parte de la conciencia universal (y según Hegel, necesaria en un momento dado), pero ¿cómo va a ocurrir esto si hay contenidos que son dejados fuera? Como advertimos la alienación es el único medio para la reconciliación, pero si esta enajenación se vive como un momento

¹⁸ Ripalda, J. Ma., *La nación dividida*, pp.281

independiente y perpetuo, lo que se presenta es un estado de continua escisión. De tal modo tenemos que la totalidad es lo vivo, los momentos por separado no son más que una *mera abstracción muerta*. Así, el cristianismo es la religión más desarrollada para Hegel, pero sólo en cuanto es la religión en que lo verdadero prevalece, una religión universal, donde se pone la virtud al servicio de los demás. Es una religión *ética y vivencial*. Si la religión no incide en la vida cotidiana de los seres que la practican, haciendo que ésta sea una experiencia enriquecedora, entonces no se ha realizado, no ha devenido todavía absoluto *ser para sí*. La religión debe ser una actividad libre y creativa, que propicie el crecimiento de quienes ven en ella una forma de vincularse con el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Básica

Hegel, G. W. F., El concepto de religión, Estudio introductorio y traducción de Arsenio Guinzo, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Hegel, G. W. F., Lecciones sobre filosofía de la religión, tomos 1, 2 y 3, Traducción de Ricardo Ferrara, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Hegel, G. W. F., Escritos de juventud, Edición, introducción y notas de José Ma. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Hegel, G. W. F., Fenomenología del espíritu, Traducción de Wenceslao Roses, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Hegel, G. W. F., Fe y saber o la Filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, Edición, introducción y notas de Vicente Serrano, Col. Clásicos del pensamiento, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

Hegel, G. W. F., Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política, Traducción de Juan Luis Vermal, Col. Biblioteca de Filosofía, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

Hegel, G. W. F., Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Prólogo de José Ortega y Gasset, Advertencia de José Gaos, Versión de José Gaos, Col. Filosofía y Pensamiento, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Escohotado, Antonio, La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel, Ediciones de la Revista de Occidente, S. A., Madrid, 1972.

Garaudy, Roger, Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel, Traducción de Alfredo Llanos, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.

Krüger, Hans-Joachim, Teología e Ilustración. Investigaciones sobre su mediación en el joven Hegel, Traducción de Guillermo del Castillo, Editorial Alfa, Buenos Aires, 1976.

Bibliografía Complementaria

Valls Plana, Ramón, Del yo al nosotros: Lecturas de la Fenomenología del espíritu de Hegel, Prólogo de Emilio Lledó, Editorial Laia, Barcelona, 1994.

Ripalda, José Ma., La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Ferrara, Ricardo, La filosofía de la religión en Hegel. Tres vías de acceso: La Idea, la Comunidad y la Figura religiosa, Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. IX, No. 1, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Universidad de Buenos Aires, Marzo de 1983.

Hegel, G. W. F., Historia de Jesús, Estudio introductorio y traducción de Santiago González Noriega, Editorial Taurus, Madrid, 1981.

Hegel, G. W. F., Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Col. Filosofía y Pensamiento, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Lukács, Georg, El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, Traducción de Manuel Sacristán, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1976.

Fraijo, Manuel, Filosofía de la religión, Estudios y textos. Editorial Trotta, Madrid, 1994.