



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

**EL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN EN HEGEL:
EL RIESGO DE LA TOTALIDAD**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ANDREA FAJARDO GUERRERO

DR. EFRAÍN LAZOS OCHOA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO, 2019



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.

Por María

Agradecimientos

Redactar una tesis en ocasiones es una labor frustrante. Sólo cuando colocas el punto final y miras los momentos recorridos reconoces el esfuerzo de lo negativo. Es hasta el final que sabes de qué manera cada lectura, redacción, corrección, observación y reescritura te ha formado.

Es por ello que quiero agradecer las lecturas minuciosas, el tiempo, esfuerzo y correcciones de mis profesores. Gracias al Dr. Efraín Lazos porque de cada borrador encontró nuevos argumentos por completar. Porque su exigencia mejoró el nivel académico de mi investigación. Gracias al Dr. Vicente de Haro por su lectura cuidadosa y matices. Agradezco al Dr. Manuel Lavaniegos por sus observaciones sobre lo sagrado, lo simbólico y las lecturas sugeridas. A la Dra. Julieta Lizaola por sus clases y a la Dra. Diana Alcalá por su compromiso. A Héctor Baca por su lectura y corrección de estilo.

Al programa de Maestría y Doctorado de Filosofía de UNAM y al CONACYT.

Agradezco el apoyo a mis padres, a Mauricio y Steffen, que recorrieron el proceso. Por la paciencia, interesarse en Hegel y los problemas que escribir las tesis conlleva. Por último quiero agradecer el acompañamiento a José Antonio Coronel, Martín Cisneros, Gunther Weigend, Miguel Ángel Reyes, Massimo Merlino y Joseph Burtka.

Ad maiorem Dei gloriam.

“Aunque se lograra reducir a una fórmula conceptual todo el contenido de la fe, no se seguiría de ello que nos hubiésemos apoderado adecuadamente de la fe de un modo tal que nos permitiera ingresar en ella o bien ella en nosotros.”

S. Kierkegaard, Temor y temblor.

El problema de la religión en Hegel: el riesgo de la totalidad

Introducción

La libertad y las contradicciones de lo aparente

- 1.1.- El problema de la religión en Kant y en Hegel
- 1.2.- La positividad
- 1.3.- Eticidad e intersubjetividad

La razón: el camino a la autoconsciencia

- 2.1.- Los momentos de la religión en la *Fenomenología del espíritu*
- 2.2.- La paradoja del símbolo

La religión autoconsciente

- 3.1.- Religión en la *Filosofía del derecho*
- 3.2.- *Volksreligion*: la religión adecuada

Conclusión: El riesgo de la totalidad

Bibliografía

Introducción

Las interpretaciones de la filosofía hegeliana, en específico con respecto al papel de la religión, son diversas y en ocasiones contradictorias. Georg Wilhelm Friedrich Hegel es adjetivado de ateo y teólogo.¹ El objetivo de la investigación no es determinar la creencia religiosa de Hegel ni enmarcarlo en alguna categoría doctrinaria ni clasificar su propuesta religiosa a partir de la derecha o izquierda hegeliana, sino analizar la función de la religión dentro de una forma de vida en común (*Sittlichkeit*) que permite la cohesión entre lo social, la cultura y la política. El espíritu recorre varias figuras, entre ellas la religión, para saberse a sí mismo y alcanzar la autoconsciencia. El despliegue ocurre en un tiempo y un espacio reales; de ahí que la propuesta de Hegel sobre la encarnación del espíritu en el mundo y la historia cobre un papel inusitado. Podemos identificar que las instancias del mundo son la sociedad, la política y la religión. Aunque aparentemente, desde el siglo pasado, la religión ha menguado y se ha excluido en gran parte de la vida política constituida en orden laico.

¹ Hegel forma parte de la tradición cristiana protestante y tiene un marco de discusión dentro de la teología. No solamente utiliza algunos conceptos sino que su filosofía discute cuestiones teológicas como la trascendencia o inmanencia de Dios, el mal, la libertad y la relación entre filosofía, religión y política. La filosofía hegeliana sería una extensión de la metafísica cristiana como afirma Quentin Lauer. Mientras que otras lecturas apuntalan a que la filosofía hegeliana solamente puede derivar en ateísmo, como Feuerbach y Jaeschke señalan, o en un antropoteísmo como postula Kojève. Las interpretaciones contradictorias entre la teología y el ateísmo se polarizan, en 1831 tras su muerte, en dos posturas: la derecha (entre los “viejos hegelianos” destaca Rosenkranz) e izquierda (entre los “jóvenes hegelianos” se encuentran Strauss, Bauer, Stirner y Feuerbach) hegeliana. Los hegelianos de derecha afirman la compatibilidad del cristianismo con el idealismo hegeliano y tienen una posición política conservadora. Mientras que la izquierda hegeliana rechaza la interpretación religiosa de Hegel y sostiene la incompatibilidad entre religión y filosofía. Cf. LAKELAND, Paul, “A New Pietism: Hegel and Recent Christology”, en: *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 1 (Enero, 1988), p. 57 -71.; MUNSON, Thomas, “Hegel as Philosopher of Religion” en: *The Journal of Religion*, Vol. 46, No. 1, Parte 1 (Enero 1966), p. 9 – 23; SHEPHERD, William, “Hegel as a Theologian”, en: *The Harvard Theological Review*, Vol. 61, No. 4 (Oct., 1968), p. 583 – 602); JENSEN, Kipton, “The Principle of Protestantism: On Hegel’s (Mis)Reading of Schleiermacher’s “Speeches””, en: *Journal of the American Academy of Religion*, Vo. 71, No. 2 (Juan., 2003), p. 405 – 422.; STEPELEVICH, Lawrence, “Hegel and Roman Catholicism”, en: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 60, No. 4, (Invierno, 1992), p. 673 – 691., y MAKER, William, “Hegel’s Blasphemy?”, en: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 9, No. 1 (Enero 1992), p. 67 – 85.

Mi propuesta es que la lectura de Hegel muestra que la religión, la política y la sociedad no son instancias excluyentes, sino que se necesitan entre sí para conformarse a sí mismas y a la realidad. La religión no debilita al Estado, por el contrario es un componente necesario para comprender la realidad del mundo: “el espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu o el espíritu en la religión son lo mismo, la plenitud de la religión consiste en que ambos se igualen recíprocamente, no sólo en que su realidad sea abarcada por la religión, sino a la inversa, en que él, como espíritu consciente de sí mismo, devenga real y *objeto de su consciencia*. (...) Solamente el espíritu que es objeto de sí como espíritu absoluto es ante sí una realidad igualmente libre en la medida en que permanece en ello consciente de sí mismo.”² Así, la religión al ser un momento necesario del despliegue del espíritu no puede excluirse de la realidad del mundo contemporáneo, sino que incluso debe transformarlo y dejar de ser únicamente la “crítica del cielo”, parafraseando e invirtiendo la expresión de Marx.³

En la obra de Hegel se puede notar que la religión es un tema de reflexión constante. Lo es desde los *Escritos de juventud* donde propone principalmente el concepto de positividad; la *Vida de Jesús*, una obra inacabada y reescrita más de dos veces, donde los preceptos religiosos se asemejan a las enseñanzas de la moral kantiana; en la *Fenomenología del espíritu* en que la religión es establecida como uno de los momentos del acontecer del devenir espiritual; en algunos pasajes dentro de las *Lecciones de estética*, específicamente cuando trata el tema del arte sublime, algunos tropos lingüísticos y el símbolo; en las *Lecciones de filosofía de la religión*; en algunos pasajes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, concretamente el parágrafo §552 y muy particularmente en el parágrafo §270 de la *Filosofía del derecho* en el que plantea en qué consiste una “religión adecuada”, así como la relación entre iglesias y Estado.

La aproximación de Hegel al fenómeno religioso no es estrictamente teológica, porque no pretende formular argumentos racionales a cuestiones de fe según los

² HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, (Ciudad de México, Traducción: Wenceslao Roces, Fondo de Cultura, 2012), p. 397.

³ “La crítica de la religión es ya, por tanto, *implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión*. (...) La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión en crítica del derecho*, la *crítica de la teología en crítica de la política*.” MARX, Karl, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 43 – 44.

canones o la dogmática de un credo específico, a pesar de que toma algunos conceptos desde el cristianismo (como la libertad) y los introduce como parte esencial en su sistema. No obstante no pueden dejar de ignorarse los vectores teológico-políticos que se ponen en juego y se desprenden de la visión hegeliana de lo religioso. La libertad (*Freiheit*) es un concepto tomado del ámbito religioso y llevado a lo social y político. Considerando la libertad en sentido cristiano de “libre arbitrio” como una facultad inherente al ser que le permite elegir entre el bien y el mal, cuestión que abordaré en el primer capítulo.

Me parece que la propuesta hegeliana permite distinguir la compleja relación sistemática que se puede apreciar entre religión (religiosidad), sociedad y política. El objetivo principal de este trabajo consiste en responder a un conjunto de interrogantes mutuamente relacionados. La presente investigación intenta responder a la pregunta: ¿acaso la separación de la iglesia y el Estado implica la separación de la religión, la sociedad y la política? ¿Cómo es que el Estado no se contrapone a la religión? A grandes rasgos, podemos concluir que la apuesta es que la reinscripción de la religión en la política y sociedad no pone en peligro la autoridad del Estado. Aceptar la carga de lo religioso no implica una regresión a un Estado teocrático, sino que consiste en un componente que aglutina las instancias y contrarrestaría la fragmentación. La fragmentación es interna en cada una de las instancias y ocasiona la fragmentación de las relaciones intersubjetivas. Tal situación de disociación de esferas evidencia el estado crítico en que ha devenido la cuestión religiosa en el seno del proceso de modernización de la época; carecer de creencias y valores, de reacomodo de instancias, a lo que por supuesto se encuentra respondiendo Hegel.

¿Acaso la religión puede tener un papel pedagógico, conciliador e integrador? No debe sorprender que Hegel, el gran reconciliador, tenga una respuesta negativa a la primera pregunta. Así ante la fragmentación interna en cada una de estas instancias y la falta de relación entre ellas ¿tiene acaso la religión un papel integrador y reparador? Estas preguntas serán el hilo conductor de la investigación. Ellas, sin embargo, propician otras preguntas, tales como: ¿cuál es el papel de la religión para configurar la eticidad? ¿Cómo puede justificarse la coexistencia de la pluralidad de religiones considerando que solamente hay una eticidad? Hegel plantea una religión adecuada que no se contrapone con el Estado,

¿a qué estructura del Estado es adecuada? ¿Un sujeto que no pertenece a una comunidad religiosa vive fuera del marco del Estado? Para Hegel, la religión es una relación del individuo con una totalidad trascendente; ¿aspirar a la totalidad implica un riesgo?

El desarrollo del pensamiento religioso hegeliano llega a su culmen en el párrafo §270 de la *Filosofía del derecho*: es claro que la religión no tiene la última palabra para salvar la fragmentación entre la interioridad y la exterioridad, entre el sujeto y la comunidad, entre la ley y la libertad. Para Hegel en última instancia, solamente la filosofía puede unificar las contradicciones aparentes. Pero no por ello la religión queda descartada, pues ya posee el contenido de la filosofía, pero a diferencia de la filosofía que es la cumbre del saber conceptual, la religión muestra la racionalidad a partir de la representación (*Vorstellung*). Es hasta la *Filosofía del derecho* que se podría proponer el papel aglutinador y pedagógico de la religión como fundamento de la eticidad (*Sittlichkeit*) y el Estado moderno.

Los preceptos religiosos se supeditan a la racionalidad y libertad actualizadas en las leyes del Estado: “Si bien la religión constituye el fundamento que contiene lo ético, y especialmente la naturaleza del Estado, como voluntad divina, es a la vez sólo un fundamento y aquí es donde ambos se separan. El estado es voluntad divina como Espíritu presente que se despliega en la forma real y la organización de un mundo”.⁴ El objetivo de la investigación es argumentar en favor de la religión como un aglutinante que evitaría la fragmentación social, que crea instituciones y vincula a los sujetos en una comunidad. Para ello es necesario pasar por tres momentos. Cada momento contiene al anterior y al siguiente. Hegel no postula propiamente los siguientes momentos; sin embargo, con base en el sistema dialéctico y de acuerdo con un orden cronológico de las tres obras que utilizaré (*Escritos de juventud*, *Fenomenología del espíritu* y *Filosofía del derecho*)⁵ propongo la siguiente triada: la libertad, la razón y la autoconsciencia espiritual.

⁴ HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, (México, Traducción: Laura Mues, Universidad Autónoma de México, 1985), § 270.

⁵ La investigación se divide en tres apartados, cada uno denominado de acuerdo con la triada propuesta. Aunque el uso bibliográfico de las obras de Hegel está presente a lo largo de la investigación, es preciso acotar, de acuerdo con los apartados y temas, el uso de una bibliografía específica.

La racionalidad y la libertad están insertas en el despliegue del espíritu, siendo la condición de posibilidad que determinará qué religión es adecuada o no para el Estado (la razón y libertad existen *de facto* en la actualidad del Estado). Por otro lado, la finalidad del despliegue del Espíritu Absoluto en la *Fenomenología* es saberse a sí mismo, conocer cada una de las figuras por las que ha pasado, hasta llegar a la autoconsciencia de saberse absolutamente. La triada: libertad, razón y autoconsciencia permitirá interpretar cuál es el papel de la religión en la ciencia de la experiencia de la consciencia. La fenomenología, afirma Hegel en su obra, es la “ciencia de la experiencia de la consciencia”⁶ culminando con el saber absoluto, que significa la realización plenaria (por medio del conocimiento⁷) de lo absoluto en su determinación, que hizo todo el recorrido para auto-conocerse. Aunque en la *Fenomenología* la autoconsciencia aparece desde las primeras figuras, también es el culmen del despliegue, pues no basta con la consciencia, sino que el conocimiento debe ser aprehendido *en sí y para sí*; de tal manera que lo absoluto se sabe a sí mismo como tal.

El culmen de la triada religiosa, antes presentada es devenir en la plena autoconsciencia de la razón y la libertad que se observa en las relaciones intersubjetivas y el Estado. Por otro lado, el riesgo de la totalidad y el fanatismo, causados por una concepción que se estrecharía en la razón instrumental y la libertad negativa, pueden ser erradicados por una buena concepción de la razón y la libertad (para Hegel los problemas de los periodos oscuros de la historia ocurren por la malinterpretación de la libertad, denominada como libertad negativa) y la religión, por su método representativo, puede contrarrestar esta parcialización propia de la razón instrumental.

⁶ Hegel, *PhG.*, p. 60.

⁷ “El conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado”. Hegel, *PhG.*, p. 51.

Capítulo I

La libertad y las contradicciones de lo aparente

El primer capítulo se divide en tres apartados: (I) *El problema de la religión*, que es una aproximación contextual e histórica del concepto de religión a partir del protestantismo, tomando como punto de partida la propuesta de la religión de la moral y razón de Immanuel Kant y la respuesta de Hegel. (II) El segundo apartado *La positividad*, expone en qué consiste el concepto y por qué es necesaria la positividad para la preservación de la religión. (III) Finalmente, en el apartado *Eticidad e intersubjetividad* se da el marco en el que la libertad actúa.

Hay dos conceptos clave que se vinculan a lo largo del devenir del Espíritu y que son de máxima importancia para comprender a Hegel: la libertad y la razón. La totalidad es racional y libre, el Estado es racional y libre, la religión adecuada es racional y libre, el espíritu es racional y libre. La fenomenología es el camino de la autoconsciencia para alcanzar la plena racionalidad y libertad.

El concepto de libertad es indispensable para Hegel y para el tema de la religión, inclusive tiene un origen cristiano. La unión entre razón y libertad es palpable en el cristianismo, una religión que proclama “la verdad os hará libres.”^s La razón lleva a la libertad. Asimismo, el concepto de libertad ha sido principalmente desarrollado por el cristianismo como motor de la creencia. Dios deja al hombre en libertad de creer o no creer.

Me aproximaré brevemente al concepto de libertad desde dos sentidos: teológico e histórico. El sentido teológico remite a la libertad individual como posesión inherente al *ser* y que permite al hombre ejercer el libre albedrío. El sentido histórico se relaciona con los momentos en los que cierto aspecto del concepto se desarrolló bajo un contexto, por ejemplo la libertad religiosa, jurídica, de expresión, etc., y que se desarrolla en el ámbito social y político. El origen cristiano del concepto de libertad se identifica con la idea de *filiación*; de tal manera que la libertad no es elegir entre A o B, sino que es un estatus. El libre es aquel que por ser *quien es* (definición del ser) puede actuar. La libertad es considerada un atributo del

^s Jn. 8, 32.

ser que no puede adquirirse o eliminarse sino que constituye a la persona. “La libertad radica ante todo en el ser del hombre y luego se concreta en los derechos de la libertad para actuar.”⁹ Sumada a la libertad del ser, también se comprende como libertad de conciencia que a su vez genera libertades. Solamente si somos libres podemos elegir entre el bien o el mal, entre creer o no creer.

El cristianismo desarrolla el concepto de libertad a partir del momento de la creación, decidida en una libertad creadora, que evita el determinismo automático, en donde todo ocurre por una necesidad previamente calculada, para dar paso al riesgo de la libertad. Asimismo, también puede comprenderse a partir de la noción de pecado, en la que el pecado es lo que permite identificar la libertad como lo *que es* y lo *que no es*. “Por eso el mito del pecado original, que muestra la necesidad de la conciencia de pecado para la libertad, o que narra el proceso por el que la conciencia llega a ser ella misma, hace del cristianismo una religión de la libertad.”¹⁰

Con respecto al sentido histórico del concepto de libertad, el tema es demasiado amplio por lo que me concentraré únicamente en la cuestión de la libertad religiosa y la relación con el cristianismo. El concepto de “libertad” tiene un origen grecolatino que posteriormente el cristianismo adquirió y añadió nuevas acepciones, y que es central para comprender al hombre, las interacciones sociales y la relación con la divinidad. Tras la persecución cristiana por el Imperio Romano, Tertuliano propone que rendir culto a la divinidad como cada uno prefiera es un derecho y privilegio natural. En el *Apologeticum* afirma que privar de la libertad religiosa (*libertas religionis*) es una muestra de irreligiosidad.¹¹ A pesar de que el culto romano era politeísta, no aceptaba de buen grado al cristianismo por su carácter monoteísta y universalista, y porque proclamaba la libertad de conciencia ante el culto público (que se identificaba como un culto cívico). Oponerse al culto del emperador implicaba desobediencia civil. Aunque en tanto que ciudadanos los

⁹ RATZINGER, Joseph, *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, (Madrid, BAC, 1987), p. 218.

¹⁰ DÍAZ, Jorge, “Hegel y la “superación” de la religión”, en: *Ideas y Valores*, No. 133 (Abril 2007), p. 35.

¹¹ Cf. TERTULIANO, *Apologético*, (Madrid, Trad. C. Castillo, Gredos, 2001), 24, 5 -6.

cristianos pagaran impuestos “dar al César lo que es del César” se negaban a reconocerlo como un ser divino “dar a Dios lo que es de Dios”.¹²

El concepto de libertad en las leyes romanas se identifica con el ser del ciudadano; por definición el ciudadano es aquel que es libre, y aquellos que no son libres son esclavos. Solamente los ciudadanos eran libres, se trata de una libertad adquirida y dependiente de la jurisdicción, mientras que por el contrario la libertad para el cristianismo es innata. Tertuliano propone tres argumentos: a) la libertad religiosa es un derecho de los ciudadanos romanos; b) el cristianismo puede ser tratado del mismo modo que una escuela filosófica, por lo que en tanto que doctrina no debería ser perseguida; y c) apela a la razonabilidad y justicia de la tolerancia, que se contrapone con la irracionalidad y tiranía de la persecución. Los argumentos de Tertuliano y posteriormente de Lactancio en favor de la libertad religiosa no tienen su origen en el concepto de libre albedrío sino en la praxis política del Imperio Romano, relacionando el concepto de libertad con el concepto de tolerancia.¹³

El concepto de libertad para la Modernidad es el punto de partida para tratar los derechos humanos, la abolición de la esclavitud, la libertad religiosa, entre otros. La libertad, tanto para Kant como para Hegel, se cumple en el marco del deber. En Kant se realiza al seguir el deber moral. Pinkard señala que en Hegel la libertad no consiste en hacer lo que se desea sino en querer (*will*) lo que se hace.¹⁴ Por lo que la libertad puede ser considerada una paradoja, en la que la libertad se alcanza al seguir el deber. El devenir del Espíritu no implica únicamente una mayor racionalidad y aprehender los conceptos en la contemplación del pensamiento puro, sino que también exige una mayor conciencia y ejercicio de la libertad. La unión entre la libertad y la razón es la adecuación de la voluntad (*Wille*) al concepto (*Begriff*); no se trata de un ejercicio de deliberación, sino que se identifica más con el concepto de libertad como atributo del ser.

En la *Fenomenología*, la lucha de las autoconsciencias por el dominio o la servidumbre tiene como base la lucha por la libertad. Tras la dialéctica del amo y el

¹² Cf. Mc. 12: 17.

¹³ MARCOS, Mar, “La idea de libertad religiosa en el Imperio Romano”, en: *Revista de Ciencias de las religiones*, vol. XVIII, 2007, P. 61 – 81.

¹⁴ “Freedom arises not when one does what one wants but when one can *will* it”. PINKARD, Terry, “Freedom and Social Categories in Hegel’s Ethics”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, No. 2 (Dic., 1986), p. 226.

siervo, Hegel propone una micro-dialéctica de la libertad de la autoconsciencia con las figuras de estoicismo, escepticismo y la consciencia infeliz (o desventurada).¹⁵ Hegel identifica la libertad con el pensamiento, lo que implica que no es una libertad de elección sino una libertad ontológica, en la que el pensamiento y la libertad se unifican en el *ser en sí*: “(...) una consciencia que es ante sí la esencia en cuanto la infinitud o el movimiento puro de la consciencia; que piensa o es una autoconsciencia libre.”¹⁶ El estoicismo como primer momento se identifica con una esencia pensante, por lo que tiene el concepto de libertad, pero no lo ejerce. “Esta consciencia es, por tanto, negativa ante la relación entre señorío y servidumbre; su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular, en conservar la carencia de vida que constantemente *se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento* retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer.”¹⁷

Es el momento de la universalidad y del pensamiento, el problema es que la libertad (aunque se aspira al concepto) permanece únicamente dentro del rango del pensamiento y es incapaz de actuar. “La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no de la libertad viva misma”¹⁸; consiste en una libertad negativa. La incapacidad de actuar en el mundo hace que surja el siguiente momento: escepticismo, que es la experiencia real de la libertad de pensamiento.

El escepticismo es una muestra dialéctica entre la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, y aunque el escéptico considera que ejerce su libertad en ocasiones ocurre una suspensión del pensamiento y por lo tanto del actuar: “(...) esta consciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, el oír, etc. y *ella misma ve, oye*, etc.; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta. Su acción y sus palabras se

¹⁵ Cf. HEGEL, *PhG.*, p. 121 – 139.

¹⁶ HEGEL, *PhG.*, p. 122.

¹⁷ HEGEL, *PhG.*, p. 123.

¹⁸ HEGEL, *PhG.*, p. 123.

contradican siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual, y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma. Pero mantiene disociada esta contradicción de sí misma y se comporta hacia ella como en su movimiento puramente negativo en general. (...) su charla es, en realidad, una disputa entre muchachos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B y B si aquél dice A y que, contradiciéndose cada uno de ellos *consigo mismo*, se dan la satisfacción de permanecer en *contradicción el uno con el otro*".¹⁹

El estoicismo consiste en la libertad de pensamiento y el escepticismo en su realización, sin embargo en una realización inactiva y fallida que provoca una conciencia duplicada, dando como resultado el tercer momento: la conciencia infeliz (*unglücklich Bewusstsein*). La contradicción de dos autoconsciencias contrapuestas (que en realidad son una) causa una confrontación de lo mutable con lo inmutable y que se expresa a su vez en tres figuras: el recogimiento devoto (*Andacht*) que es la unión sentimental que pretende alcanzar la inmutabilidad con la nostalgia; la acción piadosa (*Frömmigkeit*) que es la identificación de la esencia singular en el trabajo y la apetencia, pero la acción no modifica al sujeto porque proviene de la exterioridad (Dios); y el ascetismo (*Askese*) que es la conciencia del ser para sí mediante la mortificación o negación.²⁰

La libertad de la autoconsciencia es una tensión constante entre la necesidad y el deseo, que al buscar lo universal en lo singular se escinde y crea la duplicidad dentro de ella misma. Quizá la reconciliación no puede ocurrir porque la duplicidad interna que busca la unidad es lo que aumenta las escisiones por la incapacidad de reconocerse: un extremo remite a la universalidad e inmutabilidad mientras que el otro extremo a la singularidad y alteridad.²¹

Hegel concibe la libertad como un proceso y resultado, el devenir de la autoconsciencia para alcanzar la libertad es ya por sí misma el ejercicio de la

¹⁹ HEGEL, *PhG.*, p. 127.

²⁰ HEGEL, *PhG.*, p. 135 – 136.

²¹ "La conciencia desgraciada se caracteriza por ser una conciencia indivisa y al mismo tiempo doble. La naturaleza de su desgracia reside en esta duplicidad. No se trata aquí, empero, de la dualidad de hombre y mundo, sino de una conciencia singular, por tanto, de la *unidad inmediata* de lo cambiante y lo inmutable en ella misma". MÁSMELA, Carlos, *Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu* (Madrid, Editorial: Trotta, 2001), p. 53.

libertad. Pero también es posible identificar la realización de la libertad en el Estado. Para Hegel, el Estado es la realización de la razón y la libertad, por lo que al seguir las leyes del Estado e insertarse en sus instituciones el individuo es libre. La paradoja radica en que la libertad se lleva a cabo cuando es supeditada a estas instancias (familia, sociedad civil y Estado), no cuando el individuo realiza aquello que le viene en gana.²² La libertad va más allá de las decisiones inmediatas: salir o quedarse, adentro o afuera, etc., tampoco es la elección entre el bien y el mal, sino que la libertad es adecuar mi propia voluntad con la voluntad del Estado. En el momento en que seguimos las leyes somos libres, porque el Estado que es la libertad realizada, expresa su voluntad en las leyes.

1.1.- El problema de la religión en Kant y en Hegel

En este apartado, titulado “El problema de la religión”, se analizará el contexto histórico y filosófico que enmarca la discusión sobre la religión en Hegel, siendo el principal interlocutor Kant. Plantear la distancia entre la propuesta kantiana y la hegeliana es un tema complejo y de gran amplitud, que excede la finalidad y esquema principal de la investigación; sin embargo, para comprender mejor la propuesta de Hegel es preciso contextualizar la propuesta de Kant y su crítica.

La situación de Prusia durante los siglos XVIII–XIX fue cultural y políticamente compleja. Dividida en diversos y pequeños principados en los que la falta de cohesión social prevalecía; la religión de los monarcas en ocasiones era diversa de la religión de los gobernados y las diferencias religiosas derivaban en divisiones culturales que fragmentaban la unidad social. En ocasiones se determinaba que la religión de los principados sería la misma que la del monarca, mientras que en otros principados se permitía la libertad de culto. La falta de cohesión religiosa y social quizá podría solucionarse, no al abstenerse o decantarse por un culto específico, sino al proponer una religión racional de acuerdo con el espíritu del pueblo.

²² Cf. PINKARD, Terry, “Freedom and Social Categories in Hegel’s Ethics”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, No. 2 (Dic., 1986), p. 209 – 232.

Hegel expone en *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796) los problemas que surgen entre el Estado y la religión. Se trata de un Estado cristiano que, sin embargo, presenta dos iglesias que se contraponen: la católica y la reformada. Pertenecer a una iglesia también correspondía con la pertenencia al Estado, por lo que la exclusión de una también implicaba cierta exclusión de la ciudadanía. Las iglesias tienen propiedad privada, pago de impuestos o diezmo, y la adhesión de fieles mediante un contrato (el bautismo y posteriormente la confirmación) y el Estado debe salvaguardar la diversidad de cultos, no obstante en cada Estado hay también una iglesia dominante. Los problemas surgen por la propiedad privada y el pago del diezmo.

En un Estado cuya iglesia dominante es la reformada los impuestos se pagan a dicha iglesia; sin embargo, esto inconformaba a los fieles católicos, que no querían pagar el diezmo a otra iglesia que no fuera la católica. Lo mismo sucedía a la inversa. La iglesia dominante es tolerante con las iglesias minoritarias, pero la tensión es patente.²³

La coexistencia entre catolicismo y protestantismo (específicamente en la forma de pietismo) dieron pie a críticas reformistas del cristianismo, que comprendían la religión con una dimensión política.²⁴ El pietismo propone que tras el pecado original, el ser humano sigue teniendo la capacidad de ser virtuoso y por ende de participar en su propia salvación; se aspira a la perfección ética, identificada con la santificación progresiva, que construye el reino de Dios en el mundo. Desde esa perspectiva la religión se encarga de organizar la vida común de un pueblo.

Hegel provenía de una región cuyo monarca era católico, pero la coexistencia entre los cultos cristianos era pacífica por lo que observa la coexistencia armónica de dos cultos en un mismo pueblo; pero también es clara la influencia de su familia, que además de ser luterana practicante, está encabezada a su vez por un pastor. En ese contexto, no es extraño que Hegel se inclinara por los estudios teológicos en el seminario de Stuttgart, donde conoció a Friedrich Hölderlin y Friedrich Schelling.

²³ Cf. HEGEL, "La positividad de la religión cristiana (1795-1796)", en *El joven Hegel*, (Madrid, Trad. José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 200-227.

²⁴ Cf. LEWIS, Thomas, *Religion, Modernity, & Politics in Hegel*, (Reino Unido, Oxford University Press, 2011), p. 16-24.

Tras la Ilustración, a diferencia de la corriente francesa que pretendía eliminar la religión (el cristianismo) de la esfera pública (y si no era totalmente eliminado al menos que solamente tuviera una manifestación privada), política e intelectual; la Ilustración alemana pretendía eliminar los elementos judaizantes²⁵ del cristianismo y exaltar los elementos helenistas. Especialmente en los aspectos de moral y la capacidad del hombre para construir el reino de Dios (porque la concepción de Dios no se considera tan trascendente sino que se tiende a una comprensión inmanente) al modo de una utopía posible por el perfeccionamiento moral progresivo de la sociedad. El pensamiento ilustrado y kantiano estaba inmerso en el seminario. En ese sentido, no se pretendía eliminar la religión, sino repensarla y reformarla.

La discusión del concepto y reforma de la religión para Hegel tiene dos principales interlocutores: Spinoza y Kant. La cuestión con Spinoza refiere al panteísmo panlogístico, mientras que la discusión con Kant se centra en la moralidad como centro de la religiosidad. Debido a la magnitud y objetivos de la investigación, únicamente me concentraré en el problema de la religión entre Kant y Hegel, sin pretender elaborar un análisis exhaustivo, sino una aproximación contextual, que permita comprender mejor la propuesta de Hegel.

²⁵ El entorno protestante que pretende eliminar los elementos judaizantes del cristianismo proviene de Lutero y su idea de la muerte del judaísmo. La aversión del protestantismo hacia el judaísmo tiene como fundamento tres cuestiones centrales: a) el cristianismo debería erradicar el judaísmo; b) la atribución de la muerte de Jesús al pueblo judío; c) la ascendencia judía de Jesús es problemática. Asimismo durante el periodo de la Ilustración se comenzó a plantear la "cuestión judía" en la que divide a la población judía en dos: los asimilados por virtud del dinero y los no asimilados y pobres que dependen de los favores de los "judíos excepcionales". Arendt señala en primera instancia la caracterización del judío como usurero, retomando el argumento medieval de que los cristianos no podían ser prestamistas y en caso de prestar dinero no podían cobrar intereses. (Cf. AQUINO, *Suma Teológica*, II-II q. 78) Los judíos, por el contrario, eran los únicos que podían hacerlo y de prestamistas se convirtieron en acreedores y posteriormente en banqueros, dicha posición fue la que les permitió asimilarse a unos pocos y buscar ciertos derechos para la población judía. Sobre esas tres cuestiones Cf. NEWMAN, Amy, "The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel", in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 61, No. 3, (Autumn, 1993), p. 455-484. Sobre la cuestión judía y el antisemitismo dentro del contexto protestante Cf. ARENDT, Hannah, *Escritos judíos*, (Madrid, Paidós, Traducción: Eduardo Cañas, 2009), p. 79-93; 118 -195.

No abordaré el argumento práctico sobre la existencia de Dios²⁶, utilizaré *La religión dentro de los límites de la mera razón*, obra desde la cual Hegel interpreta la propuesta de Kant en términos de rigorismo moral y positividad.

La obra de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* fue censurada por el ministro de culto del cristiano Estado prusiano. La censura no era específicamente por el tema o a Kant en tanto que autor, sino que se trataba de una censura general de imprenta que pretendía prevenir los sucesos de la Revolución francesa. Kant se amparó ante el edicto de Federico El Grande, que permitía a las facultades determinar la censura o publicación de sus profesores. Así en 1793 Kant contó con el *imprimatur* y publicó la obra.²⁷ Kant argumenta que la filosofía puede tratar cuestiones religiosas desde la razón: "(...) pues una Religión que sin escrúpulo declara la guerra a la Razón a la larga no se sostendrá contra ella"²⁸; y no solamente eso sino que propone una religión cuya base es la razón y la moral.

Ya desde el prólogo, Kant propone que la moral no es el producto de la religión, sino por el contrario: la base de la religión es la moral. La moral no requiere de Dios (o la idea de Dios) para justificar y seguir las leyes o preceptos morales, los cuales tienen como punto de partida la libertad y la razón del hombre para adherirse a ellas. Aunque eso no significa que de la moral y su seguimiento no pueda desprenderse la idea de un Dios o legislador supremo.

"La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo."²⁹

De ahí se sigue que la moral no requiera de la religión para ser fundamentada, sino por el contrario, la religión se fundamenta en la moral. Y del mismo modo, de la

²⁶ Sobre el argumento de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como postulados de la razón práctica. Cf. KANT, Immanuel, *KpV*, 122 – 132.

²⁷ Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., "Kant y la filosofía de la religión", en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, (Barcelona, compiladora: Granja, Dulce María, 1994), p. 185-211.

²⁸ KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, BXIX.

²⁹ KANT, *La religión*, A3 / BIII.

moral se desprende la idea del bien supremo garantizado por un legislador moral o Dios:

“Así pues, la Moral conduce irreductiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es el fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre.”³⁰

La religión propuesta por Kant es racional y la sostiene la moral. La primera parte de la obra plantea la cuestión del mal radical y cómo la intención fundamental (*Gesinnung*) del hombre ante la ley moral no es indiferente, ya que a partir de la intención se pueden adoptar máximas. Aparecen tres disposiciones: la *animalidad* que carece de razón y únicamente se encarga de propagar la especie; la *humanidad* (*Menschheit*) en la que el ser humano es un ser dotado de razón (*vernünftiges Wesen*). Lo que significa que la razón es una herramienta orientada a la supervivencia. La razón no establece sus fines sino que es una herramienta para alcanzar cualquier fin. Este nivel de razón genera la comparación con otros (insociable sociabilidad) que permite el progreso pragmático de la cultura y la sociedad. Finalmente la disposición a la *personalidad* (*Personlichkeit*), la razón deja de ser una herramienta sino que el hombre se convierte en un ser de la razón (*Vernunftwesen*); la razón establece sus fines, se convierte en una razón legisladora que promueve el respeto de la ley moral.³¹

La intencionalidad tiene su base en la libertad (libre albedrío) y en la capacidad racional del hombre de elegir entre la disposición (*Anlage*) al bien o la propensión (*Hang*) al mal.³² La ley moral es el móvil del libre albedrío y se conoce *a priori*: “la

³⁰ KANT, *La religión*, A6 / BX.

³¹ Cf. KANT, *La religión*, A26 – A32.

³² Kant identifica la propensión natural al mal con el mal radical; el cual es innato, pero libre y actúa en la moral. Cabe mencionar que en la obra *La religión más allá de los límites de la mera razón* de Kant, el *Escrito sobre la libertad* de Schelling e incluso en la *Fenomenología del espíritu* podemos encontrar el concepto de mal. Kant y Schelling (en las obras antes mencionadas respectivamente) abordan el tema del mal como parte de la libertad, el fundamento y la religión. Si bien el tema del mal, la culpa y el pecado son importantes para el fenómeno religioso (especialmente desde un estudio teológico) no es posible por la amplitud y complejidad del tema tratarlo en una nota y excede la finalidad del proyecto. Sin embargo es importante tener en mente que el mal y la culpa son elementos religiosos que también conforman las tradiciones y la cultura. Cf. KANT, *La religión*, B27 – B56.

ley moral como motivo impulsor (cuyo concepto es también puramente intelectual), tiene que ser conocida *a priori* a partir del concepto del mal en cuanto éste es posible según leyes de la libertad.”³³ Si el hombre puede elegir entre el bien y el mal entonces sus acciones son imputables. Kant afirma que hay una propensión natural al mal, que de ser aceptada y ejecutada generaría acciones moralmente malas e imputables. Poseer la disposición al mal no implica consentir, una vez que se produce el asentimiento y la imputación, entonces el hombre todavía puede intentar cambiar su comportamiento y posteriormente cuando los medios humanos no han sido suficientes, se presentará el auxilio divino de la gracia. Para que la gracia actúe en el hombre, primero se requiere de la voluntad de perfeccionamiento moral; el hombre puede ser mejor moralmente por la gracia, pero para ello primero debe merecerla. En otras palabras Dios no proporciona la gracia si el hombre no busca primero el bien. Una buena disposición precede a la fe y a las obras: si el hombre aspira al perfeccionamiento moral y actúa en consecuencia, después llega la gracia como una ayuda divina para perseverar.³⁴ El hombre “ha sido creado para el *bien*, y la *disposición* original del hombre es buena; no por ello lo es ya el hombre, sino que, según que acoja o no en su máxima los motivos impulsores que esa disposición contiene (lo cual ha de ser dejado por completo a su libre elección), es él quien hace que él mismo sea bueno o malo.”³⁵ La posibilidad de elegir entre el bien o el mal y la disposición original al bien,

³³ KANT, *La religión*, B33.

³⁴ La gracia es una ayuda divina para suplir una falla en la máxima moral, pero también es una especie de deber. En ese sentido Kant se distancia de la concepción pelagiana de la gracia que se caracteriza por dos puntos: el bien supremo es proporcional a la virtud y la felicidad es la recompensa de la virtud por lo que es la consecuencia del mérito. Para Kant la felicidad no es la consecuencia de los méritos ya que las acciones buenas y morales son nuestro deber. No es adecuado esperar una recompensa por las acciones morales como si se tratara de una fórmula matemática en la que si obras bien serás feliz y si obras mal serás infeliz. Asimismo Dios desea la felicidad de los seres racionales y en ese sentido tanto la felicidad como la gracia son dones. Asimismo la condición de receptividad de la gracia depende de la elección entre ser moral o no serlo y es una ayuda para perseverar en el perfeccionamiento moral que convierte a la ley moral en el incentivo de la voluntad. Cf. MARIÑA, Jacqueline, “Kant on Grace: A Reply to His Critics” en: *Religious Studies*, No. 33, (1997), p. 379 – 400.

³⁵ KANT, *La religión*, B48 – B49.

apuntalan a la posibilidad de perfeccionamiento moral; si *debemos* ser mejores entonces *podemos* serlo.³⁶

La reacción de la razón ante el perfeccionamiento moral da pie a dos divisiones de la religión: la religión de la petición de favor que consiste únicamente en el culto y la religión moral que deriva en la buena conducta de vida.³⁷ La apuesta de la religión moral es por la perfectibilidad del hombre; si embargo, cuando su capacidad no da para más, aparece la gracia.³⁸ La gracia no puede ser un mérito ajeno, sino que requiere primero de la acción moral (el cambio de vida: conversión y perfeccionamiento moral); una vez que el hombre ha utilizado todos sus medios morales y la disposiciones a la virtud, entonces aparece la gracia como un auxilio divino que aumenta el camino a la perfeccionamiento moral.

La visión kantiana no conlleva la inactividad del hombre, a diferencia de algunas interpretaciones religiosas de la gracia en la que parecería que el hombre simplemente tiene que esperar a ser tocado por la divinidad. El perfeccionamiento moral es un deber de la razón legisladora, que implica que el hombre tiene la capacidad de perfeccionarse moralmente a sí mismo mediante la coherencia entre la ley, la intención y el comportamiento.³⁹

Kant pone el acento en la libertad. Los dos principios (el bueno y el malo) interactúan en la interioridad del hombre, el cual libremente elige entre alguno de los dos. El centro de la religión moral es la recta intención del corazón y el reconocimiento de las prescripciones del deber que la razón ha inscrito en el corazón del hombre.⁴⁰ La religión moral y la gracia instauran y fundan el reino de Dios en la tierra o una iglesia visible. La razón moralmente legisladora crea una sociedad virtuosa que se convierte en una comunidad ética, donde las leyes no son coactivas porque siguen la virtud inserta en el interior del hombre.

Al realizarse una comunidad ética, los individuos se someten a una legislación y a un legislador.

³⁶ “Pues reside en nuestra Razón moralmente legisladora. *Debemos* ser con arreglo a ella y por ello también tenemos que *poder* ser así.” KANT, *La religión*, A62.

³⁷ Cf. KANT, *La religión*, B267 – B295.

³⁸ Cf. KANT, *La religión*, B296 – B308. Podríamos comprender la propuesta de la gracia, con la famosa y coloquial frase “a Dios rogando y con el mazo dando”.

³⁹ Cf. KANT, *La religión*, B81 - B84.

⁴⁰ Cf. KANT, *La religión*, A93 – A96.

“Sólo puede ser pensado como legislador supremo de una comunidad ética un ser con respecto al cual todos los *verdaderos deberes*, por lo tanto también los éticos, han de ser *a la vez* representados como mandamientos suyos; el cual por ello ha de ser también un conocedor de los corazones, para penetrar en lo íntimo de las intenciones de cada uno y, como ha de ocurrir en toda comunidad, proporcionar a cada uno aquello que sus actos merecen. Pero éste es el concepto de Dios como soberano moral del mundo. Así pues, una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un *pueblo de Dios* y ciertamente bajo *leyes de virtud*.”⁴¹

El legislador moral supremo conoce la intencionalidad del corazón y administra la justicia.⁴² Cabe resaltar que propone un legislador moral, no un legislador de la legalidad que obligue al seguimiento de leyes estatutarias y cuyo producto sería una comunidad jurídica con una constitución teocrática y un gobierno aristocrático:

“Una comunidad ética considerada como iglesia, esto es: como mera *representante* de un Estado de Dios, no tiene propiamente ninguna constitución semejante según sus principios a la constitución política. Su constitución no es *monárquica* (bajo un Papa o Patriarca) ni *aristocrática* (bajo Obispos o Prelados) ni *democrática* (como de iluminados sectarios). Con la que mejor podría ser comparada es con la de una comunidad doméstica (familia) bajo un padre moral comunitario, aunque invisible, en tanto que su hijo santo, que conoce su voluntad y a la vez está en parentesco de sangre con todos los miembros de la comunidad, le representa en cuanto a hacer conocida más de cerca su voluntad (...) así entran entre sí en una voluntaria, universal y duradera unión de corazón.”⁴³

⁴¹ KANT, *La religión*, p. A99 – B139.

⁴² Siguiendo la *Crítica de la razón práctica*, Kant propone la prueba práctica de la existencia de Dios, como el garante de que la justicia se lleve a cabo en la vida después de la muerte. La propuesta, con ciertas diferencias, puede encontrarse en la *Crítica de la razón pura* (Doctrina trascendental del método) con las preguntas ¿qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar? Y el legislador moral es una respuesta de acción moral y expectativa de realización. Cf. KANT, I. *KrV*, A 804 / B 832 – A 819 / B 847.

⁴³ KANT, *La religión*, B144.

La comunidad ética que instaura el reino de Dios en el mundo sigue los preceptos morales establecidos por la voluntad del legislador divino; lo cual es identificado con el cristianismo y específicamente con el protestantismo. La fe tiene inevitablemente un desarrollo histórico, la religión revelada es histórica y tiene que ser sobrepasada por la religión de la razón.

Kant afirma que hay una única religión universal que es la de la razón y depende de la intención moral. Kant no identifica la religión de la razón con una fe eclesial o algún culto determinado, que tenga como base la expresión pública, considerando que la religión no es externa sino interior.⁴⁴

Toda religión incluye la idea de una vida futura, la cual es la clave de diferenciación entre una comunidad ética y una comunidad política o teocrática.⁴⁵

A diferencia de la fe histórica fundamentada en libros, “la pura fe racional por el contrario no necesita de tal documentación, sino que se demuestra ella misma.”⁴⁶ La demostración de la fe racional no requiere de la erudición, sino del seguimiento del perfeccionamiento moral y del misterio. Sin embargo, el misterio es la experiencia y conocimiento de lo santo, que no puede ser universalmente comunicado, sino que cada sujeto lo encontrará en su propia razón.⁴⁷

La religión es interior porque se trata de una experiencia que cada sujeto vive en su interioridad, que aunque no puede ser comunicada, tiene la capacidad de generar el despliegue de preceptos morales, que al seguirse derivan en la religión. El misterio se busca en la interioridad del hombre, la religión encuentra sus principios morales en el interior de la razón, y aunque propiamente el misterio es incomunicable, la moral es lo que permite la formación de la comunidad ética. El legislador supremo revela su voluntad en la moral y en la recta intención del corazón.

Kant no se pregunta por la naturaleza y los atributos de Dios, sino que a partir de la necesidad de un garante supremo de la moral postula la existencia de un juez o legislador. Kant propone una religión de la razón con imputaciones morales, sin la

⁴⁴ Cf. KANT, *La religión*, B137 – b143.

⁴⁵ Cf. KANT, *La religión*, A126 – A129.

⁴⁶ *Ibíd.*, *La religión*, B194.

⁴⁷ “(...) El misterio hace referencia a la Razón pero no puede ser universalmente comunicado, cada uno tendrá que buscarlo (si en algún caso existe) solamente en su propia Razón.” KANT, *La religión*, A138.

necesidad de un dios personal, sino que se trata de una propuesta teísta⁴⁸ en la que Dios no es un misterio porque lo identifica con el supremo legislador moral, gobernante bondadoso y juez recto, garante del bien supremo únicamente alcanzable en la vida futura.⁴⁹ Sin embargo, la religión no puede depender únicamente de la interioridad e incomunicabilidad, sino que debe hacerse de cierto modo pública, de ahí la necesidad de que la ley moral se manifieste en una comunidad ética encargada de hacer los preceptos morales visibles. La comunidad ética es necesaria para preservar la moral. La convivencia (sociabilidad) de las relaciones intersubjetivas son una tentación para el mal y para que la moral sea preservada requiere de una gracia comunitaria que se manifiesta en la iglesia. La iglesia según Kant es el reino de Dios en el mundo. De tal manera que la interioridad tiene un correlato con la comunidad. Si bien la convivencia entre los hombres es una tentación al mal, al mismo tiempo no se puede prescindir de la comunidad, porque para ser bueno también se necesita del apoyo de una comunidad ética: la iglesia. La comunidad necesita de la gracia para moralizar y perfeccionar a los individuos que la conforman.

Para aceptar los principios de una religión se requiere de la fe. La razón legisladora conforma los principios a priori de la moral; tanto la razón como la moral son las bases de la religión y no están sujetas al devenir histórico, sino a la inversa. Una fe histórica se supedita a la moral. A diferencia de la moral que apela a la universalidad porque se encuentra en todos los hombres, la intervención histórica no es necesaria para que la humanidad alcance el bien supremo. El bien supremo se comprende como una meta social y en ese sentido al manifestarse en una iglesia con cierta doctrina se vale de elementos históricos, sin embargo el centro no es la intervención histórica sino la moral.⁵⁰ En el caso de una religión histórica la fe sería

⁴⁸ La diferencia entre una postura deísta de una teísta es el grado de abstracción de los predicados divinos. El deísmo utiliza únicamente los predicados trascendentales (causa, uno, necesidad, ser, etc.); mientras que el teísmo utiliza también predicados personales (inteligencia y voluntad). La razón y la moral son la base de la aproximación que Kant tiene a Dios. Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., "Kant y la filosofía de la religión", en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, (Barcelona, compiladora: Granja, Dulce María, 1994), p. 187.

⁴⁹ Cf. KANT, *La religión*, A137 – A146.

⁵⁰ "(...) the historical revelation must be interpreted in accordance with a priori moral categories". MARÍÑA, Jacqueline, "Kant on Grace: A Reply to His Critics" en: *Religious Studies*, No. 33, (1997), p. 393.

revelada e impuesta. Mientras que en la religión racional la fe es también racional y aceptada libremente por cada individuo.⁵¹

“La verdadera religión única no contiene nada más que leyes, esto es: principios prácticos de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y que, por lo tanto, reconocemos como revelados por la Razón pura.”⁵²

Los principios prácticos se encuentran en la intención moral, la cual no tiene como centro el culto eclesiástico sino hacer el bien en el mundo. Al seguir los preceptos morales que producen una buena vida (virtuosa) e instauran el reino de Dios en el mundo se conoce al legislador moral, a quien se querría rendir un servicio adecuado, que no depende de ritos y cultos sino de una recta intención moral; en seguir la intención inserta en el corazón del hombre.

“La ley de la moralidad; y, lo que aún es más, ese conocimiento conduce ya por sí solo a la fe en Dios, o al menos determina él solo el concepto de Dios como el de un legislador moral, por lo tanto conduce a una fe religiosa pura que es para todo hombre no sólo concebible, sino también digna de honor en el más alto grado; e incluso conduce a ella de un modo tan natural que, si se quiere hacer la prueba, se encontrará que se puede preguntar acerca de ella, total y absolutamente, a todo hombre sin que se le haya enseñado nada de la misma.”⁵³

La religión racional propuesta por Kant no se enseña en las aulas y los libros, sino que se descubre en el interior del corazón, se comprende por la propia razón y se sigue por el perfeccionamiento moral. Es universal porque cualquier hombre puede seguirla a partir de su interioridad y en ese sentido no requiere de un culto específico.

A partir de la propuesta kantiana se observa que la religión no propone la moral, sino por el contrario, a partir de la moral se llega a la religión. El acceso a los postulados de Dios y la inmortalidad del alma es posible por el *Faktum* de la moral. Se trata de la prueba moral de Dios (*moralischer Gottesweis*) y se accede mediante la

⁵¹ Cf. KANT, *La religión*, A165 – A168.

⁵² *Ídem.*, A168.

⁵³ *Ídem.*, A182.

fe racional. El legislador moral es trascendente e inmanente; trascendente porque postula la razón, la moral y tiene la capacidad de juzgar; pero es inmanente porque el hombre ha interiorizado los presupuestos morales en una moral práctica auto-legisladora.⁵⁴

Tanto Schelling como Hegel reflexionaron sobre la religión, desde un contexto protestante y kantiano, aunque desde una perspectiva deísta (el absoluto, el espíritu, la totalidad, necesidad y libertad) y distanciándose en algunos aspectos del teísmo moral. Hay tres semejanzas en sus propuestas (aunque con sus respectivos matices en cada autor): la apuesta por una religión de la razón, la concepción de un Dios o Absoluto que es trascendente e inmanente⁵⁵ y la instauración del reino de Dios en el mundo. No expondré las propuestas de Schelling porque el objetivo de la investigación no consiste en elaborar una comparación del concepto de religión en tres de los principales exponentes del Idealismo alemán.

La crítica que Hegel hace en la *Fenomenología del espíritu* sobre Schelling consiste en que su concepto de Absoluto carece de contenido porque parecería que no hay distinción entre Absoluto y absoluto (la cuestión de la inmanencia y trascendencia). “Considerar que un ser allí cualquiera tal como es en lo *absoluto*, equivale a decir que se habla de él como se habla de algo; pero que en lo absoluto donde $A=A$, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno de lo que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige la plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.”⁵⁶ Dentro del esquema de igualdad sin diferenciación no hay espacio

⁵⁴ Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., “Kant y la filosofía de la religión”, en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, (Barcelona, compiladora: Granja, Dulce María, 1994), p. 187-194.

⁵⁵ “Thus to treat God solely as transcendent would mean, for both ourselves and God, being stuck in ‘the infinite field of lordship and bondage’”. Añade que considerar que Dios es inaccesible al ser humano es un fallo del reconocimiento, basado en cómo el hombre se concibe en tanto que tiene una capacidad cognitiva y de formar relaciones de reconocimiento; asimismo dicha falla es la que da pie a la consciencia desgraciada, pues se trata de una mala representación y mal entendimiento de lo que puede comprenderse por Dios. Cf. BUTERIN, Damion, “Hegel, Recognition, and Religion”, en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 64, No. 4, (June 2011), p. 804 y 810.

⁵⁶ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, (México, Traducción: Wenceslao Roces, Fondo de Cultura, 2012), p. 15.

para la diferencia causada por la libertad. Posteriormente Schelling modificará su noción de Absoluto, con base en la crítica de Hegel, sin embargo Hegel ya había muerto; y con lo aquí señalado basta para nuestro propósito.

Con respecto a Kant, Hegel toma algunos presupuestos de su teoría, como la razón y la libertad, pero cuestiona la intencionalidad de los preceptos morales. Durante el periodo de Fráncfort, Hegel, comienza la crítica a la propuesta kantiana, identificando el seguimiento de la ley con el deber, dando como resultado que la obediencia a las leyes en contraposición con las propias inclinaciones deriva en la fragmentación del sujeto y la sociedad.

Para Kant y Hegel la religión de la razón es la religión verdadera, la cual puede crear comunidades éticas; sin embargo, la moralidad (específicamente la intencionalidad) es problemática para Hegel, ya que siempre dudará de la recta intención. Asimismo, la razón se comprende de manera diferente, para Kant de la razón y la moral se desprende la religión y después se instaura el reino de Dios que sigue esa razón. Mientras que para Hegel la razón ya está inserta en el mundo y el hombre al seguir las leyes del Estado, de la eticidad, y la religión la descubre. Otro punto de distancia es la historicidad de la religión, la cual tiene que ver con la posibilidad de instaurar el reino de Dios en el mundo. Primero trataré el punto de la historicidad y después el de la intención que da paso al apartado de la positividad.

Siguiendo a Hegel, el Absoluto se encarna en la materia, transcurre en el espacio y tiempo, deviene en la naturaleza y en la historia.⁵⁷ El contenido de la razón es histórico, produce leyes que apuntalan a una totalidad racional. La historia es el desarrollo visible de la consciencia hacia la experiencia de libertad.⁵⁸ Para Hegel la

⁵⁷ Hegel pretende unir la metafísica del cambio (dinamismo) heraclitana con la permanencia spinoziana. Es indispensable considerar dos aspectos, contradictorios, pero básicos y que señalan la síntesis que Hegel pretende hacer entre ambas metafísicas:

- a) El espíritu deviene; el devenir es el pulso de la vida que es la condición de posibilidad del conocimiento y el ser.
- b) El Saber Absoluto es el culmen del conocimiento del ser, por lo que alcanzarlo depende de la superación de la totalidad de las figuras del Espíritu.

⁵⁸ Gadamer señala que la historicidad del espíritu es fundamental para comprender a Hegel, ya que solamente hay apariciones históricas del espíritu y el modo para conocerlo es dialéctico; en ese sentido Hegel es el creador de la filosofía de la historia. Cf. GADAMER, Hans-Georg, "Hegel und der Geschichtliche Geist", en: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Bd. 100, H. 1./2. (1940), p. 25-37.

historia tiene una finalidad (*telos*) muy clara: alcanzar el pleno desarrollo de la libertad y el Saber Absoluto.⁵⁹

La finalidad del progreso histórico es la libertad y el Saber Absoluto. Hyppolite señala que el Saber Absoluto no es accesible para la consciencia individual, sino que se trata de la consciencia que el Espíritu tiene sobre su tiempo, la religión incluida.⁶⁰

Es por ello que la religión es histórica y pasa por el mismo proceso.⁶¹ La relación entre la religión y la historia tiene dos sentidos: el primero es el proceso histórico de las religiones, en tanto que Hegel elabora un estudio sistemático de diversos cultos y de acuerdo a un progreso histórico; el segundo sentido es el momento situado en un tiempo y espacio (histórico) de la encarnación del *logos* y la muerte de Dios; ya que el Espíritu se hace presente en el mundo y de esta manera supera la oposición entre lo infinito y finito, que también puede traducirse como la

⁵⁹ Según Rosenkranz, los elementos de la Historia son la razón, las leyes de la naturaleza, la psicología y la ética; asimismo la Historia surge a partir de la *Fenomenología* en tanto que es el acontecer de la consciencia. Cf. ROSENKRANZ, K., "Hegel's Philosophy of History", en *The Journal of Speculative Philosophy*, Trad. G. S. Hall, Vol. 6, No. 4, (Oct. 1872), p. 340-350.

⁶⁰ Kojève interpreta que el tiempo es una creación del hombre, mientras que para Hyppolite el tiempo es ek-stático, por lo que consta de un extrañamiento y repetición necesaria de la vida. De ahí que para Kojève lo absoluto se encuentra en la Historia y el fin de la historia sea el reconocimiento, sumado a ello clamar por la verdad absoluta implica abandonar la dialéctica y con ello el hombre y la cultura también dejan de existir. Mientras que para Hyppolite, la temporalidad muestra que no existen dos absolutos (el tiempo y el espíritu), sino que el tiempo es el principio monista que rige al mundo natural y humano, por lo que pretender alcanzar la libertad y la verdad no te excluye del tiempo y el devenir. Así como la naturaleza es el proceso inmediato del Espíritu, para ser lo que es, la Historia es el proceso mediado por el tiempo y el espacio que interactúan con el movimiento. El movimiento, que es la autoproducción, en la naturaleza conduce al sujeto, mientras que la historia es el sujeto que es autoconsciente de la mediación. El espíritu intuye al tiempo como externo, en ese sentido es trascendente y eterno. El Espíritu se aleja de sí mismo si se auto-concibe como una abstracción; por el contrario el Espíritu tiene como identidad la diferencia, por lo que es esencialmente mudable, requiere del movimiento y por lo tanto del tiempo identificado con la Historia. De ahí que la experiencia de la consciencia del acontecer del Espíritu sea esencialmente histórica; ya que el tiempo presenta al Espíritu haciéndose a sí mismo en los acontecimientos contingentes y sabiéndose a sí mismo conceptualmente en su existencia y libertad. Cf. HYPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, (Barcelona, Traducción: Fernández Buey Francisco, Ediciones Península, 1998), p. 28- 48.

⁶¹ "La verdadera filosofía ya es, ella misma, culto divino, aunque de "modo peculiar": la filosofía de la Historia sirve a Dios como teodicea; la filosofía del Estado, como una concepción de lo divino en la tierra; la lógica, como exposición de Dios en el elemento abstracto del pensar puro". LÖWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX, Marx y Kierkegaard*, (Buenos Aires, Traducción: Emilio Estiú, Editorial Sudamericana, 1974), p. 74.

oposición entre lo divino y humano. Así pues, Dios está en el mundo y su devenir es histórico y racional.⁶²

A diferencia de Kant, que no identifica la religión revelada e histórica con la razón, para Hegel es a partir de la historia que las autoconciencias individuales y los pueblos pueden tener un conocimiento del Espíritu. La religión es racional e histórica porque la razón se manifiesta en la historia. Kant establece en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* que la fe o religión histórica es positiva y debe ser superada. Por el contrario Hegel no identifica la historicidad de la religión con la positividad (la positividad tiene como base la ley) e incluso propone momentos de la religión de acuerdo al desarrollo de la autoconciencia según cada periodo (no cronológico). Es un error equiparar el devenir con el progreso-evolutivo.⁶³ Por el contrario el devenir no es un proceso que aspira a un progreso material; sino que el devenir puede retroceder y avanzar, es el desarrollo de un organismo cuya naturaleza no dará saltos, pero tampoco seguirá una línea recta.

La importancia del aspecto histórico de la religión radica en que Dios se ha encarnado y muerto en el mundo. Dios se ha encarnado en la historia, lo que implica que la reconciliación no ocurre en un futuro celestial, sino que es un acontecer histórico. La propuesta de Kant de instaurar el reino de Dios en el mundo por medio del perfeccionamiento moral parece una cuestión utópica, mientras que para Hegel el devenir histórico ya es comprendido como la realización del reino de Dios.⁶⁴

A diferencia de la escatología cristiana, en la que el final del tiempo corresponde a la inmutabilidad y a un tiempo supra-histórico (muy semejante a la aspiración de

⁶² Marcuse señala que la racionalidad de la Historia y por lo tanto del Espíritu (*Geist*) conlleva una relación con el progreso racional de la humanidad, no como acontecimientos, sino como las adaptaciones de la autorrealización del sujeto hacia la libertad. El espíritu del mundo es la Historia hipostasiada, que será alienado si no se considera el retroceso (negatividad) del proceso dialéctico y por el contrario se afana en un sentido de progreso. Es por la dialéctica que la Historia se vuelve parte del contenido de la razón. Cf. MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución*, (España, Traducción: Julieta Fombona de Sucre, Alianza Editorial, 2010), p. 223-247.

⁶³ El progreso religioso no es un proceso evolutivo ni cronológico. Cf. HODGSON, Peter, "Logic, History, and Alternative Paradigms in Hegel's Interpretation of the Religions", en: *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 1 (Jan. 1988), p. 1 -20.

⁶⁴ Cf. LÖWITZ, Karl, *Meaning in History*, (Chicago, Chicago University Press, 1970), p. 52-59.

justicia en el mundo futuro que propone Kant), la escatología hegeliana propone que la reconciliación se logra en el tiempo y el mundo.⁶⁵

La filosofía de la historia, para Hegel, consiste en descubrir el principio que atraviesa todas las épocas: la racionalidad del Espíritu hacia la libertad. La historia corresponde a un tiempo y espacio determinado, que puede identificarse con un pueblo (*Volk*), lo cual implica una unidad cultural y política.⁶⁶ El pueblo es un agente histórico, en tanto que es comprendido como un Estado, cuya cultura, religión y política se desarrollan hacia la libertad.⁶⁷ La historia no solamente es el despliegue del Espíritu hacia su propia libertad, sino que también es la suma del desarrollo social del espíritu del pueblo (*Volksgeist*) por medio del arte, la religión, la cultura y la política.

Con respecto a la crítica de la moral; en el apartado de la Razón en la *Fenomenología del espíritu*, tiene un momento la “razón legisladora”, donde se encuentra la crítica que Hegel hace a la intencionalidad y al imperativo categórico kantiano.⁶⁸

Hegel comienza analizando si las leyes que son el producto de la razón y la verdad son absolutas, entonces también deberían tener un correlato en la realidad; si esto no ocurriera así, entonces no podrían ser máximas absolutas que determinan lo que es justo y bueno de manera inmediata. Las máximas universales fallan en el mundo de lo concreto. ““Cada cual debe decir la verdad.” En este deber, enunciado como incondicionado, se admitirá en seguida una condición: *si* sabe la verdad.”⁶⁹ Se puede pensar que la condición de decir la verdad en caso de conocerla ya está implícito dentro de la máxima, pero entonces la máxima dejaría de ser universal. Las máximas éticas aspiran a un contenido universal y necesario, sin embargo en el momento en que se enfrentan a lo contingente de lo concreto, se vuelven particulares y contingentes, por lo que su rango de acción se limita.

⁶⁵ Sobre la cuestión del tiempo y la Historia en Hegel Cf. HOFFMEYER, John, “Absolute Knowing and the Historicity of Spirit”, en *The Journal of Religion*, Vol. 72, No. 2, (Apr. 1992), p. 198-209.

⁶⁶ Cf. DURÁN DE SEADE, Esperanza, “State and History in Hegel’s Concept of People”, en: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 40, No. 3 (jul-sep 1979), p. 369-384.

⁶⁷ Hegel entiende como pueblo a una comunidad unida por las mismas tradiciones, un lenguaje e Historia común; de ahí se desprende la noción de Estado que es la unión de las comunidades por leyes y una misma autoridad.

⁶⁸ Cf. Hegel, *PhG.*, p. 246 – 250.

⁶⁹ *Ídem.*, p. 247.

“Esta ley carece de un contenido universal (...) y no expresa algo que sea *en y para sí*, como tendría que hacerlo en tanto que ley ética absoluta. O bien tales leyes se mantienen en el terreno del *deber ser*, pero carecen de *realidad* y no son *leyes*, sino solamente *preceptos*.”⁷⁰ Para Hegel el imperativo no es una ley universal que se sigue por la razón y la voluntad, sino que es un precepto impuesto y que se seguiría por deber, no por convicción.

La ley, aunque interna en el hombre, ha sido impuesta y si se siguiera en la realidad no podríamos conocer la verdadera intención del hombre ya que parecería que todo lo llevaría a cabo por deber. “La esencia ética no es ella misma e inmediatamente un contenido, sino solamente una pauta para medir si un contenido es capaz de ser o no ley, en cuanto que no se contradice a sí mismo. La razón legisladora desciende así, al plano de una razón simplemente *examinadora*.”⁷¹ Para Kant el imperativo categórico es la máxima regla de la moralidad. La moralidad es la conformación de las acciones hacia las leyes universales; la libertad positiva consiste en adoptar dichas máximas sólo por el hecho de que se configuran conforme a la ley universal. La libertad de elección kantiana es lo que Hegel denomina la “mala libertad”. Hay que considerar que el imperativo categórico tiene una base en el principio de no contradicción, ya que funciona en tanto que la máxima no se contradiga a sí misma al universalizarse. Para Hegel el principio de no contradicción, no puede ser usado para determinar si algo es moral o inmoral; eso implica que la moral kantiana obtiene su contenido por una autoridad y es dogmática, algo que el propio Kant criticaba. El deber ético no puede reducirse a las propias convicciones. La moral en Kant, según Hegel, deriva en la aplicación de reglas, que al final siguen siendo externas.⁷²

Para Hegel la substancia ética se construye de acuerdo a la realidad, la cual muestra su racionalidad “lo real es lo racional y lo racional es lo real”, no a la inversa, como ocurriría con las máximas morales que no pueden ser aplicadas a la realidad. De ese modo la eticidad (*Sittlichkeit*) mostraría la universalidad y no sería una imposición que se sigue por deber. La religión propuesta por Hegel no es una

⁷⁰ Hegel, *PhG.*, p. 249.

⁷¹ *Ibíd.* p. 250.

⁷² Cf. JAMES, David, *Hegel: A Guide for the Perplexed*, (Londres, Continuum, 2007), p. 31-76; y PRIEST, Stephen, *Hegel's Critique of Kant*, (Great Britain, Gregg Revivals, 1992), p. 1- 48.

religión de la moral en el sentido kantiano, por la distinción hegeliana entre ética (*Sittlichkeit*) y moralidad (*Moralität*). Para Hegel la moralidad no tiene un contenido objetivo, ya que el juicio moral implica que cada sujeto seguirá sus propios principios morales, los cuales tienen como base su propia naturaleza y es por ello que está vacía de contenido, dado que el individuo es incapaz de generar principios éticos a partir de su propia subjetividad. Asimismo, las consecuencias de la acción corresponden al mundo, mientras que la intención corresponde al ámbito de la moralidad; las consecuencias de la acción son la manifestación de la libertad en el mundo.

La intencionalidad es el centro de la moralidad y de ésta no se puede asegurar la pureza. Por el contrario, la ética aspira a la universalidad por lo que su base no es el individuo, sino la comunidad manifestada en las instituciones. La finalidad de la racionalidad para la implantación de la substancia ética es que la ley moral no puede ser individual sino que se manifiesta en una comunidad. En el párrafo §140 con respecto a la religión y la eticidad, Hegel expone que de la consciencia moral se pasa a un estado superior que es la consciencia ética; ya que la consciencia moral derivaría en un culto solitario dependiente de sí mismo, cuya base es la escrupulosidad de las buenas intenciones, mientras que por el contrario, la religiosidad aspira al culto comunitario.⁷³ Es por ello que la cuestión religiosa debe tratarse desde la eticidad y no desde la moral.

Hegel identifica el seguimiento de la ley de una manera positiva; considera a Kant un legalista que sigue la ley por el rigor del deber y lo identifica con el espíritu legalista y positivo del judaísmo. En los *Escritos de juventud* lo asemeja con el espíritu del judaísmo, que sigue leyes impuestas con las que no se identifica, por deber; leyes impuestas por un tirano ajeno, o en el caso de Kant, un tirano interior. Para Hegel, en su juventud, la positividad de una ley se supera por el amor, que es lo único que podría unir e identificar las inclinaciones (intencionalidad) con la ley. El pensamiento hegeliano progresa y es por ello que considero importante matizar, que la superación de la positividad tiene dos soluciones: el joven Hegel apuesta por el amor, mientras que el Hegel maduro de la *Fenomenología* apuesta por la

⁷³ Cf. HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, (México, Traducción: Laura Mues, Universidad Autónoma de México, 1985), §140. Checar

eticidad concretada en el Estado. Pero sobre ello discutiré más adelante en el apartado de la positividad.

Para concluir es preciso plantear la siguiente interrogante: ¿todo precepto moral deviene necesariamente en una religión? La universalización de los preceptos morales requieren de la razón; es por medio de la razón que un sujeto puede asentir ante una ley, seguirla y hacerla propia. Siguiendo el planteamiento kantiano un precepto moral da pie a la religión.

Por ejemplo: a partir de la circuncisión se establece la pertenencia al pueblo judío; posteriormente no bastará con la circuncisión (que podría efectuarla cualquiera) sino que surgen nuevas normas de comportamiento con el decálogo. A partir de las diez leyes de moral se establece el judaísmo; sin embargo la pretensión de seguir la ley por la ley misma (sin interioridad y recta intención) deriva en el legalismo y en la producción de nuevos preceptos (613, de los cuales más de la mitad son prohibiciones) que configuran la identidad judía (especialmente la ortodoxa). La ley judía conforma el judaísmo. La crítica de Jesús hace referencia a la ley, la cual no debe ser *abolida* sino llevada a la plenitud. La plenitud de la ley se resume en dos mandatos (amar a Dios y al prójimo): retomar la interioridad de la ley y eliminar los preceptos morales externos que derivan únicamente en legalismo. Sin embargo la interioridad de la ley en un estado puro no puede permanecer de ese modo demasiado tiempo, de ahí que se produzcan nuevas leyes —la positividad —para buscar la permanencia.

1.2.- La positividad

La crítica que Hegel hace a Kant y al legalismo tiene una base en el seguimiento de la ley por el deber impuesto por alguna autoridad. Para Kant de la moral se puede crear una religión; mientras que para Hegel esto no puede suceder completamente así. La religión se compone de preceptos morales y de la razón, los cuales tienen como principio la libertad. Sin embargo la religión aunque apuesta por la moral y la virtud, difícilmente puede mantenerse ajena a la positividad.

Hegel desarrolla el concepto de positividad en los *Escritos de juventud*, especialmente analizando el espíritu del judaísmo (identificado con el legalismo) y posteriormente con el cristianismo, bajo la pregunta ¿cómo es posible que una doctrina que comienza como una religión de la virtud pueda convertirse en una religión positiva? La respuesta de Hegel podría comprenderse con la siguiente afirmación: la positividad, en la religión, es un mal necesario.

A continuación expondré en qué consiste la positividad; si bien Hegel elabora su análisis a partir del judaísmo y cristianismo, y seguiré el argumento, mi interés no es plantear la positividad de una religión particular, sino que la positividad atañe a toda religión.⁷⁴

La eticidad y sus leyes son racionales. En la *Vida de Jesús*, Hegel identifica a Jesús con el maestro de la moralidad kantiana. La razón equivale a la divinidad y el verdadero espíritu de la religión es “el único espíritu en el que sólo impera la razón junto con la luz de la moral.”⁷⁵ La *Vida de Jesús* es una paráfrasis del Evangelio, que pretende centrar la enseñanza de Jesús en la moralidad y la razón al estilo kantiano. Jesús se convierte en el exponente ideal de la moralidad kantiana “(...) no os conforméis con observar la letra de las leyes (...) sino que obréis en el espíritu de la ley por respeto al deber.”⁷⁶ El seguimiento de la ley ocurre libremente y por deber, su finalidad es ser ciudadanos del reino de Dios y conformar la eticidad (*Sittlichkeit*).⁷⁷ Hegel deja claro que Jesús no abole la ley sino que quiere resignificarla. Que no sea el seguimiento de la letra muerta, sino que se comprenda que la ley proviene de la razón y la moral, identificada con la divinidad y su seguimiento crea la eticidad. Por el contrario la ley impuesta deriva en el legalismo

⁷⁴ Hegel considera al judaísmo como una religión carente de autoconsciencia y alienada (*Entfremdung*) de la sociedad, se caracteriza por una obediencia extrema de la ley. Hegel aplica a Kant la misma crítica que hace del judaísmo. El judaísmo es comprendido como una expresión de cultura popular que conlleva ciertas características psicológicas. Acuña el término “religión de lo sublime”, dado que Dios es una entidad alejada del mundo y que implica una actitud de miedo, de modo que el hombre teme a Dios. Cf. ROTENSTREICH, Nathan, “Hegel’s Image of Judaism” in *Jewish Social Studies*, vol. 15, No. 1, (Jan., 1953), p. 33 – 52.

⁷⁵ HEGEL, “Historia de Jesús”, en: *El joven Hegel*, (Madrid, Trad. José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 106.

⁷⁶ *Ibíd.*, 108.

⁷⁷ *Ídem.*, p. 111.

y se contrapone con la eticidad.⁷⁸ Asimismo el legalismo es el producto de la positividad de la ley, concepto que aparece por primera vez en este texto, aunque lo desarrollará hasta el periodo de 1795 – 1796 con el fragmento *La positividad de la religión cristiana* y *El espíritu del judaísmo*; finalmente en el texto de 1800 *La positividad de la religión cristiana (Nuevo comienzo)* elabora una síntesis.

En *La vida de Jesús*, Hegel propone que la positividad de la ley se produce por una ley externa, cuando el hombre desconfía de su razón, para legislar y adherirse a sus propias leyes. “Cuando tenéis vuestros estatutos eclesiásticos y mandamientos positivos por la ley suprema dada a los humanos, desconocéis la dignidad del ser humano y su capacidad inmanente de extraer de sí mismo el concepto de la divinidad y el conocimiento de su voluntad.”⁷⁹ Seguir y conocer la voluntad de la divinidad no corresponde a un culto con rituales específicos, sino a las obras morales. Las obras morales crean el reino de Dios; y son el producto de una ley escrita en el interior del hombre que tiene su base en la libertad. Se trata de una “ley de la libertad, a la que el ser humano se somete voluntariamente, pues le está dada por él mismo.”⁸⁰ La paradoja de la libertad consiste en que se actúa libremente al seguir la ley. La diferencia entre una religión de la virtud (cuyo centro es la libertad) y la positividad (el centro es el legalismo), es el sometimiento voluntario a la ley; sabiendo que la ley no es una imposición sino la consecuencia necesaria de seguir la propia razón.

“A los humanos les ha sido dada la ley de su razón; ni del Cielo ni de la tumba les puede venir otra enseñanza, pues sería incompatible con el espíritu de esa ley, que requiere una sumisión libre y no una servil, arrancada a base de miedo.”⁸¹ La ley y su seguimiento nos hacen libres, porque nosotros mismos (por la razón y la moral) la creamos y nos sometemos a ella. Hasta este momento la lectura que Hegel hace de Jesús y su propuesta es muy semejante a la de Kant: la razón y la moral como la base de la religión; las obras morales que construyen el reino de la eticidad, la paradoja de la libertad por el seguimiento de la ley. Parecería que Hegel aprueba y admite el esquema de la religión propuesto por Kant; pero aún se percibe la duda

⁷⁸ *Ídem.*, p. 125.

⁷⁹ Cf. HEGEL, *Historia de Jesús*, p. 113.

⁸⁰ Cf. HEGEL, *Historia de Jesús*, p. 121.

⁸¹ Cf. HEGEL, *Historia de Jesús*, p. 133.

de la intención, el seguimiento por un deber legalista que desemboca en la positividad.

En el texto de 1795 Hegel afirma “por fe positiva se entiende un sistema de enunciados religiosos que damos por verdaderos, ya que nos lo impone una autoridad a la que inexcusablemente tenemos que someter nuestra fe.”⁸² Esta religión positiva, no corresponde completamente como para Kant, con la religión histórica, sino que hace referencia a la imposición de una creencia. Enunciados, preceptos, leyes, dogmas y verdades que lo son en tanto que fueron enunciados por una autoridad y se respaldan en la misma. Todos estos preceptos puede ser considerados verdades objetivas. Sin embargo una verdadera religión o fe debe conformarse por verdades objetivas y verdades subjetivas. Esto se refiere a que no pueden ser una imposición autoritaria, sino que requiere de nuestra razón para aceptarla. Que por nuestra razón aceptemos la teoría y que con nuestra voluntad llevemos a la práctica lo que aceptamos.

No se considera la fe histórica como una fe positiva, porque aunque es enseñada y aprendida por los educadores, la tradición y la sociedad, la aceptación o negación de aquella fe depende de cada individuos; por el libre albedrío aceptamos o rechazamos una creencia. Por el contrario, una fe positiva ignora completamente la libertad y es impositiva, no requiere de nuestro conocimiento de la doctrina y preceptos, sino que se sigue por la autoridad de quien la ha proclamado.

Inclusive si se considera a Dios como autoridad; el seguir sus preceptos porque en tanto que creaturas estamos supeditados y *debemos* (ya sea por miedo o gratitud) rendirle culto, cae en una fe positiva. En cambio si libremente se reconociera a Dios o a la providencia como legislador, la fe no sería positiva porque la propia razón y libertad efectúan el reconocimiento. “Quien reconozca esta supremacía de un Ser, no solo sobre sus apetitos –y no hay quien no se vea obligado a reconocerla, sea bajo el nombre de Naturaleza, *fatum* o Providencia-, sino también sobre su espíritu, en toda la extensión de su ser, no puede sustraerse a una fe positiva, pues esta solo es posible cuando se ha perdido la libertad de la razón, su autonomía y no hay nada que oponer a un poder ajeno.”⁸³ La razón y la libertad evitan la positividad de la imposición, aunque esto no implica que no se requiera de un ser superior. La

⁸² HEGEL, *La positividad de la religión cristiana* (1795 – 1796), p. 165.

⁸³ HEGEL, *La positividad de la religión cristiana* (1795 – 1796), p. 166.

razón puede construir un sistema de la moral, pero para que este sea puesto en práctica requiere de un Ser externo al hombre.⁸⁴ Del mismo modo que Kant propone a Dios a partir de una vía práctica como garante del Sumo Bien, Hegel propone a un ser superior externo al hombre que garantice las obras morales.

Hegel se cuestiona ¿por qué una religión revelada que contiene la verdad, como es el cristianismo, puede hacerse positiva? ¿Acaso los pensamientos de Dios no pueden comprenderse plenamente por la razón? y entonces la fe revelada tendría que convertirse en una fe positiva, con base en la autoridad que muestra la revelación misma, justificándose por medio de los milagros. Hegel atribuye al uso de imágenes para estimular la imaginación (representación) en ocasiones por miedo al castigo, el paso de la revelación a la positividad.⁸⁵

En el judaísmo, Hegel observa, la ley no se cumple en los preceptos morales, sino que se ocupa de cuestiones externas (ritos) que reglamentan con fórmulas muertas el servicio a Dios.⁸⁶ No se sigue la moral sino que se produce un culto legalista. Hegel afirma con respecto a Jesús, que se proponía elevar la religión y la virtud a la moralidad y mostrar que la esencia de la religión es la libertad, no el legalismo.. “Un maestro que no se declaró en contra de la religión establecida misma, sino solo contra la superstición moral de creer que por el hecho de observar sus usos se ha cumplido ya con las exigencias de la ley moral, un maestro que, en vez de una virtud basada en la autoridad (lo que es un absurdo o una contradicción directa), exigía una moral basada en la virtud autónoma, libre.”⁸⁷ No basta con mostrar que se siguen las leyes morales y mucho menos si se hace por la imposición de la autoridad, sino que el seguimiento de la ley ha de ser libre. Asimismo, resalta la importancia de la intención y la interioridad; el seguimiento de la ley moral se manifiesta en obras, pero no son las obras las que generan la moral, sino la intención de obrar de acuerdo a la ley moral.

⁸⁴ Cf. HEGEL, *La positividad de la religión cristiana* (1795 – 1796), p. 166- 167.

⁸⁵ Cf. HEGEL, *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796), p. 167- 170.

⁸⁶ Cf. HEGEL, *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796), p. 172. El servilismo religioso sin amor se convertía en la obsesión de cumplir una ley que se identifica más con la costumbre y tradición que los oprime. Cf. Hegel, “Esbozos para el “Espíritu del judaísmo” en: *Escritos de juventud*, (México, Traducción: Zoltan Szankay, Fondo de Cultura Económica, 1998), p. 230-242.

⁸⁷ HEGEL, *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796), p. 174.

Hegel analiza la positividad a partir del judaísmo y del cristianismo, y se pregunta ¿por qué la religión de la moral propuesta por Jesús termina siendo positiva? En el caso del cristianismo, en principio la doctrina de Jesús no era positiva pues enseñaba la virtud, sin embargo los milagros le atribuyeron autoridad. Los cristianos dejaron de lado el seguimiento de la virtud por sí misma y siguieron los preceptos por la autoridad de Jesús.⁸⁸ El cristianismo cae en el mismo legalismo del judaísmo, a pesar que en principio la religión propuesta por Jesús fuera una religión de la virtud. Sin embargo no me centraré en esa discusión, ya que mi interés no es analizar si un culto específico es positivo o no; sino que me propongo exponer en qué consiste la positividad, considerando que toda religión tiene una carga de positividad (instituciones y lineamientos) para preservarse.

La moralidad debe basarse en sí misma, por el contrario una religión positiva pretende imponer la moral por autoridad. De tal modo que de la autoridad de quien pronuncia la ley moral se desprende la obligación de seguirla: "(...) quien se somete a aquella ley solo forzadamente, por miedo al castigo de su señor; en consecuencia, cuando se le quita la fe teórica en este poder del cual depende, entonces, como un esclavo desatado, no respeta ley alguna, pues no se había dado el mismo la ley cuyo yugo soportó."⁸⁹ La fe positiva es una imposición que se acata por autoridad, mientras que una religión de la razón y la moral se sigue libremente, el hombre elige seguir la ley porque la moral y la razón le indican que es lo correcto, no porque sea obligado.

Una doctrina que en su forma externa y en su contenido, tiene como esencia la libertad, la pureza de intención y el perfeccionamiento moral para mostrar que es posible alcanzar el bien supremo o la idea de Dios, es una religión verdadera.⁹⁰ Mientras que una religión positiva está principalmente centrada en la exterioridad, en el cumplimiento íntegro de las leyes, aunque estas no hayan sido interiorizadas. Para mantenerse debe crear instituciones y cargos (jerarquizados) para preservar la doctrina y las leyes. Una vez que la religión positiva se ha institucionalizado (en iglesia y culto), entonces puede expandirse.

⁸⁸ Cf. HEGEL, *La positividad de la religión cristiana* (1795- 1796), p. 173-185.

⁸⁹ *Ibíd.*, 180.

⁹⁰ Cf. HEGEL, *La positividad de la religión cristiana* (1795- 1796), p. 184.

Una religión verdadera puede expandirse porque los hombres reconocen en su interior la ley moral, la virtud y la razón y quieren seguirlas, sin importar las denominaciones de culto. Por el contrario una religión positiva se expande mediante el proselitismo; despreciando a todo aquel que no pertenece a aquel culto. Es por ello que se busca convencer para que aumente el número de adeptos: “Cada uno se convence tanto más firmemente de su fe positiva cuanto más personas puede convencer o ver convencidas de ella, (mientras que) la fe en la virtud se basa en el sentimiento de su necesidad, en el sentimiento de que es idéntica con la identidad más propia.”⁹¹ Por otro lado, existe cierta relación entre la religión y el Estado. El Estado quiere ciudadanos morales; aunque la moralidad no es algo que le compete de suyo. El Estado no puede promulgar leyes morales, pero puede tener los medios para que los ciudadanos sean morales mediante la religión. Las religiones producen una actitud moral. Sin embargo esta actitud moral no puede ser determinada por las leyes civiles; si esto ocurriera así entonces no habría ciudadanos morales sino ciudadanos legales (legalidad).

El Estado puede hacer uso de la religión como un aglutinante entre la respuesta moral y la ley. Pero el Estado no puede fijar la moralidad en leyes, porque la moralidad no es equivalente al legalismo:

“(…) si el Estado promulgara leyes para que sus ciudadanos fueran morales, se arrogaría algo que no le compete y (se haría) tan contradictorio como ridículo. El único modo que tiene el Estado de lograr que los ciudadanos se sirvan de estas disposiciones, es la confianza que debe despertar en ellas. La religión es el medio por excelencia para lograrla, y el que sea eficaz en esto depende del uso que el Estado haga de ella; las religiones de todos los pueblos muestran este fin, todas tienen en común que siempre se dirigen a producir una actitud que no puede ser objeto de las leyes civiles. (...) Si se convierten en leyes las medidas religiosas del Estado, solo se llega a lo mismo que con todas las otras leyes civiles: a la legalidad.”⁹²

Imponer los preceptos religiosos como leyes civiles para que los ciudadanos sean morales cae en la legalidad, porque los preceptos no se siguen por la moral y la

⁹¹ HEGEL, *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796), p. 189.

⁹² *Ibíd.*, p. 193.

razón, sino que tienen su base en la autoridad del Estado. La religión promueve una postura y acción moral, por lo que el Estado no tiene que promulgar los preceptos religiosos como leyes para que los ciudadanos sean morales, sino que tiene que promover la religión en los ciudadanos. Del mismo modo que Hegel critica el uso legalista de los preceptos religiosos y morales, también critica que la iglesia constituya un estado eclesiástico en el que los ciudadanos tienen un mayor deber para con la iglesia que para con el Estado.⁹³

Incluso cuando una religión se vuelve positiva y hay una relación entre la iglesia y el Estado, el individuo tiene su propia fe. Libremente se adhiere a una iglesia y se mantiene dentro de ella, porque su fe personal voluntariamente asiente a la creencia.⁹⁴ Asimismo cada iglesia protege los derechos de sus miembros. En ese sentido la positividad es un mal necesario, ya que si una religión carece de instituciones que la respalden, propiedad privada, garantías ante el estado y el contrato de adhesión (circuncisión, bautismo, confirmación, etc.) de sus miembros, entonces no puede preservarse y proteger a sus adeptos.

Por otro lado, es obligación del Estado y garantía del contrato social la protección de la fe y libertad de culto. En ese sentido la religión protege su creencia. La iglesia solamente debe ocuparse de sí misma “la Iglesia no puede proteger su fe contra la violencia estatal, lo único que puede hacer es proteger esa (fe) contra sí misma y sostenerla.”⁹⁵ El contrato civil no es equiparable al contrato eclesiástico, porque aunque un individuo decidiera alejarse de alguna iglesia y por consiguiente perdiera los derechos y obligaciones de pertenecer a dicha iglesia, bajo ninguna circunstancia puede perder su estatuto de ciudadano.

La religión, aunque positiva, tiene la obligación de protegerse a sí misma y es por ello que puede tomar las medidas que le parezcan pertinentes. El cambio de una religión natural a una religión positiva se debe principalmente al modo de formular la moralidad; la cual deja de seguirse libremente por la autonomía de la voluntad, sino que se sigue por el deber de la ley.⁹⁶ La obligación se muestra principalmente con signos externos, derivando en que los sentimientos y la

⁹³ *Ídem.*, p. 194-227.

⁹⁴ Cf. HEGEL, *La positividad de la religión cristiana (1795-1796)*, p. 210.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 216.

⁹⁶ *Ídem.*, p. 220-225.

interioridad queden al margen, lo que convierte a la religión en pura apariencia. No implica la eliminación de los sentimientos, sino que los sentimientos dejen de ser espontáneos, para ser dirigidos de acuerdo con las normas y las acciones: “Querer mandar en los sentimientos trajo, y tenía que traer, secuelas inevitables: el autoengaño de creer que se tenía el sentimiento pre-escrito, que el sentimiento propio coincidía con el que venía descrito, cuando ese sentimiento producido artificialmente de ningún modo podía equipararse ni en intensidad ni en valor con un sentimiento verdadero.”⁹⁷ La positividad de la religión pretende dictaminar lo externo y lo interno, mediante una imposición ajena al individuo. La imposición, especialmente en la interioridad, produce una especie de consciencia desgarrada religiosa, entre lo que se siente en verdad y lo que debería sentirse. Entonces no se desprende la moralidad, sino la legalidad.

Ante la legalidad, es posible que los individuos quieran buscar una religión auténtica, entonces se producen los cismas y sectas, que a pesar de la buena intención inicial, inevitablemente en algún momento caerán a su vez en la positividad. Esto sucede cuando la intención moral, racional y de libertad inserta en la religión, quiere pasar de un individuo a una comunidad. La formación de las comunidades religiosas necesita de instituciones y normas; que aunque requieren de la libre voluntad para adherirse y permanecer en ellas también pueden cohesionar a los individuos. La razón podría evitar el fallo de la positividad de alguna manera. Si se reconoce la racionalidad inserta en la religión entonces las modificaciones de los cultos acartonados no derivarían en una nueva secta positiva, sino en el dinamismo de los cambios externos e internos, de las comunidades formadas por individuos. Las leyes no son únicamente objetivas (impuestas por una comunidad) sino que también son subjetivas. El sujeto hace la ley suya y la convierte en una norma de conducta que se lleva a cabo en el mundo real.

“El único móvil moral, el respeto por la ley ética, solo puede ser efectivo en el sujeto en el que impera esta ley, en cuyo interior brota ella misma. (...) Incluso se podría considerar como una característica de la religión positiva el que plantee la

⁹⁷ HEGEL, *La positividad de la religión cristiana* (1795- 1796), p. 224.

ley ética como algo dado.”⁹⁸ La ley moral no se obtiene como la transmisión de conocimiento regular, aunque los preceptos pueden transmitirse, estos deben ser interiorizados, cada quien se da su propia ley y crea un hábito con ella.

Por otro lado, como ya dijimos, Hegel distingue entre ética (*Sittlichkeit*) y moralidad (*Moralität*).⁹⁹ Para Hegel la moralidad no tiene un contenido objetivo porque la moralidad depende de la intencionalidad de cada sujeto. Por el contrario la ética requiere de la objetividad y la universalidad, por lo que su base no es el individuo sino la comunidad e instituciones. La finalidad de la racionalidad para la implantación de la substancia ética es que la ley moral no puede ser individual sino que se manifiesta en una comunidad. La moralidad es el estado previo de la eticidad, de la conciencia moral se pasa a un estado superior que es la conciencia ética. La conciencia moral deriva en un culto solitario dependiente de sí mismo, cuya base es la escrupulosidad de las buenas intenciones, mientras que por el contrario, la religiosidad aspira al culto comunitario, propio de la eticidad (*Sittlichkeit*).¹⁰⁰

La religión se compone de una parte objetiva (culto, tradición, imaginación, preceptos) y de una parte subjetiva (interioridad, libertad, moralidad, razón).¹⁰¹ Ambas partes, objetiva y subjetiva, son necesarias; esto implica que la religión tiene un contenido teórico y una manifestación práctica. Es necesario que la religión se preserve por la objetividad, la cual pasa por dos momentos: la imposición y la exterioridad. La imposición consiste en que el sujeto admita los dogmas y fundamente su fe a partir de hechos ajenos a su propia vivencia (por autoridad), mientras que la exterioridad se identifica con el culto que institucionaliza la

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 226 – 227.

⁹⁹ Cf. MAGEE, Glenn, *The Hegel Dictionary*, (India, Continuum International Publishing Group, 2010) e INWOOD, Michael, *A Hegel Dictionary*, (Inglaterra, Blackwell Publishers, 1993).

¹⁰⁰ “En la *Fenomenología del espíritu*, en que sobre este tema se puede consultar el capítulo entero acerca de la conciencia moral, especialmente en lo que respecta a su tránsito a una esfera superior, determinada allí de manera diferente, y considera en qué medida este orgullo absoluto no puede permanecer en un solitario culto divino de sí mismo, sino que debe constituir algo así como una comunidad, cuyo vínculo y sustancia es el aseguramiento mutuo de la escrupulosidad de la conciencia, de las buenas intenciones, el gozo por la pureza recíproca, y especialmente el delito por la magnificencia de este saberse y expresarse y de su cuidado y asistencia.” HEGEL, *Filosofía del derecho*, § 140.

¹⁰¹ Cf. GALLEGO, Santiago, “La positividad del Cristianismo en los *Escritos de juventud* de Hegel”, en *Teología y cultura*, Vol. 12, Año 7, (diciembre 2010), p. 69-77.

creencia, al seguir la moral por deber deja de ser algo virtuoso. Hegel define “por religión positiva se entiende una fe cuya práctica se da en la teoría –es decir, que lo que de suyo es subjetivo solo se da como algo objetivo-, una religión que plantea como principio de vida y de los actos representaciones de algo objetivo que nunca podrá hacerse subjetivo.”¹⁰² La religión positiva ignora la subjetividad y fundamenta en la teoría la ley, la intención y es por ello que se confunde el legalismo con la moralidad.

En el texto de 1800 *La positividad de la religión cristiana (Nuevo comienzo)* Hegel argumenta que en contraposición con la religión natural (de la razón y la moralidad) que hay solamente una, podemos encontrar varias religiones positivas. Sin embargo, “la religión tiene que ser positiva, pues de otro modo no la habría.”¹⁰³ En otras palabras, la positividad de la religión es un mal necesario, pues si los preceptos no se institucionalizaran la pura interioridad eliminaría la posibilidad de comunicar la religión, la formación de comunidades y la instauración del reino de la eticidad.

Lo que hace positiva una religión no es su doctrina, sino el modo autoritario con el que pretende legitimar su teoría; si la libertad es eliminada entonces es una práctica impuesta por la autoridad.¹⁰⁴ Hegel propone que la religión positiva es aquella que en principio es sobrenatural, compuesta por conceptos que trascienden la razón y que requiere tanto de sentimiento como de acciones que van más allá del hombre natural. Sin embargo, toda religión que en un inicio estaba compuesta por actos espontáneos debe hacerse positiva, lo que significa que debe generar instituciones, tradiciones y contener cierto rigorismo para preservarse. Se opone a la libertad del inicio y promueve el cumplimiento de algunos deberes puramente externos. Los deberes, que configuran el culto, son los ritos que convierten los hechos cotidianos en lo sagrado. En un primer momento lo positivo remite a las instituciones, las cuales en tanto promueven el dogma son necesarias para poder unificar la creencia y a la sociedad a partir de una misma moralidad;

¹⁰² HEGEL, *Esbozos y apuntes sobre religión positiva*, p. 291.

¹⁰³ HEGEL, “La positividad de la religión cristiana (Nuevo comienzo), en: en: *El joven Hegel*, (Madrid, Trad. José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 474.

¹⁰⁴ Cf. HEGEL, *La positividad de la religión cristiana (Nuevo comienzo)*, p. 476-480.

posteriormente lo positivo es lo que aleja al sujeto de la divinidad, ya que las leyes impuestas le son ajenas.¹⁰⁵

La positividad de una religión hace referencia a que los estatutos teóricos se lleven a la práctica mediante la obligación impuesta por la autoridad. De cierto modo la positividad sirve para unificar el culto y los preceptos, porque aunque la religión es individual, tampoco se trata de una religión en solitario. Por un lado la religión debe ser positiva para mantenerse, pero sus alcances negativos (el legalismo y el culto acartonado) deben pagarse, por lo que parecería que dentro de la religión está su propia corrupción: el mal necesario de la positividad.

1.3.- Eticidad e intersubjetividad

La religión es racional, no depende de interpretaciones y manifestaciones individuales; sino que la objetividad se legitima porque participa de la conformación de la substancia ética y vida comunitaria, fomentada por las relaciones intersubjetivas. El presente capítulo aborda el concepto de eticidad y se conforma de tres partes, dependientes de los momentos de la eticidad: la familia, la sociedad civil (estamentos) y el Estado. Para ello utilizaré los *Escritos de Jena*, la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho*.

La fenomenología es la ciencia de la experiencia de la consciencia,¹⁰⁶ la experiencia consta de los momentos por los que la consciencia deviene para *auto-conocerse* en el mundo, en la superación de los opuestos que se contienen a sí mismos y tras los que se oculta como motor la libertad. “La eticidad es el concepto de libertad devenido mundo existente y naturaleza de la autoconsciencia”.¹⁰⁷ La eticidad (*Sittlichkeit*) es la manifestación de la libertad (*Freiheit*) en el mundo y en las relaciones intersubjetivas. La libertad se manifiesta en un *ethos* concreto, con leyes

¹⁰⁵ Cf. GALLARDO, Ernesto, “El concepto de Dios en algunos textos del joven Hegel”, en *Política y cultura*, No. 39, (primavera 2013), p. 113- 143.

¹⁰⁶ Cf. HEGEL, PhG. p. 60.

¹⁰⁷ HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, (México, Traducción: Laura Mues, Universidad Autónoma de México, 1985), §142.

y costumbres (*Sitte*), que abarca al Espíritu y por lo tanto a la necesidad; que engloba al individuo y a la comunidad. La substancia ética es el espíritu de un pueblo (*Volksgeist*) expresado en la autoconsciencia: de la familia, la sociedad civil y el Estado.¹⁰⁸ La eticidad puede comprenderse como “forma de vida en común” porque abarca las tradiciones, costumbres y leyes que conforman la vida comunitaria de un pueblo. Siguiendo el parágrafo §303 de la *Filosofía del derecho*, un pueblo es el conjunto de individuos que comparten una misma vida civil y política; el Estado es una organización de miembros, una multitud orgánica y “los muchos, como individuos, lo que de buena fe se comprende como pueblo, es por cierto un conjunto, pero sólo como acumulación, como masa informe cuyo impulso y acción sería justamente por eso, sólo primaria, irracional salvaje y brutal.”¹⁰⁹

Sin embargo, no basta con la suma de los individuos que actúan irracionalmente para conformar un pueblo, sino que el conjunto de individuos que forman un pueblo debe seguir ciertas predisposiciones racionales (vida civil y política) establecidas por el Estado. “El pueblo como Estado es el Espíritu en su racionalidad sustancial y en su inmediata realidad, y constituye el poder absoluto en la tierra (...).”¹¹⁰

El concepto de eticidad tiene una primera formulación madura en la *Fenomenología del espíritu* en el momento de la religión del arte.¹¹¹ El pueblo griego se adhiere a las normas como propias y su bienestar es el bienestar del estado: “el pueblo ético vive en la unidad inmediata con su sustancia”.¹¹² Seguir las costumbres de un pueblo muestra por un lado la libertad y por otro la relación inmediata con la substancia.

“La perfección de la eticidad hasta llegar a la libre autoconsciencia y el destino del mundo ético es, por tanto, la individualidad que ha entrado en sí, la absoluta ligereza del espíritu ético que disuelve en sí todas las diferencias fijas de su subsistencia y las masas de su estructuración orgánica y ha llegado plenamente a la alegría ilimitada y al más libre goce de sí mismo”.¹¹³

¹⁰⁸ Cf. HEGEL, *Filosofía del derecho*, §144-§157.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, §303.

¹¹⁰ HEGEL, *Filosofía del derecho*, § 331.

¹¹¹ Cf. HEGEL, *PhG.* p. 422- 433.

¹¹² *Ibíd.*, p. 408.

¹¹³ *Ídem.*, p. 409.

La eticidad se conforma por individualidades, pero se experimenta en una comunidad, en la que necesariamente deviene la libertad al seguir las estructuras del espíritu del pueblo (*Volksgeist*). La finalidad de la eticidad consiste en la reconciliación de dos símbolos opuestos: el *ethos* y el individuo; la contraposición es el origen de la tragedia. Lo que se encuentra detrás de la idea ética es el conflicto, que puede resolverse en el Estado.¹¹⁴ No basta con la unidad del concepto de eticidad (comunidad e individuo) y la adhesión a las costumbres (*Sitte*) en el culto, por tratarse de una representación, que no es interiorizada y tampoco mueve a la acción.¹¹⁵

El culto¹¹⁶ no es una manifestación completa, dado que por un lado está la substancia individual de los pueblos y por el otro está el héroe, el cual si bien encarna al pueblo y relaciona a los hombres con los dioses, permanece dentro del rango de la individualidad. La comunidad permanece distante porque no se reconoce por completo en la acción. Por otro lado, el individuo no puede actuar en contra de la voluntad de la divinidad, dando como resultado que la libertad es subsumida por el destino y la necesidad. El destino del héroe consiste en seguir y encarnar dos leyes. La tragedia que surge de la oposición de los dos símbolos éticos tiene como efecto la escisión del mundo; en la representación de dos leyes éticas que se contraponen: la humana (Estado) y la familia (divina). Al negar una ley y afirmar la opuesta, la ley que es negada se manifiesta en el interior del individuo por medio de la culpa.

Un desarrollo posterior del concepto de eticidad se encuentra en la tercera parte de la *Filosofía del derecho*. La eticidad se conforma por tres momentos cuya base es la libertad: familia, sociedad civil y Estado. A continuación desarrollaré cada uno de los momentos utilizando como bibliografía principal la *Filosofía del derecho*.

¹¹⁴ Cf. HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, § 140. Cf. la nota al pie del mismo parágrafo (p. 159) sobre el conflicto entre el individuo y el mundo ético.

¹¹⁵ Cf. HEGEL, *PhG*. p. 415 – 417.

¹¹⁶ Comprendiendo culto como una mediación entre el hombre y lo sagrado. Asimismo la diferencia entre culto, rito y ritual radica en la generalidad o particularidad de la relación. El culto es la expresión pública de una creencia religiosa, mientras que el rito es una práctica particular del culto; y el ritual son los pasos específicos escritos para llevar a cabo el rito.

La familia es el espíritu ético inmediato, en el que aparece el sujeto como persona, que pertenece por medio del amor a una pequeña comunidad, realizada en tres aspectos: el matrimonio, el cuidado de la propiedad y la educación de los miembros de la familia.¹¹⁷ “La familia, como sustancialidad inmediata del Espíritu, tiene como su determinación la unidad afectiva, el amor: de suerte que su condición es tener la autoconciencia de la propia individualidad en esa unidad; como esencialidad que es en sí y para sí, por ser en ella, no es como persona para sí, sino miembro de ella”.¹¹⁸ En la familia el individuo se reconoce como persona, en tanto que pertenece a una primera comunidad. El matrimonio es el primer contrato que se establece entre las personas para formar la primera célula de la comunidad familiar. Asimismo, cada familia debe contar con un patrimonio, porque la familia en conjunto se presenta como persona jurídica ante el Estado y requiere de ciertas garantías para su supervivencia. De los integrantes de una familia se puede generar otra, por medio del matrimonio, pero también puede disolverse por la muerte de los integrantes o la separación de la propiedad. La familia es el primer paso de la eticidad y es la unidad de las individualidades en la manifestación de una sola persona jurídica. La familia es el momento de lo privado, a pesar de tratarse de una pequeña comunidad.

El segundo momento es el de la sociedad civil y que se representa con el individuo en tanto que ciudadano, los estamentos, la corporación y la competencia.¹¹⁹ En suma, la sociedad civil es el momento de la superación entre la necesidad y la libertad. La eticidad manifiesta en la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) es espiritual y universal porque se desprende del trabajo, no de la pertenencia, como ocurre con la familia. Tiene una raíz principalmente capitalista, relacionada directamente con el Estado.¹²⁰ La sociedad civil se compone de tres momentos: el sistema de necesidades, la administración de la justicia y la preservación de los intereses por medio de la policía y la corporación.

¹¹⁷ Cf. HEGEL, *Filosofía del derecho*, §158-§180.

¹¹⁸ *Ibíd.*, §158

¹¹⁹ Cf. *Ibíd.* §181- §256.

¹²⁰ Los problemas que derivan de una sociedad capitalista requieren de la administración del Estado; es por ello que la sociedad civil se supedita a la voluntad del Estado. Cf. NEOCLEOUS, Mark, “From Civil Society to the Social”, en *The British Journal of Sociology*, Vol. 47, No. 3, (Sept. 1995), p. 395-408.

El sistema de necesidades de los individuos se satisface por medio del trabajo y los estamentos, quienes por ese medio adquieren propiedades, las cuales son defendidas por la justicia y finalmente los intereses particulares y el bien común son salvaguardados por la policía y las corporaciones. El trabajo no solamente produce riqueza sino que determina los estamentos (*der Stände*) a los que pertenece cada individuo (industrial, comercial y universal que defiende los intereses generales de la sociedad). Los estamentos conforman el espíritu del pueblo y su participación dentro del gobierno depende de la figura jurídica de la sociedad civil. De las necesidades de la sociedad civil se desprenden diversos estamentos dependientes del trabajo.¹²¹

La diferencia de los estamentos depende de la satisfacción laboral de las necesidades: “la totalidad se acomoda como sistema particular de las necesidades, de sus medios y de su trabajo, de los modos y maneras de satisfacción y de cultura teórica y práctica; sistema en que los individuos participan como diferencia de los estamentos (*der Stände*)”.¹²² El estamento de cada individuo no será determinado por su nacimiento, sino por los méritos y la dignidad, por lo que en parte depende del reconocimiento, que a su vez produce relaciones intersubjetivas cuyo centro es el honor estamental.¹²³ El honor estamental consiste en determinarse a sí mismo por medio del trabajo, mantenerse dentro de ese estamento y que su representación sea reconocida en la sociedad. Por el contrario, el deshonor estamental provocaría aislamiento de la comunidad, ya que “se reconoce que el ciudadano pertenece a una totalidad, que es un componente de la sociedad en general y tiene un interés no egoísta en el fin de esa totalidad; así el miembro tiene su dignidad en el propio estamento”.¹²⁴ El reconocimiento como ciudadano, la participación en la sociedad y el estamento jurídico ante el Estado de un individuo depende del buen desempeño dentro de su estamento. Pertenecer a un Estado

¹²¹ En algunas ocasiones, con respecto a la sociedad civil y las divisiones del trabajo, Hegel utiliza la palabra *Klasse* en lugar de *Stände*, por lo que habla de clases sociales y no de estamentos. Esto ocurre, al considerar que el Estado es socio económico y en dado caso la sociedad estaría compuesta por clases de trabajadores. Cf. NEOCLEOUS, Mark, “From Civil Society to the Social”, en *The British Journal of Sociology*, Vol. 47, No. 3, (Sept. 1995), p. 395-408.

¹²² HEGEL, *Filosofía del derecho*, §201.

¹²³ Cf. *Ibíd.*, § 201 - § 207.

¹²⁴ *Ídem.*, § 253.

convierte a un individuo en persona, y a las comunidades que crean el espíritu del pueblo en una sociedad civil. El Estado es el contenido de la realidad.

Para Hegel el individuo tiene valor en tanto que pertenece a una comunidad. Asimismo cada estamento tiene un valor para el desarrollo del organismo estatal. Los individuos se subsumen en la totalidad y es de acuerdo a la totalidad del Estado que son protegidos. Los estamentos a su vez se relacionan con la libertad y el reconocimiento, y generan cierta jerarquía. “El reconocimiento y el derecho de lo que es necesario mediante la razón en la sociedad civil y en el Estado, está a la vez mediado por el albedrío, y es la determinación inmediata de lo que en la representación general se llama libertad (*Freiheit*)”.¹²⁵ Por lo que el reconocimiento de la propia representación se logra por medio del trabajo, que a su vez satisface las necesidades y genera estamentos.¹²⁶ La necesidad y libertad permiten el reconocimiento de un individuo que tiene valor en tanto que hombre que pertenece a una sociedad. En el parágrafo §209 de la *Filosofía del derecho* Hegel propone una división de la sociedad civil en estamentos que surgen de acuerdo al sistema de necesidades y el trabajo.

En una obra previa (del periodo de Jena) *Ensayo de las maneras científicas para tratar el derecho natural*, propone la división social en dos estamentos: los libres y los no libres.¹²⁷ De la lucha a muerte por el reconocimiento, surgen precisamente dos estamentos: el de los libres y el de los no libres.¹²⁸ Ambos son dependientes entre sí: el pueblo común o de los no libres (*das gemeine Volk*) es educado (pues carece de sabiduría y por lo tanto es incapaz de virtud y libertad) por la clase reflexiva y libre

¹²⁵ *Ídem.*, §206.

¹²⁶ Los estamentos tienen como base la desigualdad estructural del reconocimiento, es por ello que surgen a partir de que uno arriesga la vida en la lucha por la libertad.

¹²⁷ En la obra de Jena se puede encontrar un primer esbozo de la propuesta de la “lucha por el reconocimiento” en la *Fenomenología del espíritu*. Cf. VALENZA, Pierluigi, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*, (Roma, CEDAM, 1999), p. 301-397.

¹²⁸ So bilden nach der absoluten Nothwendigkeit des Sittlichen zwey Stände, wovon der eine als Stad der Freyen, das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind; und das von Seiten seiner Indifferenz betrachtet der absolute lebendige Geist, von Seiten seiner Objectivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Organe und Glieder ist; dessen formale oder negative Seite aber ebenso die absolute seyn muß, nemlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Bestimmtheiten geht, sondern auf den Tod, und deren Product ebenso nicht einzelnes sondern das Seyn und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation ist. GW 455, §197.

(*der höheren Stande*).¹²⁹ Los no libres tienen trabajos principalmente manuales, correspondientes con la figura del siervo, mientras que los libres pueden dedicarse al trabajo intelectual y político. A pesar de la división social, cada estamento es complementario para el otro, pues se trata de su opuesto, sin embargo el reconocimiento no es recíproco sino asimétrico, por las condiciones de desigualdad y diferencia. Sin embargo, los dos estamentos conforman el tejido social, a pesar de la jerarquía. Retomando la *Fenomenología del espíritu*, en el apartado de la obra de arte espiritual, Hegel propone la participación de los estamentos, específicamente en las decisiones gubernamentales. “El carácter ético del espíritu real de un pueblo descansa, de una parte, sobre la confianza inmediata de los singulares hacia la totalidad de su pueblo y, de otra parte, sobre la participación inmediata que todos, a pesar de la diferencia de estamentos, toman en los actos y decisiones del gobierno”.¹³⁰ El espíritu del pueblo (*Volksgeist*) se conforma por estamentos que cumplen con una función determinada expresada en las leyes y costumbres de un Estado.

El individuo pertenece a una familia (privado), pero también pertenece a una comunidad (público) por lo que la sociedad civil es el momento del culto comunitario, correspondiente a la religión popular y también el primer paso de la vida política. El ciudadano (*Bürger*) pertenece a una totalidad y su dignidad depende de su estamento (§253), por lo que la libertad individual consiste en adecuarse a la voluntad de la sociedad que es a la vez la voluntad del Estado. La concreción del Estado se manifiesta en sus leyes, las cuales son las costumbres y por lo tanto el espíritu de un pueblo; por lo que las leyes y el código penal son dependientes del momento histórico, de la autoridad y por lo tanto son relativas a la época y a una sociedad determinada, de ahí la necesidad de la policía y las corporaciones o instituciones para proteger las leyes.

Por último, el Estado es la realización de la idea ética, es orgánico por lo que deviene; el Espíritu manifiesta su voluntad en el Estado por medio de las

¹²⁹ Cf. GERARDI, Giovanni, “Il sistema dei ceti nei primi scritti Jenesi di Hegel”, en *Anali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, Vol. LXIV, enero- abril 2011, p. 221-230.

¹³⁰ HEGEL, *PhG*. p. 421

costumbres.¹³¹ Siguiendo la *Filosofía del derecho*, lo real es lo racional y lo racional es lo real, Hegel concluye que el Estado “es lo racional en sí y para sí, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la autoconsciencia particular elevada a su universalidad.”¹³² Si el Estado es lo racional entonces también es lo real; es el espíritu objetivo que da objetividad a los individuos en tanto que miembros de un Estado: “(...) el individuo mismo tiene verdad, objetividad y eticidad sólo como miembro del Estado, pues el Estado es el Espíritu objetivo”.¹³³

El Estado se conforma por tres momentos: la Constitución (se trata de la primera expresión de la realidad inmediata del Estado en tanto que organismo), el derecho político externo (la relación entre los Estados particulares) y la Historia universal (Idea universal, el Espíritu que deviene en la Historia). El individuo se supedita al Estado, “porque el sacrificio por la individualidad del Estado es la condición sustancial de todos y es, por lo tanto, un deber general, al mismo tiempo, en cuanto constituye el lado de la idealidad frente a la realidad de la existencia particular, deviene él también una relación particular a la que se consagra un estamento propio”.¹³⁴ Seguir las costumbres y leyes de un Estado conlleva la libertad individual. El sacrificio de la individualidad es a la vez la desaparición de lo más abstracto, mientras que subsumirse en la totalidad del Estado es la existencia concreta.

“El bienestar de un Estado tiene una justificación completamente distinta a la del bienestar del individuo, y que la sustancia ética, el Estado, tiene su existir, su derecho, directamente en una existencia no abstracta sino concreta y que sólo esta existencia concreta y no una de las muchas proposiciones generales sostenidas como preceptos morales, puede ser para él un principio de acción y de conducta”.¹³⁵

El Estado es orgánico, su devenir se manifiesta en los cambios de las costumbres y leyes que se visibilizan en la eticidad (necesidad y libertad).

¹³¹ Cf. HEGEL, *Filosofía del derecho*, §257 - §352.

¹³² *Ibíd.*, §258.

¹³³ *Ídem.*, §258.

¹³⁴ HEGEL, *Filosofía del derecho*, §325.

¹³⁵ *Ibíd.*, §337.

La eticidad se relaciona con el concepto de intersubjetividad, el cual tiene su origen en la lucha por el reconocimiento (*Anerkennung*) que se encuentra en el apartado de la Autoconsciencia en la *Fenomenología del espíritu*. En esencia se trata de una lucha por la libertad. No me propongo exponer la dialéctica del amo y el siervo, ni la gran variedad de interpretaciones que hay al respecto; me concentraré únicamente en la relación que hay entre la eticidad y la intersubjetividad con respecto de la religión.¹³⁶ Para ello utilizaré principalmente el concepto de intersubjetividad propuesto por Honneth a partir del reconocimiento.

La lucha por el reconocimiento es una lucha por la libertad que deviene en la formación de autoconsciencias, para ello es necesario que cada autoconsciencia considere a la otra como tal.¹³⁷ Cada autoconsciencia es singular y total, cuenta con una parte que es sujeto y otra que es objeto; cuando una autoconsciencia niega a la otra como tal, está negando la parte de sujeto y su totalidad, por lo que la mira como un objeto y niega su condición de totalidad.¹³⁸

En el ámbito de la moralidad, la autoconsciencia es reconocida en su condición de sujeto-objeto, mientras que el momento de la eticidad es el de las relaciones intersubjetivas. La intersubjetividad se refiere al reconocimiento simétrico de las relaciones sociales, las cuales siguiendo la línea de Honneth, únicamente serán simétricas en el terreno de la eticidad.¹³⁹ La individualidad se identifica con la

¹³⁶ A pesar de que la interpretación de la dialéctica del amo y el siervo de Kojève es de suma importancia, no lo utilizaré debido a que para Kojève la religión no puede formar autoconsciencias porque se trata de una forma de alienación (*Entfremdung*) y su lectura deriva en antropoteísmo, que es la consecuencia necesaria de suprimir a Dios y exaltar al hombre. Kojève interpreta que para alcanzar la libertad es preciso que el hombre afronte a la muerte y, consecuentemente, el ateísmo. Cf. KOJÈVE, Alexander, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, (Buenos Aires, Traducción, Juan José Sebreli, Leviatán, 2007); DUBOSE, Todd, "Lordship, Bondage, and the Formation of 'Homo Religiosus'", en: *Journal of Religion and Health*, Vol. 39, No. 3, (Fall 2000), p. 217-218; KOJÈVE, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, (U.S.A., Cornell University Press, Traducción: James Nichols, 1980). Y KOJÈVE, Alexandre, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, (Buenos Aires, Traducción: Juan José Sebreli, Editorial Leviatán, 2006).

¹³⁷ Cf. HOULGATE, Stephen, "Why does the Development of Self-consciousness in Hegel's Phenomenology makes Recognition necessary", en *Archivio di Filosofia*, Vol. LXXVII, 2009, p. 13- 20.

¹³⁸ El individuo es un sujeto-objeto; la lucha pretende la muerte del sujeto, no del objeto. El siervo pierde su condición de sujeto y es considerado como un objeto, mientras que es forzado a reconocer al amo como una autoconsciencia subjetual.

¹³⁹ Honneth propone que la dialéctica del reconocimiento "subyace en la relación ética entre los sujetos, consiste en un proceso de etapas de reconciliación y de conflictos, separados unos de otros." HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de*

colectividad, la vida de la comunidad es compatible con el individuo. La autonomía es respetada en las relaciones intersubjetivas que son el producto de las tres figuras de la eticidad: la familia, la sociedad civil y el Estado.

La consciencia de finitud, que en un inicio se encuentra en ambos sujetos, los muestra en su vulnerabilidad. Honneth señala que en el momento de la vulnerabilidad, los sujetos reconocen sus derechos fundamentales “y con ello han creado implícitamente el cimiento social de una relación de derecho intersubjetivamente vinculante.”¹⁴⁰ Mediante el contrato y el trabajo se institucionaliza el reconocimiento.

La relación de la eticidad e intersubjetividad con la religión es que la religión funge como un objeto unificador de la sociedad.¹⁴¹ La familia, la sociedad civil (estamentos) y el Estado pueden desarrollar relaciones simétricas al ser mediadas por los preceptos religiosos que sean adecuados al Estado.¹⁴²

La relación del reconocimiento con la religión es la muerte. En el reconocimiento, la parte del sujeto debe ser sacrificada para ser asimilado en tanto que objeto; un movimiento semejante ocurre en la religión: el particular muere, pero el universal permanece: “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. (...) en su ser allí la naturaleza del espíritu, se traspone, por tanto, aquí la autoconsciencia misma, al saber que se conserva en su *ser otro*; por tanto, esto no *muere* realmente, sino que su particularidad muere en su universalidad, es decir, en su *saber* que es la esencia que se reconcilia consigo misma”.¹⁴³ Sin la muerte de la particularidad no se puede producir la reconciliación de la comunidad por medio del universal. La lucha por el reconocimiento plantea una muerte específica: la del objeto o la de la

los conflictos sociales, (Barcelona, Traducción: Manuel Ballester, Grijalbo Mondadori, 1997), p. 28.

¹⁴⁰ HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, (Barcelona, Traducción: Manuel Ballester, Grijalbo Mondadori, 1997), p. 28.

¹⁴¹ Cf. VALENZA, Pierluigi, “Mediazione religiosa e riconoscimento nella Fenomenologia dello spirito: la reciprocità del servire”, en *Archivio di Filosofia*, Vol. LXXVII, 2009, p. 59-74; y VALENZA, Pierluigi, “Il problema della comunità: da Hegel a Kant”, en *Archivio di Filosofia*, Vol. LXXV, 2007, p. 79-95.

¹⁴² HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, (Barcelona, Traducción: Manuel Ballester, Grijalbo Mondadori, 1997), p. 65.

¹⁴³ HEGEL, PhG. p. 454.

particularidad, pero la parte que permanece: el sujeto y la universalidad, es lo que puede dar pie al reconocimiento intersubjetivo de la comunidad, incluyendo el ámbito de la religiosidad.

Para Honneth el reconocimiento simétrico y las relaciones intersubjetivas son posibles solamente en una comunidad que tenga una forma de vida en común (eticidad). “Hegel en aquel momento tenía la convicción de que la lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de instituciones que garantizaran la libertad. La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social, y de este modo, por el camino negativo de un conflicto repetido en escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente.”¹⁴⁴ La comunidad, se entenderá como la unidad de muchos, por lo que no elimina la singularidad, sino que ésta se manifestará en las costumbres (*Sitte*) practicadas, por lo que su adhesión es la realización de la libertad. Los individuos se reconocen recíprocamente como personas en la interacción, es por ello que la identidad del sujeto se alcanza únicamente dentro de la intersubjetividad, ya que el ser humano es un ser que reconoce y es reconocido; específicamente concebido como personas de derecho avaladas por un contrato social.¹⁴⁵

El reconocimiento de la esfera religiosa que a su vez conforma la cultura y el Estado, se lleva a cabo en cualquier población, pues todo ser humano desea ser reconocido y transformar su entorno por medio del trabajo. El reconocimiento al igual que la religiosidad tienen la capacidad de formar la autoconsciencia. El Absoluto no es una entidad alejada en el tiempo y espacio, un ídolo muerto que

¹⁴⁴ HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, (Barcelona, Traducción: Manuel Ballester, Grijalbo Mondadori, 1997), p. 10.

¹⁴⁵ Cf. HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, (Barcelona, Traducción: Manuel Ballester, Grijalbo Mondadori, 1997), p. 50-60. Sin embargo para Hegel el individuo es parte de la sociedad civil y el Estado, libremente se adhiere a él, pero tampoco tiene otra opción. El contrato no es como el contrato social de Rousseau sino que es un contrato que protege la propiedad. Cf. MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución*, (España, Traducción: Julieta Fombona de Sucre, Alianza Editorial, 2010), p. 170-222

aliena al hombre, sino que es considerado como una experiencia, que al no ser fija, elimina la condición de dominio.

La intersubjetividad puede formar la relación entre el sujeto y la comunidad, pero también dentro del marco de la religión puede fomentar el reconocimiento de los sujetos y el Absoluto. El problema en Hegel no radica en que Dios se conozca conceptualmente, sino que un dios conceptual que elimina la posibilidad de un dios personal, lo que implica que no se trataría de una autoconsciencia subjetual, sino que se consideraría únicamente la parte objetual.¹⁴⁶

La eticidad es la manifestación de la libertad en el mundo y en las relaciones intersubjetivas. A la vez, la libertad se manifiesta en un *ethos* concreto, con leyes y costumbres, que abarca al Espíritu y por lo tanto a las necesidades, que incluyen al individuo y a la comunidad. Los tres momentos de la eticidad tienen una manifestación privada y pública, que se corresponde con momentos representativos de la religiosidad, la cual consiste en una experiencia y una exterioridad. La familia como el primer momento está unida por el amor. En la sociedad civil no hay amor sino competencia, por lo que se trata del máximo momento de la individualidad. Finalmente el Estado trasciende la individualidad, dado que la ciudadanía exige un compromiso con el todo por medio del espíritu de la nación (tradiciones y costumbres), es por ello que los individuos solamente desarrollan un sentido ético dentro de la sociedad por medio de las relaciones intersubjetivas. En otras palabras, los individuos forman comunidades que a su vez generan los estamentos de la sociedad civil; para el correcto funcionamiento del Estado (que es un organismo) se requiere del reconocimiento de la jerarquía de los estamentos.

La relación entre la intersubjetividad y la eticidad con respecto a la religión tiene dos vertientes: la primera es que las relaciones intersubjetivas conforman una eticidad adecuada para la conformación de la autoconsciencia religiosa; la segunda es la apuesta por la intersubjetividad que permitiría una relación personal (y

¹⁴⁶ "Hegel insists, in light of this, that God as Spirit must be revelatory because *we*, essentially, experience the other –any other– as a revelation. (...) The strong emphasis Hegel places on immanence, understood theologically, highlights two things: that God achieves self-recognition through the self-giving of himself to otherness and, secondly, that the precognitive image of divinity is grounded on the way we become free and rational agents in the social sphere". BUTERIN, Damion, "Hegel, Recognition, and Religion", en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 64, No. 4, (June 2011), p. 813–815.

comunitaria) con lo sagrado, en el caso de reconocer a Dios en tanto que autoconsciencia.

Capítulo II

La razón: el camino a la autoconsciencia

Hay dos conceptos que son el fundamento de la propuesta hegeliana: la libertad y la razón. En el capítulo anterior analizamos la paradoja de la libertad: se es plenamente libre cuando la voluntad individual se identifica con la voluntad del Estado y por ende del espíritu. El objetivo principal de la tesis es mostrar que la religión tiene una carga racional (teoría) y una expresión comunitaria (práctica). Es justamente por la libertad y la razón insertas en la religión que se puede identificar una religión como adecuada o inadecuada ante el Estado.

Aquí analizaremos la cuestión de la razón inserta en la religión. El capítulo consta de dos apartados: (I) *Los momentos de la religión en la Fenomenología del espíritu*, que consiste en la exposición sobre la religión en dicha obra. Este apartado tiene como objetivo conocer la micro-dialéctica (natural, artística y revelada) inserta en la figura de la religión. Asimismo observaremos que las descripciones y valoraciones de Hegel siguen un proceso racional. (II) El segundo apartado, *La paradoja del símbolo*, propone que el lenguaje religioso aunque tenga como base la representación (*Vorstellung*) no carece de racionalidad, sino que por el contrario el lenguaje simbólico se compone de pautas racionales. Asimismo la apuesta por el símbolo y la representación es lo que evitaría el riesgo de una razón instrumental totalizante.

La elección de la *Fenomenología* como bibliografía principal es porque trata el desarrollo de la conciencia en el despliegue del espíritu; y por ende la conformación de la autoconsciencia. Utilizaré *Los escritos de juventud*, algunos escritos del periodo de Jena, *Las lecciones sobre estética* y las *Lecciones de la historia universal* como bibliografía de apoyo.

Hegel estudia el hecho religioso desde una perspectiva histórica y evolutiva. Valora cada hecho religioso: el sustrato de la religión es la racionalidad. Hegel elabora una descripción de las religiones y las interpreta de acuerdo a su esquema de totalidad. En cada hecho religioso que acontece en el mundo se entrevé la racionalidad del despliegue; porque cada momento es una manifestación de la

autoconciencia espiritual. Hegel elabora una tipología de la religión y describe el hecho religioso. Propone una evolución y valoración de la conciencia religiosa. Para Hegel el acontecer del mundo es la espiritualización de la realidad que muestra su racionalidad.

“El espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu o el espíritu en la religión son lo mismo, la plenitud de la religión consiste en que ambos se igualen recíprocamente, no sólo en que su realidad sea abarcada por la religión, sino, a la inversa, en que él, como espíritu consciente de sí mismo, devenga real y *objeto de su conciencia*”.¹⁴⁷

La religión participa de la misma realidad racional y espiritual. El carácter racional de la religión es la condición de posibilidad de que Dios pueda ser pensado, comprendido y conceptualizado. Por otro lado, siguiendo a Solomon, el concepto de espíritu (*Geist*) hace referencia a una conciencia (compuesta por una parte subjetual y otra objetual) externalizada en la Historia, y es fundamentalmente un concepto religioso que también implica el reconocimiento.¹⁴⁸ El espíritu se identifica como un organismo autoconsciente, que al devenir y evolucionar como una autoconciencia que es *en sí y para sí*, no es únicamente para sí misma sino para otra autoconciencia: “el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*”¹⁴⁹, que solamente serán si son reconocidos en las relaciones simétricas. En ese sentido puede comprenderse el devenir del espíritu desde la etimología de la religión, *religare*: ligar nuevamente, reconciliar una autoconciencia con otra.¹⁵⁰

¹⁴⁷ HEGEL, *PhG*. p. 397.

¹⁴⁸ Cf. Sobre el concepto de Espíritu y la diferencia entre el Yo trascendental y *Geist*. SOLOMON, R. C., “Hegel’s Concept of “Geist””, en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 23, No. 4, (Jun. 1970), p. 642-661.

¹⁴⁹ HEGEL, *PhG*. p. 113.

¹⁵⁰ La etimología de “religión” es también un tema controvertido. Ya que puede provenir de dos verbos diferentes. Cicerón propone que tiene como origen el verbo *relegere* y el sustantivo correspondería a *religio* que se identifica con una lectura atenta, tratar con diligencia y la escrupulosidad. Mientras, Lactancio propone el verbo *religare* que significa atar fuertemente o vincular, cuyo sustantivo es *religatio*. La primera etimología *religio -onis* comprendido, como escrupulo o delicadeza, da pie al concepto de sentimiento religioso. Sin embargo otros autores medievales y Agustín de Hipona retoman la etimología *religatio* y con ello el concepto de vinculación del hombre con Dios. Cf. COROMINAS J., *Breve diccionario etimológico*, (Madrid, Gredos, 1967), p. 501. Y Cf. FORCELLINI, Egidio, *Lexicon totius latinitatis*, (Prati, Ed. 4, 1858), p. 75.

Sin embargo, la racionalidad de la religión no se expresa conceptualmente sino que es representativa. Para Hegel, la religión no es el culmen del despliegue porque no es un saber conceptual. El culmen del despliegue es el saber absoluto, que engloba a la autoconsciencia, el entendimiento, la razón y la religión. El conocimiento del Espíritu Absoluto es ya un saber absoluto, que es únicamente mediado por el espíritu. El espíritu se representa en la religión progresivamente. Si bien tiene una carga racional, la representación es principalmente simbólica, no acota significados y no accede al concepto. Si bien la representación (*Vorstellung*) depende de figuras simbólicas, estéticas y literarias, no se trata únicamente de realidades de la percepción sensible, por el contrario, de la inmediatez devienen en lo mediato y por la reflexión participan del entendimiento y la razón. La representación y el simbolismo son las mediaciones que la razón utiliza para mostrar el misterio. A pesar de que la religión no alcanza la plena racionalidad del concepto filosófico, esto no implica que carezca de racionalidad.

La mutabilidad y apertura del símbolo muestra la diversidad del devenir espiritual. La religión pretende alcanzar la reconciliación de la autoconsciencia y el mundo: sin embargo, ésta sólo se alcanza en el saber absoluto o la filosofía. La filosofía podría tener una limitante para reconciliar el Espíritu y el mundo: la carga racional de la filosofía se expresa conceptualmente y aunque es lo verdaderamente universal, tal parece que el acceso se limita a aquel que haya recorrido la totalidad de las figuras del devenir. La meta es el saber absoluto “que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente”.¹⁵¹ Es lo inmutable del concepto y lo contingente de la historia lo que, como contrarios complementarios, conforman el saber absoluto. La reconciliación solamente sería posible para los que han recorrido y alcanzado el saber absoluto. Considero de importancia retomar la figura de la religión, por tratarse de un momento previo al saber absoluto, que posee el contenido completo,

¹⁵¹ PhG. p. 473.

aunque no la forma universal y absoluta de expresarlo. Es por ello que considero que es indispensable enfatizar la racionalidad del contenido y lenguaje religioso.

2.1.- Los momentos de la religión en la *Fenomenología del espíritu*

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel expone el devenir del espíritu, el cual tiene que pasar por diversos momentos para alcanzar la autoconciencia, uno de ellos es la religión. La figura de la religión ya contiene los momentos anteriores (conciencia, autoconciencia, razón y espíritu); sin embargo, no es el culmen del despliegue, porque el contenido no ha superado la manifestación de la representación al concepto.¹⁵² La figura del Espíritu, culmina con la pugna entre el saber (*Wissen*) y la fe (*Glauben*). La razón puede demostrar sus proposiciones, mientras que la fe tiene el contenido.¹⁵³ El siguiente momento es la religión; la cual reconcilia la razón y la fe, por lo que se trata de un contenido que, a su vez, tiene una carga racional, que puede justificar la creencia. Si la fe permanece dentro del rango del sentimentalismo, buscando su justificación en las intuiciones, sin acercarse al entendimiento y por lo tanto a la razón, no solamente jamás saldrá del rango de la representación, sino que incluso podría caer en el fundamentalismo, que es una creencia sin justificación racional, pero que mueve a la acción. Por el contrario –como ya decía Hegel desde sus escritos juveniles–, la fe y el saber no se contraponen, sino que pueden alcanzar la unidad a partir del yo.¹⁵⁴

La religión aspira a mostrar el espíritu, pero no lo alcanza. Se puede comprender la religión como la “conciencia de la *esencia absoluta*”¹⁵⁵, pero por tratarse de una representación no pasa de la conciencia a la autoconciencia. Aún no se ha convertido en la conciencia de la esencia absoluta para la autoconciencia espiritual,

¹⁵² Se trata de momentos del devenir y no de partes. Cf. *PhG.* p. 399.

¹⁵³ Cf. *PhG.* p. 334-343.

¹⁵⁴ Cf. HEGEL, *Fe y saber*, (España, Traducción: Vicente Serrano, Editorial: Colofón, Biblioteca Nueva, 2001), p. 53–63.

¹⁵⁵ *PhG.*, p. 395.

la cual se alcanza en la figura del saber absoluto conceptualmente. A pesar de ello, la religión aspira a ser autoconsciencia: “el espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de un modo inmediato, su propia *autoconsciencia* pura.”¹⁵⁶ Esto ocurre en la inmediatez, aunque la característica principal de la religión es la mediación. Una vez contextualizado el antecedente de la figura de la religión (el espíritu) expondré los momentos por los que deviene.

El objetivo del presente apartado es analizar la micro-dialéctica inserta en la figura de la religión. Específicamente en la *Fenomenología del espíritu* para comprender lo que Hegel propone como una religión adecuada.

Hegel propone que la religión en su despliegue pasa por tres momentos: natural, artística y revelada, que conforman la macro-dialéctica, pero también cada momento tiene a su vez una micro-dialéctica inserta. La *natural* es el saber del objeto (la figura natural) de manera inmediata y es un momento de la conciencia; la *artística* es la identificación del sujeto que produce una obra de arte con dicho objeto, es el momento de la autoconsciencia y la eticidad; y la *revelada* es la representación del ser que es *en sí y para sí* en la comunidad.



Cabe resaltar que cada pueblo tiene su propio imaginario religioso y cuenta con diferentes modos de representación. Cada representación depende del momento de desarrollo. Hegel identifica cada religión (y las dialécticas insertas) con un pueblo; que muestra el progreso cultural y religioso. El recorrido es lógico, no cronológico, a pesar del carácter histórico.¹⁵⁷ Hegel propone que las determinaciones religiosas singulares no agotan la totalidad, sino que es una sola

¹⁵⁶ *PhG.* p. 396.

¹⁵⁷ *Cf. PhG.* p. 395-457.

religión real con diversas representaciones manifiestas, según el desdoblamiento del espíritu. De tal manera que una manifestación religiosa se diferencia de otra por lo que el espíritu sabe sobre sí mismo.

La dialéctica inserta en la religión natural (*Natürliche Religion*)¹⁵⁸ pasa por las figuras de la religión de la luz identificada con Babilonia (Zoroastro), la de plantas y animales que se manifiesta en la India y por último, la del artesano, en la cual se mezcla la figura humana con la del animal y remite a Egipto. La esencia luminosa es la configuración más simple: aparece la forma del señor, pero como certeza sensible. Sus atributos se manifiestan y conocen a partir de la contraposición entre la luz y las tinieblas. Sin embargo, la esencia no se convierte en sujeto, por lo que es percibida únicamente como fuerzas sin voluntad que tienden a la desaparición. “Este *ser* pleno del concepto del espíritu es, por tanto, la *figura* de la relación *simple* del espíritu consigo mismo o la figura de la esencia de la figura. Es, gracias a esta determinación, la pura *esencia luminosa* de la aurora, que todo lo contiene y lo llena y que se mantiene en su sustancialidad carente de forma”¹⁵⁹. Posteriormente, en la figura de la planta y animal, el espíritu se despliega en una multiplicidad de espíritus. Anteriormente el principio era uno. Ahora es múltiple. Su singularidad no permite la consciencia de lo universal, de tal manera que la autoconciencia sin figura se manifiesta por un lado con el panteísmo¹⁶⁰ y por otro con la culpa generada por la negatividad que no alcanza una figura propia y estable. El tercer momento da pie a la religión del arte. El artesano se identifica con su actuar y con

¹⁵⁸ Cf. *PhG.* p. 401-407.

¹⁵⁹ *PhG.* p. 403.

¹⁶⁰ Siguiendo la postura de Whittemore, Hegel no es propiamente panteísta, ya que propone la inmanencia y trascendencia del Absoluto en el mundo (en contraposición con el deísmo en que Dios es un ser ajeno al mundo), por el contrario Hegel es panenteísta, considerando la inmanencia y trascendencia del Absoluto en el mundo y que estos no son transmutables entre sí. Asimismo el Absoluto, a diferencia de la Substancia de Spinoza, es persona, pero también es sociedad en tanto que es la totalidad unitaria de las partes (Trinidad) que permite su trascendencia interna. De tal manera que el Absoluto da subsistencia al mundo, en un proceso triádico-dialéctico. Su inmanencia y trascendencia permite también hacer compatible la figura del Absoluto como persona y comunidad. Asimismo el término *pan*, para Hegel, no hace referencia a la totalidad (*Allheit*) sino a la universalidad (*Allgemeinheit*). Ésta es una distinción importante, para evitar el riesgo de la totalidad. Cf. WHITTEMORE, Robert C., “Hegel as Panentheist” in *Tulane Studies in Philosophy*, Vol. IX (1960), p. 134-164; y Cf. HODGSON, Peter, “Logic, History, and Alternative Paradigms in Hegel’s Interpretation of the Religions”, en: *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 1 (Jan. 1988), p. 16-17.

la obra, pero no como sujeto, sino en tanto que objeto. El artesano no se identifica con la obra sino con la actividad creadora y es por ello que no es plenamente autoconsciente de su obrar: “(...) sólo constituye el lado abstracto de la *actividad* del espíritu, que no sabe todavía su contenido en sí mismo, sino en su obra, que es una cosa”. Los obeliscos y las esculturas en las que inserta la figura humana son externas y no expresan el interior del espíritu; para ello se requiere del lenguaje, ya que en este primer momento el obrar es inconsciente y casi instintivo.

Con la religión del arte (*Kunstreligion*)¹⁶¹ surge el lenguaje. Está dividida en abstracta, viviente y espiritual. Son tres momentos del desarrollo relacionados con el pueblo griego cuya característica principal es la veneración por la humanidad idealizada. Sus representaciones cambian las figuras de animales por la figura humana. La religión del arte se relaciona con el espíritu ético y por ende con el estado de derecho. Se subdivide en abstracta (himnos), viviente (el atleta es una especie de semidios) y espiritual (tragedia y comedia). Es justo en el momento de la religión del arte que el artesano se convierte en un trabajador del espíritu. Mediante su trabajo se constituye la costumbre de un pueblo y por ende su espíritu ético. “Si nos preguntamos cuál es el espíritu *real* que tiene en la religión del arte la conciencia de su esencia absoluta, llegamos al resultado de que es el espíritu *ético* o el espíritu *verdadero*”¹⁶². La substancia ética de un pueblo intenta manifestarse, pero permanece dentro del rango de la representación. El artesano unifica lo universal con el particular a través de la obra de arte; sin embargo, aunque sea un trabajo espiritual no alcanza la manifestación conceptual sino que requiere de imágenes.

La obra de arte abstracta muestra la lejanía de los dioses que a su vez pretenden configurar la moral del pueblo: el artista sabe que hay una distancia entre los hombres y los dioses, la esencia de la divinidad es diferente de la esencia del artista. La expresión será el lenguaje, específicamente los himnos, conformados por la singularidad que se torna universal en el momento en que es expresada.

Los himnos y oráculos son parte de un culto cuya función es purificar y elevar al hombre hacia un elemento divino. Sin embargo, el signo no permite una plena identificación entre el sujeto y el objeto. La obra de arte abstracta ya no es una imitación de la naturaleza, sino que incluye una racionalidad en la que la figura

¹⁶¹ Cf. *PhG*. p. 408–433.

¹⁶² *PhG*. p. 408.

humana sustituye la materialidad. Las estatuas representan al pueblo. El artista reproduce la realidad a la que pertenece, pero para ello debe sacrificar su singularidad. La problemática de la obra de arte es que es estática mientras que el pueblo está en constante devenir. La representación de la divinidad es objetivada y necesita del sujeto. Sin embargo, el sujeto, la divinidad y la obra de arte están separados por la materialidad. De ahí que sea necesario un estamento superior: el lenguaje, que aparecerá hasta la obra de arte espiritual.

En la obra de arte viviente se considera al atleta un semidios. La autoconciencia alcanza una mayor identificación con la divinidad porque la reconciliación del sujeto y objeto se produce en un ser que es *en sí*. No se rinde culto a una estatua inmóvil, sino a la personalidad. De tal modo que un dios vive en la comunidad. Los griegos veneran una humanidad idealizada y es por ello que la representación incluye la figura humana. El atleta es singular, pero representa a una comunidad. A su vez, la substancia ética se relaciona con el Estado por lo que al cumplir con la moral dictaminada también se cumple con la voluntad divina. El pueblo es la posesión de un dios particular. La relación de los individuos que en su particularidad (moral) y colectividad (ética) tienen una relación con Dios da pie a la idea de nación. Los integrantes de una comunidad se identifican con un individuo cuasi divino que en su singularidad les muestra la universalidad de la existencia humana.

La obra de arte espiritual se conforma por tres momentos: la epopeya, la tragedia y la comedia. Tiene como centro el lenguaje que concretiza la interioridad al mismo tiempo que se externaliza y manifiesta una existencia concreta sin perder su cualidad espiritual. El héroe de la epopeya o el himno es la continuación del atleta, pero ya no se rinde culto a la persona sino a la acción.¹⁶³ La singularidad moral no alcanza a convertirse en ética universal. Se rinde culto a los héroes nacionales representados con características divinas; a la vez que los dioses se muestran con características demasiado humanas. La mezcla elimina la necesidad. La eticidad que sigue el hombre griego consiste en la consciencia de libertad bajo una

¹⁶³ En la *Filosofía del derecho*, Hegel plantea el camino de la moralidad a la eticidad. El hecho de que no se rinda culto a la persona sino a la acción, radica en la voluntad, la cual no puede depender de la intención y de lo que la intencionalidad afirme que es el bien, sino de la voluntad que se exterioriza y se coteja con la otredad ya que “solamente la exteriorización de la voluntad moral es acción”. (§ 113)

costumbre y ley. “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 el cumplimiento de sí mismo”¹⁶⁴. De tal manera que los hombres no se dan su propia ley sino que seguir la ley de la comunidad es la libertad fáctica. El griego está unido inmediatamente con su contexto cultural y político externalizado en un culto comunitario; una acción que va más allá de la representación, que pasa del acto particular al universal y produce la identificación del individuo con una comunidad.

El culto consiste en el canto de los himnos que purifican el alma para alcanzar la unidad con la esencia y que a su vez produce una cultura.¹⁶⁵ La causa de que este culto sea insuficiente es que consiste en una representación que carece de acción real. Considerando que la acción es movimiento espiritual, la esencia ya no será abstracta sino que se concretizará en un objeto que aunque es determinado incluirá la universalidad y la entrega de una posesión: el sacrificio. El sacrificio en un principio será el “*signo* de un dios”¹⁶⁶, pero será inútil por tratarse del sacrificio de un objeto o animal. Se requiere del sacrificio de la sustancia divina y posteriormente de la devoción y el trabajo. El lenguaje es claro y universal.

La siguiente figura (la tragedia) introduce la universalidad mediante el coro que interviene a modo de conciencia del héroe trágico. La individualidad reconoce una ley, ya sea divina o humana, que el espectador de la tragedia observa separadas aunque están unificadas en la sustancia ética. En la tragedia están presentes el héroe y el coro. La voluntad del pueblo se expresa en la voz del coro que, sin embargo, es impotente y pasivo. Los espectadores encuentran su propia representación en el coral, pero a pesar de la identificación ésta no los mueve a la acción porque observa dos potencias escindidas y contrapuestas, aunque se trata de una misma eticidad:

“si la sustancia ética, mediante su concepto y según su *contenido*, se escindiese de las dos potencias que han sido determinadas como derecho *divino* y derecho *humano*, derecho del mundo subterráneo y del mundo de lo alto –aquél la *familia*, éste el *poder*

¹⁶⁴ *PhG.* p. 418.

¹⁶⁵ *Cf. PhG.* p. 415.

¹⁶⁶ *Cf. PhG.* p. 416.

del Estado--, de los cuales el primero era el *carácter femenino* y el segundo el *masculino*, el círculo de los dioses, primeramente multiforme y flotante en sus determinaciones, queda restringido a estas potencias, que, gracias a esta determinación, se acercan a la individualidad propiamente dicha¹⁶⁷.

De la escisión de las leyes surge la conciencia desgarrada que intenta unificarse en la eticidad. Cuando el héroe deja la máscara para identificarse con el coro se produce la conciencia universal y tal parece que la escisión de las dos potencias se supera, las potencias se reconcilian. Finalmente, la comedia unifica en la conciencia del pueblo la universalidad de la ley del Estado (humana) con la singularidad de la ley familiar (divina). El espectador se identifica a sí mismo en la comedia porque muestra hombres reales con atributos divinos de carácter universal. La esencialidad ética muestra sus dos potencias: el Estado que es lo universal y la familia que es lo singular.¹⁶⁸ La fuerza del momento artístico radica en la actividad. Por medio de dicha actividad el sujeto cobra conciencia de la individualidad que participa de la universalidad y que da pie al siguiente momento religioso.

La religión revelada (*Offenbare Religion*)¹⁶⁹ está compuesta por la encarnación, la muerte de Dios y el Espíritu en la comunidad. Se identifica con el cristianismo y su culmen es, según Hegel, el protestantismo del mundo germánico.

La encarnación es la capacidad de lo Absoluto de determinarse en la realidad y ser en ella lo otro. El ser que es *en sí* y *para sí* se introduce en el mundo. La figura de Cristo, que es singular y universal, muestra al hombre que participa de la esencia divina. "El hombre divino o el dios humano es *en sí* la autoconsciencia universal; tiene que devenir esto *para esta autoconsciencia*".¹⁷⁰ No se trata de un movimiento en el que Dios se abaja para alcanzar al hombre, sino por el contrario, Dios eleva al hombre para que participe de su esencia y para ello debe morir. El despliegue muestra al hombre su participación de la divinidad.¹⁷¹ La fe requiere del universal

¹⁶⁷ *PhG*, p. 427.

¹⁶⁸ *Cf. PhG*, p. 431-432.

¹⁶⁹ *Cf. PhG*, p. 433-457.

¹⁷⁰ *PhG*, p. 452.

¹⁷¹ Cristo, como mediador entre Dios y los hombres, se muestra a sí mismo como el término medio que expresa la universalización de la autoconsciencia por medio del lenguaje y de su muerte física. Dios muere corporal y especulativamente. La representación implica la negatividad absoluta: la muerte del universal concreto. Muere el particular para dar paso

concreto que la divinidad-humana se *encarne* y posteriormente sea sacrificada para formar su propia imagen y creencia.

“La fe del mundo es que el espíritu sea allí como una autoconciencia, es decir, como un hombre real, que sea para la certeza inmediata, que la conciencia creyente vea y sienta y oiga esta divinidad”¹⁷².

No basta con la encarnación de la substancia divina en el mundo para la identificación de la autoconciencia con la divinidad, sino que ésta tiene que morir. La importancia de la muerte es patente en el momento del reconocimiento, pero también es fundamental para comprender la religión revelada, ya que la muerte del Mediador también funge como preparación para la propia muerte.¹⁷³

“Él es el Dios *inmediatamente* presente, con ello, su *ser* se torna en el *haber sido*. La conciencia para la que tiene este presente sensible deja de verlo, de oírlo, lo *ha* visto y oído; y solamente así, por *haberlo* visto y oído, deviene él mismo conciencia espiritual; como antes nacía para ella como *ser allí sensible*, nace ahora *en el espíritu*”¹⁷⁴.

La mediación no solamente es con respecto a la muerte también implica la reconciliación en la vida espiritual.¹⁷⁵ De tal manera que aunque el Mediador (en tanto que particular) ha muerto en un momento histórico determinado, los rasgos universales permiten la identificación y vida espiritual en cualquier tiempo. Por otro lado, en algún sentido, la muerte de Dios se ha comprendido como el fin del arte y de la historia porque se trata de la representación de la muerte de la substancia divina en un tiempo determinado. Sin embargo podemos observar que

al universal: “No *muere* realmente, como se *representa* que el *particular* ha muerto *realmente*, sino que su particularidad muere en su universalidad, es decir, en su *saber*, que es la esencia que se reconcilia consigo misma.” *PhG.*, p. 454.

¹⁷² *PhG.*, p. 438.

¹⁷³ Kojève señala que la finitud y por lo tanto la muerte del hombre implica la trascendencia porque es la muestra de la autonomía y la libertad de cada individuo. Al afrontar la muerte también afrontamos la libertad absoluta que libera al hombre de la naturaleza y permite el devenir histórico. KOJÈVE, Alexander, *La idea de la muerte en Hegel*, (Buenos Aires, Traducción: Juan José Sebrelli, Editorial Leviatán, 2002), p. 70-82.

¹⁷⁴ *PhG.*, p. 442.

¹⁷⁵ Cf. ANDERSON, Deland S., *Hegel's Speculative Good Friday: The Death of God in Philosophical Perspective*, (U. S. A., The American Academy of Religion, 1996), p. 191.

a pesar del sacrificio, el culto sigue siendo representativo. El lenguaje religioso y sus instituciones siguen siendo el modo de conocer la autoconsciencia del espíritu de los pueblos.

Dios se ha encarnado en el mundo y se ha introducido en la Historia; no ocurre únicamente como una representación, sino que la Historia es el devenir del Espíritu. La representación de Cristo (el Mediador) permanece en un tiempo y espacio determinado generando nostalgia en el creyente, de ahí que sea necesaria la tercera figura, en la que el Espíritu se manifiesta en la comunidad y por lo tanto reconcilia la esencia divina con la humana. La muerte del mediador es la muerte del particular, pero también es la muerte de la abstracción de la esencia de la divinidad.

“La muerte del mediador no es solamente la muerte de su *lado natural* o de su particular se para sí; no muere solamente la envoltura ya muerta, sustraída a la esencia, sino que muere también la *abstracción* de la esencia divina”¹⁷⁶.

Muere el particular, la abstracción e incluso la representación. Que Dios muera implica que en Dios también se encuentra la negación. Hegel busca la reconciliación de los conceptos que aparentemente son opuestos: la reconciliación del sujeto con el objeto, de lo infinito con lo finito, de lo absoluto con el hombre.¹⁷⁷ La religión revelada es el saber especulativo que el Absoluto tiene sobre sí mismo por medio de su propia autoconsciencia y del mundo.¹⁷⁸

El momento de la religión natural remite a la consciencia, la religión del arte a la autoconsciencia y la religión revelada al sujeto-objeto, que es *en sí* y *para sí*. La forma que caracteriza la religión del arte es la substancia y en la religión revelada es el sujeto en el que los contrarios son unificados ya que el espíritu ético está vacío de contenido y la individualidad cae en la universalidad abstracta. La religión es

¹⁷⁶ *PhG*, p. 454-455.

¹⁷⁷ Cf. WILLIAMS, Robert R., *Tragedy, Recognition, and the Death of God*, (United Kingdom, Oxford University Press, 2012), P. 290-296.

¹⁷⁸ “What Hegel is saying, ultimately, is that religious truth, revealed truth, will be emptied of all meaning if speculative philosophical thinking is not brought to bear on it. Revealed truth cannot simply be poured in from outside and passively accepted; it’s meaning must be actively recreated in the human mind thinking for itself”. LAUER, Quentin, *Hegel’s Concept of God*, (EU, State University of New York, 1982), p. 291.

una representación que no alcanza la conceptualización, aunque encierra en sí todo el contenido intelectual. Sus formulaciones son imágenes, no conceptos lógicos. La religión, por tener un lenguaje representacional, no puede ser el último momento del despliegue. Solamente en el saber absoluto la reconciliación es conceptual y el Espíritu es autoconsciente. Las representaciones de la religión son dependientes del momento en que se encuentran, ya que la representación de la religión del arte será superior a la natural. Del mismo modo la religión revelada es la figura que permite dar el paso hacia el saber especulativo porque Dios se revela como es en sí. Sin embargo, no basta la inmediatez de la revelación, sino que requiere la universalidad y de la reconciliación que se logra en la comunidad. Hegel propone una división de la religión en objetiva y subjetiva. La objetiva es la razón que conceptualiza dogmas, mientras que la subjetiva es la fe manifiesta en la experiencia mediante el sentimiento. La externalización de los sentimientos religiosos en acciones es delimitada por la positividad. La positividad convierte una creencia en un conocimiento objetivo y deja de ser una experiencia individual.¹⁷⁹ Para que la positividad se consume es necesario considerar dos momentos: la imposición y la exterioridad. La imposición es la aceptación de los dogmas que fundamentan la creencia a partir de hechos externos al sujeto, esto es, la revelación. Por otro lado, la exterioridad se identifica con las propuestas morales que determinan y diferencian una creencia religiosa de otra. En el despliegue la razón es la conciencia de la realidad por lo que bien podría comprenderse que la religión, específicamente la revelada, es la autoconciencia de la espiritualización de la realidad mediante la reconciliación de los opuestos y la vida comunitaria que se experimenta en las costumbres y eticidad del pueblo.

¹⁷⁹ HEGEL, G. W. F., "La positividad de la religión cristiana (Nuevo comienzo) 1800" en: *Escritos de juventud*, (México, Traducción: Zoltan Szankay, Fondo de Cultura Económica, 1998).

2.2.- La paradoja del símbolo

El Absoluto es pensable y comunicable. Siguiendo la propuesta de Hegel incluso podemos abarcarlo conceptualmente. El modo es el lenguaje, pero el lenguaje es a la vez un signo y un símbolo, de ahí que sea necesario considerar cómo se representa. La representación (*Vorstellung*) no es irracional e incommunicable a pesar de su carácter simbólico, sino todo lo contrario, el símbolo cuenta con su propia racionalidad. La representación da forma a lo ausente va más allá de lo que se muestra a simple vista y de lo inmediato; prefigura lo trascendente por medio de imágenes provisorias, que no abarcan por completo la infinitud de lo sagrado. Asimismo la representación se produce y delimita a partir de un contexto cultural y social relacionada por la cosmovisión de la época (*Weltanschauung*).¹⁸⁰

La religión y el arte tienen en común que representan sus contenidos por medio de signos y símbolos. La religión está dentro del rango de la representación. El arte y específicamente el símbolo juegan un papel importante,¹⁸¹ por lo que el objetivo del presente apartado es trazar el concepto de símbolo para Hegel y mostrar que cuenta con un componente racional. Asimismo, me propongo acentuar la importancia del símbolo como un elemento religioso adecuado que aunque es pensable y comunicable no agota plenamente su significado y condición de misterio.¹⁸² Para un análisis complementario de la religión del arte en la

¹⁸⁰ Cf. LAVANIEGOS, Manuel, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, (Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), p. 27-34.

¹⁸¹ Algunos autores interpretan en Hegel como un autor místico y lo ligan a autores medievales como San Buenaventura o Eckhart. Señalan que en su pensamiento hay un componente de iniciación con respecto a lo simbólico y místico. No me propongo discutir la validez o invalidez de esta interpretación, sino que me propongo resignificar la importancia del símbolo como un componente que impediría el riesgo de totalización por la razón instrumentalizada. Sin embargo, para conocer la lectura de Hegel desde una tradición hermética: Cf. MAGEE, Glenn, *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici "occulte" dell'idealismo contemporáneo*, (Italia, Traducción: S. Fusco, Edizioni Mediterranee, 2013) y PAGANO, Maurizio, *Hegel: La religione e l'ermeneutica del concetto*, (Italia, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992).

¹⁸² El judaísmo, el cristianismo y el islam, son consideradas religiones del libro, por lo que dan una gran importancia al lenguaje. Dentro de sus libros, podemos encontrar diversos géneros literarios; la diversidad de las formas de discurso no lo convierte en inválido o elimina el sentido, dado que la fe de una comunidad se identifica con el lenguaje, sino que siguiendo la línea de Ricoeur, nos muestra las diferentes formas de aproximarnos a un

Fenomenología, echaré mano de las *Lecciones sobre la estética*, para tratar el tema del símbolo.

En las *Lecciones sobre estética* Hegel distingue el progreso simbólico (inconsciente, sublime y consciente) y lo relaciona con el desarrollo cultural de ciertos pueblos, siendo unos menos desarrollados que otros por poseer un grado menor de autoconciencia.¹⁸³ La representación es progresiva de acuerdo con los grados de revelación y autoconciencia. La expresión simbólica recorre la misma jerarquía que el apartado de la Religión en la *Fenomenología del espíritu*, en tanto que cada momento es representado con la autoconciencia de un pueblo.¹⁸⁴

El arte representa mediante imágenes a la sustancia y el concepto: “en su dialéctica, la religión del arte nos abre el camino hacia la revelación de la subjetividad, a la cual se eleva ya en sí en este saber de su sustancia”.¹⁸⁵ Aunque la sustancia se logra entrever, no llega al rango del concepto. Es un símbolo que se muestra sin develarse por completo. Ya que el contenido es representativo entonces es ajeno a la autoconciencia espiritual cuya racionalidad se expresa en el concepto lógico.

El espíritu se manifiesta en el arte, seguido por la religión y culminando con la filosofía. En el apartado anterior (Los momentos de la religión en la *Fenomenología del espíritu*) expuse la figura y sus momentos. Sobre la religión del arte quiero enfatizar dos puntos: la representación y la eticidad.

texto y a partir de ello elaborar su interpretación. Los géneros dentro del discurso religioso no pueden interpretarse únicamente de modo conceptual —eso es tarea de la teología— sino que es necesario considerar el contexto de los relatos y de ahí la importancia de la aproximación a los símbolos que se encuentran dentro del lenguaje religioso. Cf. RICOEUR, Paul, *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*, (Buenos Aires, Traducción: Nestor Corona, Prometeo, 2008), p. 51-64.

¹⁸³ Cf. HEGEL, *Lecciones sobre estética*, Segunda parte: Desarrollo del ideal en las formas particulares de lo bello artístico, (España, Traducción: Alfredo Brotons, Akal, 2011), p. 221-313. Es necesario considerar que tanto las *Lecciones de estética* como las *Lecciones de filosofía de la historia* y las *Lecciones de filosofía de la religión* no son obras publicadas por Hegel, sino los apuntes de sus clases, por lo que fungen aquí como bibliografía secundaria.

¹⁸⁴ Cf. COCCOLI, Guido, *Arte, religione, sapere: Un commento alla “Religione artistica” nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, (Roma, Stamen, 2008).

¹⁸⁵ HYPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, (Barcelona, Traducción: Fernández Buey Francisco, Ediciones Península, 1998), p. 496-497.

Así como la religión pasa por una macro-dialéctica con micro-dialécticas insertas, sucede lo mismo con el arte.¹⁸⁶ En las *Lecciones de estética* Hegel divide el arte en tres figuras: simbólico, clásico y romántico. Los grados dentro del arte apuntalan a la conciencia del sujeto en tanto que hacedor de sí mismo. Si bien el arte es un momento previo a la religión también es un modo intuitivo de representarla.

El arte simbólico es abstracto e indeterminado, la universalidad no está determinada en un objeto concreto y el significado es diferente de la figura representada.¹⁸⁷ El arte clásico presenta cierta unidad entre el contenido y la forma, es una universalidad particularizada en la que el espíritu se determina a sí mismo.¹⁸⁸ El arte romántico disuelve la apariencia externa y la interioridad en un contenido más libre que representa al espíritu absoluto.¹⁸⁹ El arte simbólico *busca* la unidad entre el significado y la figura que a su vez es un signo. El arte clásico la *encuentra* en la representación y el romántico *trasciende* en la espiritualidad.¹⁹⁰

Para comprender la racionalidad de la representación es necesario remitirnos al símbolo. Un “símbolo es ante todo un signo”¹⁹¹ que denota la conexión entre su significado y la expresión que es la representación de un contenido:

“(…) no debe tomarse tal como se presenta inmediatamente, por sí misma, sino entenderse en un sentido más amplio y más general. En el símbolo por tanto hay que distinguir al punto dos cosas: en primer lugar, el *significado*, y luego la *expresión* del mismo.”¹⁹²

El signo (*Zeichen*) remite al símbolo (*Symbol/Glaubensformel*), el cual es esencialmente ambiguo por las múltiples interpretaciones que puede tener una misma figura.¹⁹³ El símbolo conceptualmente e históricamente es el inicio del arte;

¹⁸⁶ “Es justamente a propósito de la religión cuando habla del arte. (...) Sólo mucho más tarde separará el arte de la religión y mantendrá la concepción del espíritu absoluto con sus tres estadios: el arte, la religión y la filosofía”. HYPPOLITE, *Génesis y estructura*, p. 479.

¹⁸⁷ Cf. *Lecciones sobre estética*, p. 225-313.

¹⁸⁸ *Op cit. Lecciones sobre estética*, p. 315-389.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 391-447.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 221-223.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 226.

¹⁹² *Ibid.* 225.

¹⁹³ Chevalier señala que un símbolo es más que un signo en el sentido de que requiere de la interpretación y de ciertas predisposiciones, de tal manera que es una convención

cuya existencia exterior se presenta a la intuición en un sentido amplio que requiere de la distinción entre el significado y su expresión. La representación consiste en trascender sin abandonar la materialidad.¹⁹⁴ El símbolo consta de significante (lo material) y significado (la interpretación y trascendencia). El significante remite al sentido que comunica realidades trascendentes, lo sagrado y a Dios por medio de la imaginación. Es por ello que el símbolo es necesario, pero inadecuado. Hay algo que se nos escapa, a lo que no se puede acceder: lo incondicionado, que se devela ante los sentimientos de un sujeto particular. Un símbolo se devela ante otro.¹⁹⁵

No es mi intención ni objetivo de la tesis elaborar una síntesis de los momentos del arte, sino que me centraré únicamente en el símbolo: su racionalidad (significado) y su representación (expresión).

La parte objetiva de la religión es una representación racional cuya expresión es el símbolo. Sin embargo, se concibe como un objeto inadecuado aunque necesario. Es parte de los momentos del espíritu que debe ser superado, pero a fin de cuentas se trata de un objeto racional.¹⁹⁶ La religión revelada posee todo el contenido racional y conceptual del desarrollo de la conciencia espiritual, sin embargo es hasta el saber absoluto que la *conciencia espiritual* se convierte en *autoconciencia espiritual*. En la figura del saber absoluto, el lenguaje considerado como un signo que remite a una imagen se modifica por el lenguaje lógico.¹⁹⁷ El lenguaje es representacional

arbitraria entre significado y significante. Es por ello que el símbolo tiene la capacidad de revelar un contenido, pero no lo revela en su totalidad; porque si este se revelara y quedara completamente establecido, entonces se trataría de un símbolo muerto, fijado en el tiempo y que ya no significa. Lo propio del símbolo, es el dinamismo, que si bien nos permite cierta aproximación, no revela todo el contenido conceptual. Cf. CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, *Diccionario de los símbolos*, (España, Traducción: Manuel Silvar, Herder, 1986), p. 15-37.

¹⁹⁴ "Representar significa para Hegel seguir dependiendo de algo determinado y particularizado, digamos exterior y contingente. Toda explicación aquí, de tal suerte, requiere de una presencia que impide que la conciencia esté consigo misma del todo. Queriendo ser del Espíritu, la representación muestra al Espíritu extrañado de sí o ligado todavía a lo sensible." JUANES, Jorge, *Hegel o la divinización del Estado*, (Querétaro, Ed. Joan Boldo i Clement, 1989), p. 34.

¹⁹⁵ Sobre el símbolo véase: Cf. LAVANIEGOS, Manuel, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, (Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), p. 27-55; 173-185 y 214-229.

¹⁹⁶ Cf. HYPPOLITE, *Génesis y estructura*, p. 484-487.

¹⁹⁷ López-Farjeat se cuestiona si el Absoluto está más allá del lenguaje, entonces su modo de aproximación puede ser simbólica. Específicamente mediante el uso de la metáfora. Sin

porque utiliza signos; los cuales tienen cierto grado de espiritualidad y son dependientes del progreso cultural. Si bien el lenguaje fonético se vale de signos, el lenguaje escrito incluso utiliza signos espaciales que tienen la capacidad de generar un sentido lógico y gramatical.¹⁹⁸ Para Hegel la lógica es ontología, de tal manera, que el filósofo es quien comprende el saber absoluto por medio del concepto que se expresa lógicamente: esto incluye al lenguaje y sus signos.

Para Hegel hay dos tipos de símbolos: unos son los que usan las religiones incompletas y otros son los símbolos de la religión revelada. La religión se vale de los símbolos para expresar la verdad, sin embargo la filosofía debe ser la que tenga la última palabra con respecto al Absoluto. En Hegel lo simbólico es problemático por ser ambiguo y equívoco “el símbolo resulta esencialmente *ambiguo*.”¹⁹⁹ Para que la equivocidad desaparezca es necesario que el significado y el significante (la imagen) sean explicitados, de tal manera que al analizar el símbolo se considere la representación universal y la imagen concreta. En ese sentido, para Hegel, el símbolo es convencional: porque se devela únicamente a los iniciados.²⁰⁰ Sumado a la equivocidad y ambigüedad, hay que considerar que el símbolo depende de un contexto:

“el símbolo determinado es claro por costumbre para aquellos que se encuentran en tal círculo convencional del representar, por el contrario, con todos los demás que no se mueven en el mismo círculo o para quienes éste pertenece al pasado, las cosas suceden de modo absolutamente diferente. De entrada, éstos no reciben sino la representación inmediata sensible y cada vez se quedan en la duda de si tienen que contentarse con lo que tienen frente a ellos o si esto les remite a otras representaciones y pensamientos.”²⁰¹

embargo se trataría de una aproximación sentimental e intuitiva. Asimismo, se pregunta si la aproximación al Absoluto es simbólica, entonces ¿el Absoluto puede ser comprendido como una metáfora? Cf. LÓPEZ-FARJEAT, Luis Xavier, *El desencanto de las palabras: Seis ensayos frente a Hegel*, (México, Publicaciones Cruz O, SA, 2005), p. 13-41 y 113-128.

¹⁹⁸ Cf. HEGEL, F. W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (México, Traducción: Eduardo Ovejero, Juan Pablos Editor, 1974), § 459.

¹⁹⁹ *Lecciones sobre estética*, p. 227.

²⁰⁰ Sobre lo convencional en el símbolo hay dos posturas: una propone que el símbolo se identifica con lo convencional (Pierce y la filosofía analítica) y otra apuesta que lo convencional es el signo no el símbolo (Ricoeur y la hermenéutica). No profundizaré en la cuestión, sin embargo es bueno tenerla en mente.

²⁰¹ *Lecciones sobre estética*, p. 229.

El símbolo se compone de un significado y una expresión que no permanecen en lo inmediato sino que remiten a algo más profundo: el concepto. Quienes no participan del mismo contexto permanecen en lo inmediato, ante una imagen muda que no designa su propia realidad y mucho menos refleja en sí misma la realidad para quien la contempla. En ese sentido es un símbolo mudo o muerto.

El símbolo participa de dos muertes: la primera es por la incapacidad de designar la realidad y la segunda es por determinar el significado. Si pretendemos abarcar la totalidad de los significados del símbolo, este muere y se convierte en una especie de ídolo. El símbolo en esencia es equívoco, incondicionado e inadecuado; cuando se pretende acotar sus posibles significados no se alcanza un significado unívoco y exacto sino que el símbolo se convierte en un ídolo. “La imagen se convierte en ídolo porque no mantiene la imprescindible tensión entre el *Deus absconditus* y el *Deus revelatus*, entre lo oculto y lo manifiesto.”²⁰² Es justamente la amplitud de significados lo que mantiene al símbolo en movimiento. El símbolo tiene una esencia dialéctica. Participa de la universalidad de la realidad espiritual (significado) y de la particularidad de la realidad sensible (imagen concreta). El símbolo unifica lo espiritual en una forma sensible: la naturaleza remite al espíritu y el espíritu a la naturaleza.²⁰³ Lo inmediatamente sensible se supera cuando es aprehendido como lo negativo, de tal manera que lo que permanece ya no es la figura concreta sino la abstracción universal.²⁰⁴

La imposibilidad de conocer absolutamente el misterio, de asirlo conceptualmente en su totalidad, no implica que la *unión* o el vínculo con el misterio sea imposible. Dentro de lo sagrado hay *algo* que permanece como inasequible, impensable, algo que se nos escapa; si por el contrario, pudiéramos tener un acceso pleno entonces dejaría de ser misterio y quizá incluso sagrado.

Es por ello que la representación (lo simbólico) es el modo más adecuado de aproximación a lo divino y religioso. El símbolo que muestra sin develar por completo, se convierte en el lenguaje apropiado para comprender la racionalidad de lo sagrado. Quizá no solamente lo simbólico, sino también la dialéctica, que

²⁰² DUCH, Lluís, *Un extraño en nuestra casa*, (Barcelona, Herder, 2007), p. 252.

²⁰³ Cf. *Lecciones sobre estética*, p. 275.

²⁰⁴ Cf. *Lecciones sobre estética*, p. 257-262.

puede transformarse en su opuesto sin dejarse por completo de lado, de tal manera que permanezca *algo* dentro del misterio. “Cada vez que hemos llegado al centro de lo religioso, nos encontramos con una realidad dialéctica, es decir, determinable tan sólo por aspectos aparentemente contradictorios”.²⁰⁵

Finalmente, el símbolo como imagen debe ceder y autodestruirse para dar paso a la diversidad de tropos lingüísticos, como la metáfora, analogía, parábolas y poesía, entre otras; pero la sustitución de imágenes por palabras no implica la eliminación de lo simbólico. El lenguaje no solamente tiene el carácter de signo, sino también de símbolo en tanto que crea imágenes. El lenguaje es materia sensible con contenido espiritual. Lo sagrado se conoce en imágenes (visuales, auditivas o lingüísticas) mostrando un significado (sentido) que no se posee completamente. “La religión halla su fuente en el espíritu, el cual busca su verdad, la presiente y se hace consciente de la misma en cualquier figura más o menos afín a este contenido de la verdad”²⁰⁶. El espíritu como fuente de la razón no se limita a una sola configuración, sino que crea nuevas figuras más adecuadas con la búsqueda de su propia verdad.

Dentro del pensamiento hegeliano no es factible eliminar el pensamiento religioso. La religión se encuentra impregnada de un contenido simbólico que es racional en el culto y en el lenguaje. Es importante reconsiderar la concepción hegeliana del símbolo para comprender la racionalidad de la representación. El dinamismo del símbolo se ajusta con el sistema dialéctico. Si el símbolo deviene, entonces es una manifestación racional adecuada para la religión.

Al contrario de la postura de Hegel con respecto a la ambigüedad del símbolo, me parece que la carga simbólica mantiene en movimiento la interpretación y experiencia religiosa. La excesiva racionalidad de la experiencia religiosa podría devenir en el riesgo de la totalidad, pues pretende explicitar algo que si bien puede comprenderse, no es conceptualizable lógicamente. Su concepto es de otra naturaleza: ambigua y al tiempo que muestra la realidad sensible no devela por completo la realidad espiritual.²⁰⁷ La ambigüedad de la representación simbólica no

²⁰⁵ VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, (Madrid, Trotta, 2006), p. 162.

²⁰⁶ *Lecciones sobre estética*, p. 231.

²⁰⁷ *Cf. Lecciones sobre estética*, p. 227.

es irracional, sino que elimina las estructuras que fijan las autoconsciencias pues tiene multiplicidad de figuras. Si bien para Hegel la razón subyace en cualquier figura del despliegue y esto incluye la representación simbólica, atribuye un papel mínimo al símbolo y al lenguaje religioso. En ese sentido, me distancio de la propuesta de Hegel, ya que es justamente el lenguaje simbólico lo que permite la manifestación de la religión. Es pues necesario revalorizar el papel del símbolo como generador de conceptos.

No todo el contenido de la religión es simbólico, sino que Hegel apuesta por un contenido conceptual que puede ser racionalizado, pero no por ello elimina ciertos rasgos representativos que pueden abordarse a partir del arte. La religión es racional en tanto que tiene un significado, pero su expresión es una representación. El que la religión sea principalmente representativa y requiera de mediaciones no implica que carece de racionalidad. La razón está presente a lo largo de todas las figuras del devenir del espíritu, pero su manifestación es diferente. Hegel afirma que “la razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad”²⁰⁸; la totalidad de la realidad (*Realität*) que implica de forma inmediata al mundo, al sujeto pensante como autoconsciencia y el devenir del espíritu: la realidad que se conforma por la razón y lo universal. “Lo real con un significado espiritual implica que es de modo inmediato lo universal”²⁰⁹. La razón se busca a sí misma en lo otro, en lo sensible y lo convierte en concepto al conocerlo.²¹⁰ Lo real se identifica con el espíritu y lo que subyace en cualquier momento del devenir (incluida la religión) es la racionalidad y universalidad. “La primera realidad del espíritu es el concepto de la religión misma o la religión como la *religión inmediata*”²¹¹. El concepto inmediato de la religión es que el espíritu posea el saber de sí mismo en una figura verdadera y en la forma de la objetividad: “el espíritu se representa en la religión a él mismo, es ciertamente conciencia y la realidad encerrada en la religión es la figura y el ropaje de su representación”²¹². El espíritu se encuentra a sí mismo en la realidad y universalidad (que conlleva la racionalidad) de la figura verdadera de la religión y la representación, pero no llega a la forma de la objetividad porque carece de

²⁰⁸ *PhG.* p. 144.

²⁰⁹ *PhG.* p. 293.

²¹⁰ *Cf. PhG.* p. 150.

²¹¹ *PhG.* p. 400.

²¹² *PhG.* p. 397.

concepto.²¹³ La religión participa de la realidad del espíritu y expresa su racionalidad por medio de la representación, que bien puede ser identificada con el lenguaje simbólico. Cuando Hegel señala que la religión no llega al concepto, se refiere a los conceptos lógicos, identificados con la ontología, que se alcanzan en el saber absoluto. Sin embargo esto no implica que la religión carezca totalmente de conceptos, sino que sus conceptos se expresan representativamente.

La representación conceptual se manifiesta en el movimiento de la autoconsciencia divina y la quietud de una cosa determinada. El símbolo implica que lo espiritual siempre está en movimiento, mientras que el ídolo es la expresión que se mantiene. Se requiere del dinamismo y la inmutabilidad, de un signo externo que al interiorizarse se convierta en el culto: “la unidad que es el concepto de su esencia llega al ser allí, constituye el *culto*”²¹⁴. El culto es un signo de la divinidad y lo sagrado.²¹⁵ El culto interiorizado es racional porque es real y universal y en consecuencia una acción del espíritu.

“La acción es movimiento espiritual, porque es bilateral, supera la abstracción de la *esencia* del modo como la devoción determina al objeto y lo hace real; y eleva lo *real*, del modo como el que actúa determina el objeto y se determina a sí mismo a la universalidad y en ella”²¹⁶.

Es un acto bilateral de una autoconsciencia que se busca a sí misma en lo otro, a la vez que el objeto encuentra su esencia en la autoconsciencia. En el culto se alcanza

²¹³ Cf. *PhG.* p. 400 – 401.

²¹⁴ *PhG.* p. 415.

²¹⁵ “Las mediaciones racionales que originan las expresiones racionales en sus diferentes niveles: símbolos, mitos, doctrinas, teologías, dogmas; las expresiones activas con dos grandes capítulos: el culto, que comprende los ritos, el sacrificio, la oración y todas aquellas acciones destinadas por su naturaleza a expresar el reconocimiento del Misterio en el seno de una comunidad o una persona; y el servicio, es decir, la acción ética o la orientación de las conductas que origina toda vida religiosa; las expresiones a través de la emoción y el sentimiento, que originan las numerosísimas expresiones del arte sagrado y los sentimientos y emociones peculiares de la vida religiosa; por último, las mediaciones comunitarias de la vida religiosa que originan las diferentes formas de grupos religiosos: iglesias fraternidades, congregaciones, sectas, con diferentes formas de organización interna y diferentes maneras de entender la relación con los grupos naturales en que se inscriben.” VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, (Madrid, Trotta, 2006), p. 570-571.

²¹⁶ *PhG.* p. 416.

la realidad, la universalidad y la razón de la autoconsciencia en el mundo. La religión posee sus propios conceptos y en ese sentido es racional, aunque los exprese con una representación. Para Hegel la religión tiene el contenido, pero no lo expresa del modo adecuado, por lo que es necesario el paso hacia el saber absoluto que es el filosófico. Se trata al final del dios de los filósofos, no del Dios personal que confronta a los sujetos. La religión es una apuesta por lo sagrado y el misterio compuesta por principios de razón y fe. Hegel apuesta por una religión de la razón en la que lo sagrado y el misterio son cognoscibles en su totalidad. Sin embargo, eliminar la condición de misterio resulta problemático. El riesgo de totalizar el Absoluto y la aprehensión total del misterio encasillan y limitan lo que debería tener un grado de inefabilidad e incomunicabilidad.

Parecería que Hegel no propone a un Dios simbólico sino a un ídolo. La radicalización y absolutización del concepto crea un ídolo, que no remite al otro y a lo sagrado sino a nosotros mismos. Un reflejo de nuestros conceptos. "El ídolo se constituye en un dispositivo de poder que pretende presentizar absolutamente, sin rastro de ausencia, y apropiarse de lo divino como si fuese una sustancia o cualidad suya."²¹⁷ Del culto a la idolatría hay una línea muy delgada.

El símbolo es un modo de expresión adecuado para mostrar la diversidad del despliegue de la autoconsciencia, dado que no carece de racionalidad, sino que es una representación intelectual que requiere de la razón para interpretarse. La apuesta por la racionalidad de la religión va más allá de los conceptos, símbolos y cultos. Subyace en que participa de la realidad que es racional y universal.

²¹⁷ LAVANIEGOS, Manuel, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, (Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), p. 48.

Capítulo III

La religión autoconsciente

La fenomenología se comprende como el recorrido de la consciencia para conocerse a sí misma. En cada paso del recorrido puede percibirse un mayor grado de libertad y racionalidad. El primer capítulo de este trabajo analizó la relación entre la libertad y la religión. El segundo capítulo estudió la racionalidad. Finalmente, el objetivo del tercer capítulo es mostrar qué religión es la adecuada para Hegel. No se puede afirmar que el cristianismo reformado es la religión adecuada, aunque lo fuera durante el periodo histórico de la Prusia de los siglos XVIII–XIX. Más allá de algún credo específico, Hegel identifica como religión adecuada aquella que manifiesta una mayor libertad y racionalidad y que al hacerlo no se contrapone con el Estado. Una religión adecuada sería también la que es autoconsciente; que ha recorrido los momentos de su devenir para alcanzar una mayor comprensión de sí misma.

El tercer capítulo aborda la expresión comunitaria de la religión. La expresión comunitaria de la autoconsciencia se identifica con las mediaciones, esto es las instituciones, actos, objetos, etc. que hacen visible lo sagrado y que manifiestan la libertad. El despliegue de la religión, en Hegel, apunta hacia una mayor expresión de la libertad (*Freiheit*) y la razón (*Vernunft*) salvaguardadas por la comunidad, las instituciones y el Estado. Consta de dos apartados: (I) Religión en la *Filosofía del derecho*, que consiste en un análisis del parágrafo § 270 de la obra; y (II) *Volksreligion*: la religión adecuada, en el que planteo en qué consiste la religión adecuada que no se contrapone con la realidad del Estado y crea la comunidad. El objetivo es tejer el puente entre la religión, la sociedad civil y el Estado. La tesis consiste en proponer que la religión es un aglutinante social que conforma a los individuos y comunidades en las relaciones intersubjetivas. Para ello utilizaré como bibliografía principal *La filosofía del derecho* y *Los escritos de juventud*.

En primera instancia la religión, desde Hegel, implica el despliegue de la autoconsciencia de la libertad, que se manifiesta en las relaciones intersubjetivas, y la eticidad (que son el producto de las relaciones simétricas de reconocimiento), en

la creación de instituciones (que en algún momento serán positivas) y en la religión civil (*Volksreligion*) la cual existe dentro de un Estado. Los conceptos de eticidad e intersubjetividad son la base para proponer el uso de la religión como aglutinante social; dado que tiene una manifestación en la substancia ética y por ende en la cultura y costumbres de un pueblo. De tal manera que la religiosidad subyace en la autoconsciencia de un pueblo. La intersubjetividad, cuya base es la dialéctica del reconocimiento, es clave para formar las autoconsciencias particulares y comunitarias. Tanto lo objetivo y subjetivo de la religión son racionalmente representativos en un culto y en la cultura que conforma al espíritu de un pueblo.

La eticidad tiene principalmente tres momentos: la familia, la sociedad civil y el Estado. Una vez que he expuesto la figura de la sociedad civil y específicamente la relación de los estamentos con el Estado, es posible pasar a la última figura: el *Estado mismo*. Es importante comprender qué clase de Estado propone Hegel y su relación con la religión, para ello utilizaré principalmente el parágrafo § 270 de la *Filosofía del derecho*. Asimismo, es indispensable matizar qué tipo de religión es adecuada. Hegel propone la separación de la iglesia y el Estado. Cada institución es independiente de la otra con respecto de su organización, aunque el Estado estará por encima de la iglesia y de este modo velará por su bienestar y por la libertad de culto. La separación de las instituciones religiosas no implica la disociación de la esfera religiosa de la política, sino lo contrario, pues la religión fomenta la relaciones intersubjetivas y por lo tanto el espíritu de un pueblo. El espíritu del pueblo (*Volkgeist*) produce las costumbres y las leyes que regirán a un Estado. Sumado a ello el “estamento” religioso promueve la libertad y eticidad y se supedita a la protección de la totalidad del Estado.

Hegel identifica todos los momentos del Espíritu con la consciencia universal; sin embargo, las particularidades no son eliminadas, de ahí que surja la tensión entre la esfera religiosa y la esfera política. Para Hegel la religión no se opone a lo político y social, aunque la religión esté supeditada al Estado. Incluso Hegel propone la reconciliación por medio de la razón y libertad que se expresaría en la perfectibilidad de una comunidad.²¹⁸ No obstante, delimitar la religiosidad,

²¹⁸ El recorrido de la autoconsciencia busca la reconciliación de los contrarios. La filosofía logra la plena reconciliación conceptual. Pero la religión también ha estado presente durante el recorrido. Lilla propone que aunque solo en la filosofía se logra la plena

proponer un afán de progreso y establecer figuras fijas que condicionan incluso el devenir del Espíritu ocasiona el riesgo de la totalidad. La libertad y la razón subyacen en el recorrido de la figura religiosa, pero ¿es posible que una excesiva racionalidad que fija y excluye el misterio sea un peligro para la religión? ¿Qué tanto la razón debe estar inmersa en la religión? Para Hegel la religión tiene un sentido de progreso histórico y teológico. Aunque parecería que el progreso no puede delimitarse porque siempre puede añadirse una instancia nueva; me parece que Hegel fija y delimita la religión en una especie de rigorismo positivo. Este rigorismo consiste en una razón que totaliza todo lo que toca, como un rey Midas que todo lo convierte en oro, del mismo modo la razón totalizadora elimina un aspecto fundamental de la religión: la apertura a lo simbólico.

Una religión política inevitablemente se institucionalizará (positividad) y tendrá límites, generando una construcción que subordina la libertad al Estado. Pero el Espíritu no tiene límites y siempre está en movimiento. Los efectos negativos de una racionalidad instrumental que ha fijado la religión en una figura muerta se expresan en la abstracción histórica, en la progresiva eliminación de la religiosidad y en el dominio de un Estado. La lectura de Hegel permite revelar cómo opera la totalidad al mostrar sus estructuras. Hegel propone una razón absoluta y universal que puede derivar en estructuras determinantes que objetivizan el Espíritu. La dinámica del universal incluye al particular; sin embargo, una interpretación universal radical que elimina la particularidad, una razón que fija, excluye y actúa *a posteriori* es el riesgo de la totalidad. Paradójicamente aquella razón se convierte en un mito. Se vuelve irracional y ahí es donde se produce el giro totalitario.

reconciliación, la filosofía tiene la limitante de que no modifica el mundo porque no todos están dispuestos a seguir sus rigores. Mientras que por el contrario la religión muestra su verdad a todos los hombres sin importar por su lenguaje representacional. De tal manera que aunque la filosofía es la última figura del despliegue requerirá de la religión que ha recorrido todo el despliegue y tiene todo el contenido. Convirtiendo a la religión en un paso crucial para alcanzar la reconciliación. "The perfection of religion is therefore the condition of the possibility of philosophy's perfection; and since philosophy is the ultimate reconciler of man, religion's perfection is also the condition of complete reconciliation." LILLA, Mark, "Hegel and the Political Theology of Reconciliation", en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 54, No. 4 (Jun., 2001), p. 873.

3.1.- Religión en la *Filosofía del derecho*

“La verdadera filosofía conduce a Dios; y ocurre lo mismo con el Estado”²¹⁹ afirma Hegel en el prefacio de la *Filosofía del derecho*. El Estado es concebido como la realización espiritual de un pueblo con determinada cultura y eticidad que engloba también a la religión²²⁰, sin que eso signifique el establecimiento de una religión particular, un Estado teocrático-eclesiástico²²¹ o la intolerancia ante la diversidad de credos.²²² No es la religión en tanto que experiencia y presupuestos teóricos la que aproxima la autoconciencia humana a Dios, sino el saber absoluto, los conceptos lógicos y el cumplimiento de las leyes y costumbres de un Estado. Interiorizar las leyes de la moral y adecuar la voluntad individual a un Estado es semejante a un salto de fe y podría pertenecer al rango de lo sagrado. El papel de la religión, aunque no de cualquier religión sino la “religión adecuada”, es el de aglutinante social entre el concepto filosófico y el seguimiento de la ley de un Estado. La función pedagógica de la religión consiste en inculcar en los individuos la substancia ética, de ahí su característica de aglutinante.

Antes de abordar el parágrafo § 270 de la *Filosofía del derecho*, en el que Hegel trata la relación entre la religión y el Estado es necesario aclarar los conceptos que permiten trazar el argumento.

El derecho, afirma Hegel, tiene como punto de partida la voluntad y la libertad. Su objeto es la persona²²³ (en tanto que puede ser propietaria, tiene eticidad y

²¹⁹ HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, (México, Traducción: Laura Mues, Universidad Autónoma de México, 1985), p. 17.

²²⁰ “Espíritu divino incidente en la autoconciencia, en su presencia real, en la de un pueblo o individuos (...) tiene la certidumbre de sí misma en su realidad espiritual”. HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (México, Traducción: Eduardo Ovejero, Juan Pablos Editor, 1974), § 522.

²²¹ La forma de gobierno del Estado hegeliano es la monarquía constitucional, sin embargo esto no implica que acepte el derecho divino, que propone la sucesión monárquica con base en designios divinos. Asimismo no acepta un estado eclesial, en el que una iglesia determinada y el Estado decreten una fe particular como la fe del Estado.

²²² Cf., TUNICK, Mark, “Hegel and the Consecrated State”, en *Hegel on Religion and Politics*, (Nueva York, Ed. Angelica Nuzzo, Suny Press, 2013), p. 19-33.

²²³ “En el derecho el objeto es la persona; desde el punto de vista moral es el sujeto; en la familia el miembro de la familia; en la sociedad civil es el ciudadano (como *bourgeois*); aquí, desde el punto de vista de las necesidades, es la concreción de la representación que se

religión).²²⁴ Su substancia y determinación es espiritual al devenir en el mundo. El derecho “es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo.”²²⁵

El Estado es el espíritu objetivo que se expresa en las costumbres y en la eticidad de una nación, que se han validado al convertirse en leyes, y tienen su fundamento en la autoridad.²²⁶ Por lo que las leyes se aplican dependiendo de un momento histórico específico y de una sociedad civil particular.

El Estado es la realización de la Idea ética y la manifestación de la voluntad; la autoconsciencia individual por medio de su actuar y de las costumbres expresa la piedad ética y virtud política de los miembros de un Estado.

“El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, clara para sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe, y que cumple lo que sabe y cómo lo sabe. En las costumbres el Estado tiene su existencia inmediata; y en la autoconsciencia del individuo, en su conocer y actividad tiene su existencia mediata”.²²⁷

El ser la realización de la Idea ética manifiesta la racionalidad inserta en el Estado. Es equivalente al Espíritu Absoluto en tanto que se piensa y se sabe a sí mismo a través del devenir. Solamente en el Estado se actualiza la libertad. El Estado es lo racional:

llama hombre, en consecuencia, en ese sentido, se habla por primera vez aquí, y sólo aquí, de hombres”. HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, § 190.

²²⁴ “(...) lo más propio de mi persona, la esencia universal de mi auto-conciencia, como mi personalidad en general, mi universal libre voluntad, la eticidad y la religión. (...) la persona es capaz de ser propietario, y que tiene eticidad y religión. (...) Ejemplos de la enajenación de la personalidad son: la esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad, la no libertad de la misma, etcétera; una enajenación de la racionalidad inteligente, de la moralidad, de la eticidad y de la religión, se manifiesta en la superstición y en el ceder a otros del poder y de la autoridad, de determinar y prescribir lo que Yo debo cumplir por mis acciones. (...) el acto mediante el cual tomo posesión de mi personalidad, de mi esencia sustancial, me convierte en sujeto capaz de Derecho, de imputación y me hace moral o religioso”. *Ibíd.*, § 66.

²²⁵ *Ibíd.*, § 4.

²²⁶ *Ibíd.*, § 211 y § 212.

²²⁷ *Ibíd.*, § 257

“El Estado es lo racional en sí y para sí, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la autoconsciencia particular elevada a su universalidad. Esta unidad sustancial como absoluta e inmóvil finalidad última de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como esta finalidad última tiene un derecho superior al de los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado”.²²⁸

El individuo se subsume en el Estado, que le da objetividad, libertad y eticidad. La vida ética se conforma, reitero, por tres figuras: la familia, la sociedad civil y el Estado. En cada momento el individuo supedita su particularidad a un bien mayor; primero en la familia mediante la relación del matrimonio y cuya base es el amor y la propiedad privada. Posteriormente, la sociedad civil permite el desarrollo individual mediante la competencia y las corporaciones que velan por el interés particular y general mediante el trabajo que desempeñan en los estamentos correspondientes. Finalmente, el Estado es la totalidad ante la cual los individuos ceden su particularidad para alcanzar el bien común y la libertad.²²⁹

El Estado se compone de instituciones que permiten a los individuos desarrollarse y ser libres por medio de la ética de un pueblo, que engloba los intereses particulares dentro del interés común. El Estado en sus tres acepciones: sociedad civil, Estado político y Estado ético, se conforma por los estamentos de la sociedad civil, sus instituciones y corporaciones. No exige la anulación de la individualidad, lo que es característico de los Estados totalitarios, ya que cada individuo tiene una función dentro de algún estamento de la sociedad civil. Sin embargo, para mantener el engranaje operando se requiere el sacrificio de la individualidad. La sociedad civil funciona por medio de estamentos, no de particulares, e incluso el bienestar del individuo se supedita al bienestar del Estado.²³⁰

Hegel propone una monarquía constitucional: en la persona del soberano se concretizan la ética, las costumbres e incluso la Historia de un pueblo.²³¹ El

²²⁸ *Ibíd.*, § 258.

²²⁹ *Cf.*, HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, § 157. En el apartado de “Eticidad e intersubjetividad” desarrollo el papel de la sociedad civil.

²³⁰ El sacrificio de la individualidad es patente en el estamento militar. *Ibíd.* § 325, § 328 y § 337.

²³¹ *Ibíd.*, § 279.

Absoluto se manifiesta en el Estado en tanto que espíritu objetivo. La discusión que subyace es la relación entre el espíritu objetivo y el Espíritu Absoluto, y su punto central es la racionalidad (espiritualidad) de la realidad. El Estado no solamente es espiritual, sino que incluso es divino porque “es lo racional en sí y para sí”;²³² y guarda una correlación con el recorrido de la *Fenomenología del espíritu*. La religión revelada tiene como presupuesto la encarnación del Absoluto (*logos*) en el mundo, el cual es descrito como *un ser que es en sí y para sí*, por lo que dicha unidad es la que tiene la capacidad de espiritualizar la realidad.²³³

“Es el puro concepto, el puro pensamiento o *ser para sí*, el *ser* inmediato y, con ello, *ser para otro*, y como *ser para otro* ha retornado de modo inmediato a sí mismo y cerca de sí mismo; es, pues, lo verdadero y lo único revelado. El bondadoso, el justo, el santo, el creador del cielo y de la tierra, etc., son *predicados* de un sujeto”.²³⁴

No se trata de una casualidad que la misma descripción conceptual que afirma la encarnación del dios-hombre (*logos*) corresponda con el concepto del Estado. Tal parece que el Estado manifiesta la voluntad divina porque él mismo es divino.

La paradoja de la libertad y las leyes consiste en que al seguirlas eres libre. Al seguir los preceptos del Estado sigues la voluntad divina, pero también es el “reino de la libertad manifiesta”. El Estado es la realización del Absoluto en el mundo que se desenvuelve en la eticidad y utiliza la religión como aglutinante que motiva la acción de las prácticas sociales, incluso con mayores efectos que el seguimiento de la ley por deber.

Sin embargo, no deja de ser problemático proponer la divinidad del Estado, ya que se justificaría como necesario todo acontecer suyo e incluso puede llegar a ser incuestionable cualquier ley, mientras que los individuos las habrían de ejecutar a modo de un culto obediente y fanático.²³⁵ A pesar de que se propone un Estado

²³² *Ibid.*, § 258.

²³³ *Cf.*, *PhG.* p. 437 – 447.

²³⁴ *PhG.* p. 440.

²³⁵ El fanatismo puede ser religioso y político; consiste en el entusiasmo por el pensamiento abstracto (intolerante ante las particularidades) que sostiene una actitud negativa hacia el orden establecido de las cosas; destruyendo lo concreto, siendo el resultado de malinterpretar el momento negativo de la libertad. No bastará con transformar el mundo, pues cada vez que es transformado dará pie a una nueva figura que también será

laico que mantiene una relación con la religión, la divinización del Estado correspondería a una especie de teocracia, no en virtud del monarca, sino de una voluntad comunitaria (suerte de “autocracia”). Esto no significa que los ciudadanos deban rendir culto al Estado o al monarca, sino que el Estado no es un ente muerto, sino una totalidad orgánica que deviene en la Historia.²³⁶ La divinidad de éste no solamente implicaría un riesgo de totalidad sino que podría derivar en que el uso de la religión como aglutinante se convierta en ideología. Considero que debe matizarse entre espiritualizar y divinizar. El Estado espiritualiza el mundo y su voluntad es la del Absoluto en la comunidad, por lo que es un medio, pero no por ello el Estado es divino; al equiparar el Estado con Dios caemos en un panteísmo o reificación de lo político, que empobrece ambas esferas.

La posición de Hegel no deja de ser ambigua. Por un lado, parece que propone un Estado confesional, en tanto un verdadero Estado que conduce a Dios al igual que la verdadera filosofía; pero, por otro plantea la separación de la iglesia con el Estado. Sin embargo, es la “religión adecuada”, la que no se contrapone con la voluntad del Estado sino que la afirma, la que hace que la separación confesional no sea clara. Si bien en Hegel las oposiciones son aparentes, la tensión entre ambas, podría subsanarse en un culto político y civil.

Si el Estado hegeliano tuviera algo de divino (sagrado) la mediación y el culto consistirían en seguir las leyes y costumbres del pueblo y en instaurar una religión civil (*Volksreligion*), generando una razón y sentimiento comunitario que aglutine la sociedad y la política en la moral y las leyes.

insuficiente. Por lo que la insatisfacción de las nuevas instituciones generará su destrucción. La libertad negativa pretende asir lo abstracto, mientras que se conforma de una realidad concreta y es por ello que tiene dos vertientes: la teórica que es la vana contemplación y la práctica que deriva en la destrucción. La libertad negativa es identificada con el terror posterior a la Revolución Francesa, en la que se elimina el régimen anterior, pero se busca lo abstracto, por lo que el nuevo régimen también será eliminado. Cf. DUDLEY, WILL, “The Active Fanaticism of Political and Religious Life: Hegel on Terror and Islam”, en *Hegel on Religion and Politics*, (Nueva York, Ed. Angelica Nuzzo, Suny Press, 2013), p.119-131.

²³⁶ “(...) la forma del pensar por el cual el Espíritu es objetivo y real en las leyes y en las instituciones, en su voluntad pensada, como totalidad orgánica”. HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, § 256.

El párrafo § 270 de la *Filosofía del derecho* es el más largo de la obra; en el párrafo Hegel analiza la relación entre religión y Estado; a continuación trataré cada uno de los puntos con sus correspondientes citas.

Hegel niega que la religión sea el fundamento del Estado, porque “el Estado sabe lo que quiere y lo sabe en su universalidad como algo pensado. El Estado obra y actúa según fines, principios y leyes sabidos que no son solamente en sí sino también para la conciencia.”²³⁷ El Estado no requiere de la religión como fundamento porque él es su propio fundamento. Hegel quiere aclarar la confusión que surge del pensar que la religión es el fundamento del Estado. Dos argumentos le parecen sospechosos: el primero es que la religión es el consuelo ante lo que se ha perdido, es una compensación ante la miseria pública y la injusticia. El segundo argumento es que la enseñanza religiosa se contrapone con los intereses mundanos, al no querer participar activamente en la realidad y en la vida del Estado.²³⁸

“Puede, antes que nada, parecer sospechoso que la religión sea recomendada y elegida en tiempos de miseria pública, de trastorno y de opresión, y sea señalada como consuelo frente a lo injusto, como esperanza de compensación por lo perdido. Si luego además se sostiene como enseñanza de la religión el ser indiferente a los intereses mundanos, al actuar y a los asuntos de la realidad, siendo el Estado el Espíritu que reside en el mundo, el recurso a la religión no parece apropiado para elevar el interés y la tarea del Estado a un fin serio y esencial.”²³⁹

A lo primero, Hegel responde que el hombre no encuentra únicamente consuelo en la religión frente al tirano, pues la religión al caer en la superstición es un modo de esclavitud. A lo segundo responde que es preciso regresar al concepto de religión,

²³⁷ *Ibid.*, § 270.

²³⁸ Marx critica los mismos aspectos que Hegel de la religión en general, pero me parece que no analiza la religión civil. Para Marx la religión se utiliza para consolar la opresión y por lo tanto alienar al hombre, y que la misma alienación no permita al hombre criticar y modificar el mundo, por lo que genera un estado de inactividad. “La crítica de la religión es ya, por tanto, implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión. (...) La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política”. MARX, Karl, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 43–44.

²³⁹ HEGEL, *Filosofía del derecho*, § 270.

el cual tiene el contenido de la verdad absoluta con la forma del sentimiento y la capacidad de fundamentar y determinar la sociedad civil.²⁴⁰ La religión fundamenta el mundo ético, en tanto que voluntad divina de un Estado, pero no fundamenta el Estado: “Si bien la religión constituye el fundamento que contiene lo ético, y especialmente la naturaleza del Estado, como voluntad divina, es a la vez un fundamento y aquí es donde ambos se separan. El Estado es voluntad divina como Espíritu presente que se despliega en la forma real y la organización de un mundo”.²⁴¹

La religión, define Hegel en la *Filosofía del derecho*, “es la relación con lo absoluto en la forma del sentimiento, de la representación y de la fe, y en su núcleo omnicomprendido todo existe como algo accidental que debe perecer”.²⁴² De la definición anterior quiero señalar tres puntos: el primero, es que Hegel considera la religión como una *relación*, lo cual alude al concepto de religión como *vínculo*. El segundo, es que lo sagrado es considerado como *lo absoluto*. El tercer punto, son las mediaciones para relacionarse con lo absoluto: la representación, el sentimiento y la fe que, sin embargo, no excluye la comprensión racional. No obstante, al no llegar al concepto filosófico el conocimiento que se puede tener es accidental y finito. Mientras, las leyes y el Estado no son accidentales ni perecederos. A partir de la definición anterior, Hegel propone que hay dos aproximaciones para comprender la relación entre la religión y el Estado: una actitud negativa que da pie a una religión falsa y una actitud positiva que corresponde a una religión auténtica. La religión negativa y falsa niega la validez del Estado, las relaciones éticas y las leyes; exalta el sentimiento religioso (principalmente la piedad) dando como resultado que la conciencia religiosa estaría exenta de adecuarse a las leyes de un Estado. De aquella actitud negativa surge el fanatismo religioso (semejante al político) basado en el sentimentalismo, que excluye las instituciones estatales y destruye las relaciones éticas de la sociedad civil. La actitud negativa consiste en:

²⁴⁰ Cf., HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (México, Traducción: Eduardo Ovejero, Juan Pablos Editor, 1974), § 523.

²⁴¹ HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, (México, Traducción: Laura Mues, Universidad Autónoma de México, 1985), § 270.

²⁴² *Ibíd.*, § 270

“renunciar al conocimiento de la verdad objetiva, mantener un sentimiento de opresión y por lo tanto la arrogancia de tener en la religiosidad toda pretensión para penetrar en la naturaleza de las leyes, de los mandatos del Estado, negarles validez y señalar como deben y pueden ser dispuestos; es decir, que porque tal cosa proviene de un corazón piadoso es infalible e intangible; porque por el hecho de que las intenciones y las aseveraciones adoptan como base la religión, no se puede objetar algo más, ni acerca de su superficialidad ni de su deshonestidad.”²⁴³

En suma la actitud negativa consiste en querer imponer y juzgar las leyes y el Estado de acuerdo a un sentimiento piadoso y religioso. En ese sentido, se cometen dos errores: el primero, es considerar la religión puramente como un sentimiento excluyendo la racionalidad y, el segundo es el intento de supeditar las leyes, la eticidad y el Estado ante el sentimentalismo religioso.

El segundo modo, que sería el adecuado y corresponde a una religión auténtica, es el de una religión que no se contrapone al Estado: “en cuanto la religión es auténtica, no tiene tal actitud negativa y polémica ante el Estado; antes bien, lo reconoce, lo consolida y tiene muy a menudo para sí su posición y expresión”.²⁴⁴ El Estado contiene y salvaguarda la religión (sin decantarse por una); sin embargo, esto no implica que una religión deba ser avalada por el Estado.

“La religión es el momento que integra al Estado en la profundidad del sentimiento al exigir de todos sus miembros que se atengan a una comunidad religiosa cualquiera que sea, ya que el Estado no puede inmiscuirse en el contenido, puesto que éste se refiere a lo íntimo de la representación.”²⁴⁵

El Estado, en tanto que una institución de necesidad, protege las comunidades religiosas a la vez que no dictamina su contenido. El contenido del Estado es lo racional en sí mismo y el de lo religioso es la representación; es por eso que al Estado no le compete los modos en los que se manifestará la representación. Son dos esferas separadas, que no se contraponen, sino que trabajan en conjunto para el cumplimiento de las leyes.

²⁴³ *Ibíd.*, § 270.

²⁴⁴ *Ibíd.*, § 270.

²⁴⁵ *Ibíd.*, § 270.

De la religión surgen instituciones de acuerdo con la diversidad de representaciones. En tanto que institución se supedita al Estado porque es una de las corporaciones protegidas por las leyes, pero su componente de interioridad, su contenido y su representación, no competen al Estado determinarlos. El Estado tampoco puede interferir con la organización eclesial porque al ser una corporación e institución tiene sus propios estatutos, los cuales serán respetados si no contrarían la voluntad del Estado.

De ahí surgen dos doctrinas: la del Estado que se expresa en las leyes y la constitución, y la doctrina de la iglesia, que por su contenido interior y exterior se vincula con la eticidad y las leyes. La doctrina de la iglesia es interior por el sentimiento religioso, y exterior "en cuanto enseñanza, es ante todo una exteriorización que también versa sobre un contenido que se vincula muy íntimamente a los principios éticos y a las leyes del Estado o los afecta inmediatamente. Por ende, aquí Estado e Iglesia directamente coinciden o se oponen."²⁴⁶ Ello da como resultado que una religión negativa se opondría al Estado, mientras que una religión adecuada coincidiría con él. La religión reconocería la espiritualidad y doctrina del Estado y por ello no se opondría, porque tampoco habría dos reinos, el de Dios y el del mundo, sino que la totalidad estaría dirigida hacia la misma razón universal: "el conocimiento filosófico es el que reconoce que la Iglesia y el Estado no están en oposición respecto al contenido de la verdad y de la racionalidad, sino que se diferencian por la forma."²⁴⁷

Considero que al oponerse a la teoría de las dos espadas,²⁴⁸ Hegel quiere eliminar el letargo del sentimiento piadoso del alma bella que critica al mundo, pero no intenta mejorarlo; al unificar los reinos da un mayor peso a la acción religiosa, ya que la religión no es únicamente un sentimiento piadoso, sino que por su

²⁴⁶ *Ibíd.*, § 270.

²⁴⁷ *Ibíd.*, § 270.

²⁴⁸ Distinción entre el poder natural y el sobrenatural dividido en el poder del rey y el poder del Papa. Asimismo la teoría de las dos espadas establece que el poder temporal se supedita al poder espiritual: el Papa coronaba a los reyes y los monarcas confesaban un credo.

racionalidad y mediaciones mueve a la acción. No hay dos reinos (Estados), sino uno solo en el que lo real es lo espiritual, éstos no se contraponen.²⁴⁹

Con respecto a las iglesias²⁵⁰, su autoridad debe ser limitada y condicionada por el Estado, encargado de “proteger la verdad objetiva y los principios de la eticidad contra el opinar que se atiene a principios equivocados”²⁵¹, porque en sí mismo es racional, ético y libre. Si bien hay una separación de iglesias y Estado, y Hegel lo piensa a partir de un Estado laico, no por ello la religión queda excluida, sino que actúa en el terreno de la eticidad.

“El conocimiento filosófico es el que reconoce que la Iglesia y el Estado no están en oposición respecto al contenido de la verdad y de la racionalidad, sino que se diferencian por la forma. (...) Los principios éticos y los mandatos del Estado atraviesan el dominio de la religión y no sólo pueden, sino que se deben poner en relación con ella, por una parte el Estado mismo adquiere una certificación religiosa y, por otra parte, mantiene el derecho y la forma de la racionalidad autoconsciente, objetiva, el derecho de hacerla valer y de afirmarla frente a las afirmaciones que provienen de las formas subjetivas de la verdad.”²⁵²

El Estado puede determinar si una religión es falsa o verdadera de acuerdo a la oposición que presente entre la eticidad y las enseñanzas religiosas. Aunque hay cierta unidad (sobre todo, en tanto se trata de un ideal), pues el Estado salvaguarda el contenido racional de la religión y la eticidad, se debe considerar la separación de la Iglesia y Estado.

²⁴⁹ La fragilidad del argumento radica en el mal y la injusticia, las cuales pertenecerían al rango de la desobediencia civil; Kant postulaba la practicidad de la religión (con el argumento de la inmortalidad del alma como un postulado de la razón práctica) a partir de la injusticia de este mundo y la justicia en el mundo venidero; por lo que hay dos mundos. Cf. *KpV*, 122 – 124. Para Hegel la religión también es práctica, pero si solamente existe una realidad, entonces la justicia debería llevarse a cabo, sin esperar un juicio justo en el porvenir, o entonces el mal y la injusticia en realidad no lo son, sino que son un momento necesario de la Historia.

²⁵⁰ Hegel propone la separación de la iglesia y el Estado, así como la separación de las iglesias, las cuales permiten una mayor separación entre la autoridad y la fe. Cf. HEGEL, *Filosofía del derecho*, § 270.

²⁵¹ *Ibíd.*, § 270.

²⁵² *Ibíd.*, § 270.

“La separación de la Iglesia, lejos de ser o haber sido una desgracia para el Estado, es el único medio por el cual éste pudo haber llegado a ser lo que es su determinación: la racionalidad y eticidad autoconsciente. Y es lo más venturoso que le pudo haber ocurrido a la Iglesia y al pensamiento para que llegaran a la libertad y a la racionalidad que les corresponde.”²⁵³

La libertad y la razón subyacen en el devenir orgánico del Estado. Desde los *Escritos políticos*, del periodo de Jena, Hegel hace patente la separación entre el Estado y las iglesias: la organización de cada una de las esferas no debe interferir con las otras. La división no implica únicamente una iglesia, sino que Hegel considera la escisión entre protestantes y católicos, por lo que ante la diferencia de credos y cultos, el Estado tiene como finalidad garantizar los derechos de los ciudadanos, tal como la libertad de culto, pues para el Estado no habrá nada más sagrado que la libertad de los ciudadanos.²⁵⁴ Es por ello que ante la división del cristianismo y otros cultos el Estado debe ser uno. Considerando el momento histórico del Estado prusiano, el monarca no habría de mostrarse favorable ante un culto u otro; sin caer en la indiferencia, no intervendrá en la organización interna de las iglesias. Por otro lado, las semejanzas entre los cultos podrían impedir las guerras y unificar la población en un solo Estado, aunque éste no interferirá en la organización de las iglesias y a la inversa.

Por otro lado, en la *Filosofía del espíritu*, Hegel expone que el contenido de la religión consiste en que Dios es espíritu y por lo tanto el objeto de la conciencia. El culto es la conciencia de la unidad con la esencia, de ahí que el Espíritu de la comunidad se reconozca en el culto, pero como una representación. El Espíritu se encuentra a sí mismo en el espíritu del pueblo y en el Estado. El hombre vive entre dos mundos, cada uno real, que lo escinde entre lo finito, la muerte, el sacrificio y su conservación en tanto que esencia.²⁵⁵ Los cánones eclesiásticos no deben imponerse ante la ley del Estado porque la conciliación del espíritu con el mundo se realiza en el Estado. Las iglesias y el Estado están conciliados, en tanto que la

²⁵³ *Ibid.*, § 270.

²⁵⁴ Cf., HEGEL, G. W. F., *Scritti politici 1798-1806*, (Italia, Editorial: Laterza, Traducción: Armando Bari, 1961), p. 40. Sobre la cuestión de la religión y el estado en los escritos políticos, revisar las páginas 108-121.

²⁵⁵ Cf., HEGEL, G. W. F., *Filosofia dello spirito jenesse*, (Italia, Editorial: Laterza, Traducción: Giuseppe Cantillo, 1983), p. 284.

conciencia moral es respetada en ambas esferas; sin embargo, eso no significa que las iglesias y el Estado estén unificados en una misma entidad. Hay una relación entre ambas e incluso las iglesias estarán supeditadas al Estado, no a la inversa, porque en dado caso se produciría un Estado eclesiástico. El problema de un Estado supeditado a las iglesias recae en el tipo de reconocimiento que se produciría: sería un reconocimiento que no sería universal, sino singular, dando como resultado que no lograría la finalidad de la religión: la reconciliación.²⁵⁶

Para concluir quisiera retomar la propuesta de la religión como fundamento de la eticidad. Hay dos formas de vida ética: la del Estado y la religiosa.²⁵⁷ El Estado no requiere de la religiosa. Aparentemente, la religión y la eticidad son dos esferas separadas, ya que la vida ética no es religiosa y la religión no es ética. Sin embargo, Rosenkranz señala que la religión se internaliza en el Estado, a través de instituciones y costumbres; si por el contrario, permaneciera como un componente externo, entonces el Estado no sería perfectamente libre y soberano.²⁵⁸ Esto no se trata de una deificación del Estado, sino de dos esferas que se contienen entre sí. La religión (sin referirse a un culto específico) trasciende al Estado (un Estado moderno sin religión: secular) en tanto que se ocupa del Espíritu Absoluto, mientras que el Estado es el espíritu objetivo. El que se piense el Estado sin una religión específica, permite y garantiza que el individuo pueda relacionarse con Dios de la manera que prefiera.

Sigo ahora la *Enciclopedia* § 552, párrafo complementario del párrafo § 270 de la *Filosofía del derecho*:

“La verdadera religión y la verdadera religiosidad sale solamente de la eticidad, y es la eticidad pensante, esto es, que se hace consciente sobre la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo por medio de ella, y a partir de ella la idea de Dios es conocida como espíritu libre; fuera del espíritu ético es vano buscar verdadera religión y religiosidad.”²⁵⁹

²⁵⁶ Cf., *Ibíd.*, p. 172-177.

²⁵⁷ Cf., JAESCHKE, Walter, “Christianity and Secularity in Hegel’s Concept of the State”, en *The Journal of Religion*, Vol. 61, No. 2, (Apr. 1981), p. 127-145.

²⁵⁸ Cf., ROSENKRANZ, K., “Hegel’s Philosophy of History”, en *The Journal of Speculative Philosophy*, Trad. G. S. Hall, Vol. 6, No. 4, (Oct. 1872), p. 340-350.

²⁵⁹ HEGEL, *Enciclopedia* § 552.

Hegel hace de la religión el fundamento de la eticidad, por lo que excluye la posibilidad de que haya dos conciencias o eticidades. La religión civil, en tanto que aglutinante social, permite que los compromisos religiosos actúen en la esfera pública. No hay dos reinos opuestos, ya que un mismo concepto de libertad rige tanto a la religión como al Estado. El Estado, la religión y la filosofía se reconcilian por medio de la substancia ética, de tal manera que al seguir el culto de la religión civil (*Volksreligion*), el individuo es autoconsciente de la eticidad y de la voluntad divina del Estado: “Sólo en el principio del espíritu que sabe su esencia, que es libre absolutamente en sí y tiene su realidad en la actividad de su liberación, existe la posibilidad y necesidad absoluta de que el poder del Estado, la religión y los principios de la filosofía coincidan, y se realice la conciliación de la realidad en general con el espíritu, del Estado con la conciencia religiosa, y, a la vez con el saber filosófico”.²⁶⁰ El Estado es sagrado en tanto que es la realización concreta de la libertad y el bien.

3.2.- *Volksreligion*: la religión adecuada

Una vez expuesta la relación entre la religión y el Estado, es necesario delimitar qué clase de religión es adecuada y auténtica. Siguiendo la *Filosofía del derecho*, en el párrafo § 270 Hegel establece que la religión auténtica no se contrapone con el Estado, sino que al seguirla se sigue al Estado. Por el contrario, una religión inadecuada se contrapone con el Estado. El objetivo del presente apartado es exponer en qué consiste la religión civil de acuerdo con la adecuación y autenticidad.

La religión civil (*Volksreligion*) no corresponde forzosamente con la religión de un Estado. El Estado puede ser laico y, sin embargo, el pueblo tiene cohesión social por elementos comunes que lo identifican como una comunidad. Los elementos en común son la lengua, las tradiciones, la Historia y la religión.

²⁶⁰ HEGEL, *Enciclopedia* § 552

La religión tiene su base en la razón universal y en la libertad, independientemente de los cultos. En ese sentido podemos plantear el concepto de religión civil como el aglutinante entre los individuos y la eticidad en tanto que es una forma de vida en común.

A pesar de la separación del Estado y la Iglesia, no por ello la religión desaparece de la vida pública para ser únicamente un asunto de la vida privada. La religión civil reconcilia al individuo con la comunidad, lo interno con lo externo, lo privado con lo público; permite la autorrealización del Espíritu que busca la plena racionalidad y libertad.

¿En qué consiste la religión civil? Es una religión adecuada (a partir de la razón y libertad) con la voluntad del Estado.

El fenómeno religioso tiene un espectro amplio que va desde el misticismo, los actos de piedad, los ritos, las procesiones y las devociones particulares, hasta los planteamientos metafísicos, estéticos y morales. Aunque esto se identifica con la religiosidad civil no es propiamente el concepto de religión civil (*Volksreligion*) propuesto por Hegel.

El término de religión civil aparece por primera vez en los *Escritos de juventud* donde afirma que es la religión aceptada por toda la comunidad. No requiere de un salto de fe o de una explicación conceptual elaborada, sino que es principalmente mitológica. Hegel identifica la religión civil con el pueblo griego; especialmente en la *Fenomenología del espíritu* donde afirma que la plenitud de la vida ética se identifica con la religión civil de un pueblo autoconsciente:

“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 el cumplimiento de sí mismo.”²⁶¹

El espíritu de un pueblo autoconsciente se manifiesta en la cultura, costumbres, política y religión que se adecua con la ley del Estado. Seguir la voluntad del Estado expresada en sus leyes conlleva el seguimiento de la voluntad del espíritu autoconsciente.

²⁶¹ *PhG*, p. 418.

Por otro lado, la religión pretende hacer sensibles los principios morales. La fe moral, que es el sistema de deberes con sus derivados teológicos que conforman la verdad religiosa, debe ser pública y educar al individuo como parte de un todo. La religión educa indirectamente a los ciudadanos de un Estado para alcanzar el ideal ético que consiste en una comunidad en la que las leyes son emanaciones del pueblo.²⁶² La creencia religiosa motiva a su vez la acción moral de los individuos y la ética de una comunidad. El rango de acción de la religión civil (*Volksreligion*) se encuentra dentro de la sociedad civil, que es la conjunción entre la privacidad de la familia y lo público de la sociedad civil y el Estado.²⁶³

La religión civil genera un sentimiento de pertenencia a un pueblo; aglutina en una substancia ética al pueblo y al Estado. Hegel propone una única razón legislativa, que no es autoritaria sino necesaria, y que al mostrar su racionalidad se puede seguir libremente. La religión civil que se manifiesta con una eticidad específica se sigue libremente porque pretende alcanzar la libertad. El individuo *es* dentro de una sociedad. El culto privado da paso al culto público. El individuo se reconoce a sí mismo en la comunidad. La individualidad se sumerge en la totalidad.

Es tarea del Estado considerar la pluralidad religiosa y estar por encima de cualquier religión y culto. De tal manera que la religión está supeditada al Estado, no en cuanto a su configuración interna, sino que el Estado para garantizar la libertad de culto debe encargarse de la organización de todas las instituciones, incluyendo las eclesiales. Asimismo, cualquier culto o iglesia que considere que tiene una autoridad superior a la del Estado debe ser suprimida; dado que la religión no es el último momento del despliegue podría comprenderse que no hay una religión absoluta y determinada. Todo aquello que se oponga radicalmente a la voluntad del Estado y que lo lleve a una situación de riesgo debe ser suprimido por el bien del Estado. Así pues la religión adecuada y auténtica no se opone al Estado sino que incluso aglutinará pedagógicamente la acción ética en el Estado.

A pesar de la impronta protestante, Hegel no promueve un Estado confesional sino laico, en el que ninguna religión se beneficia por encima de otra. La diversidad de

²⁶² Cf., VALENZA, Pierluigi, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*, (Roma, CEDAM, 1999), p. 19-53.

²⁶³ Cf., LEWIS, Thomas, *Religion, Modernity, & Politics in Hegel*, (Reino Unido, Oxford University Press, 2011), p. 25-44.

cultos, las minorías y el ateísmo son tolerados con base en la fortaleza del Estado y en que no perjudiquen los derechos civiles.²⁶⁴

Si por el contrario se tratara de un Estado cuya estructura es endeble la multiplicidad de religiones podrían des-configurar la substancia ética y afectar la organización del Estado. La singularidad debe supeditarse a la totalidad, a la voluntad del Estado que tiene algo de divino y que “aprehende a la sociedad, no sólo bajo relaciones jurídicas, sino media en cuanto un ser común moral verdaderamente superior, la unidad en costumbres, cultura y maneras universales de pensar y actuar (al ver y reconocer espiritualmente, cada uno en el otro, su universalidad).”²⁶⁵ De tal modo que al vivir la espiritualidad de la eticidad, que incluye las costumbres y la religiosidad, los individuos participan en la totalidad y sólo así se reconocen como universales.

La religión, para Hegel, conecta la subjetividad de cada persona con la totalidad trascendente. Sin embargo, esto ocurre mediante la fe, el sentimiento y la representación, mientras que el Estado es racional y requiere del conocimiento. El Estado no elige un credo particular porque no se trata de un Estado confesional o eclesiástico; esto evita los privilegios de algunos credos y promueve la libertad religiosa. Es adecuado que los sujetos sean parte de una comunidad religiosa (inclusive si se trata de una comunidad de ateos) para conformar instituciones fuertes que, a su vez, dan sustento a un Estado fuerte.²⁶⁶

Hegel se aproxima más a la propuesta americana de la diversidad de cultos, en la que toda expresión religiosa (siempre y cuando sea la expresión de un particular y no de una institución) es igualmente válida; en oposición a la propuesta francesa, en la que es preferible evitar las muestras religiosas públicas, aun sí es un particular el que expresa la creencia religiosa. Hegel propone un Estado que tolera

²⁶⁴ Cada individuo (persona) tiene un estatuto legal y derechos civiles ante el estado, sin importar la religión a la que pertenece.

²⁶⁵ HEGEL, G. W. F., *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, (Buenos Aires, Traducción: Max Maureira, Editorial Biblos, 2010), §54.

²⁶⁶ Aunque Hegel es más tolerante con la diversidad religiosa que con el ateísmo; debido a que el Estado lo contiene todo, los sujetos ateos no son excluidos del Estado, sino que podría plantearse que forman su propia comunidad. Propiamente la formación de comunidades es lo que más interesa a Hegel, debido a que las comunidades forman instituciones que interactúan entre sí en el estado.

la religión porque la religión sirve para integrar a los ciudadanos a un nivel profundo: una cohesión espiritual.²⁶⁷

La religión ayuda a integrar a los individuos en las comunidades porque su base moral y ética ayuda a seguir la ley y las obligaciones civiles. Para que la religión de un pueblo sea adecuada requiere de tres condiciones: participar de la razón universal, incluir el sentimiento (subjetividad) y estar inmersa en la vida pública.²⁶⁸

La filosofía integra a los ciudadanos en el Estado por medio del concepto; aunque la religión debe ser superada por la filosofía, esto no implica que la religión sea descartada sino que es un momento de asentimiento (que también requiere de conceptos) previo al pleno conocimiento. La religión adecuada es el paso para construir la eticidad de un pueblo que se sabe y se reconoce como parte de una totalidad:

“Para ser libres, las personas necesitan reconocer que son parte de una totalidad que trasciende su existencia efímera. Esto puede ocurrir al reconocer que son parte de un Estado que comparte una sustancia ética. (...) La esencia de esta unidad definitiva es representada como Dios en la religión; tiene otras representaciones en el arte, y se entiende de otras maneras con la filosofía.”²⁶⁹

Se trata de una libertad para seguir la voluntad de una totalidad que trasciende la existencia particular.

Esta libertad incluye la libertad de culto, que es admisible de acuerdo con la fortaleza del Estado. Cada ciudadano tiene derechos y obligaciones sin importar el culto al que pertenece. Por ejemplo: una religión (inadecuada e inauténtica) no

²⁶⁷ Cf., HEGEL, *Filosofía del derecho*, x 270.

²⁶⁸ “Social reconciliation, however, would only be possible if such a religion were also a *Volksreligion*, that is, a popular national religion. (...) In Hegel’s view, for a religion to be a folk religion it must satisfy three conditions: it must reflect universal reason, it must engage the heart, and it must be bound up with public life.” LILLA, Mark, “Hegel and the Political Theology of Reconciliation”, en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 54, No. 4 (Jun., 2001), p. 868.

²⁶⁹ La traducción es mía. “To be free, people need to recognize that they are part of a totality that transcends their ephemeral existence. This can occur with the recognition of being part of a state with a shared ethical substance. (...) The essence of this definite unity is represented as God in religion; it has other representations in art; and is understood still in other ways through philosophy.” TUNICK, Mark, “Hegel and the Consecrated State”, en *Hegel on Religion and Politics*, (Nueva York, Ed. Angelica Nuzzo, Suny Press, 2013), p. 31.

permite hacer el servicio militar: regularmente este tipo de religiones son minoría, por lo que no afectan radicalmente al Estado.

El Estado tolera esta objeción de conciencia; sin embargo, el no participar activamente en el Estado e incluso contraponerse a él, implica que los ciudadanos que practican dicho culto no pueden exigir los mismos derechos que los demás ciudadanos. Los primeros no dejan de ser ciudadanos. No tienen los mismos derechos, no por la religión que profesan, sino porque al estar exentos de ciertas obligaciones no pueden exigir lo mismo que el ciudadano que cumple con toda obligación para con el Estado. La tolerancia es necesaria para proteger la libertad de conciencia con respecto a la moralidad y pluralidad religiosa.²⁷⁰

Un Estado fuerte puede tolerar la desobediencia con base en la objeción de conciencia. Sin embargo, la capacidad de tolerancia es delimitada por la fuerza del Estado, que depende de la buena formación de las instituciones. Así pues, el criterio de la tolerancia es político, no moral.

La religión que no se opone al Estado es adecuada y auténtica: es la religión civil (*Volksreligion*), pues identifica la voluntad del Estado con la realización de la razón y libertad. La religión que se opone al Estado, si bien es tolerada en tanto que es una minoría conformada por ciudadanos del Estado, no es adecuada para la cohesión social.

Las leyes del Estado y las instituciones son las que trazan la forma adecuada de la religión, al ser la manifestación de la razón y la libertad del espíritu autoconsciente.

Una religión auténtica y adecuada es el producto del espíritu ético:

“(…) mientras la verdadera religión no entrara en el mundo y llegase a dominar los Estados, el verdadero principio del Estado no llegaría a su realidad. Pero mientras este principio no pudiese llegar al pensamiento, no podría ser concebida por éste la verdadera idea del Estado –de la eticidad sustancial, con la que es idéntica la libertad de la autoconsciencia que es por sí. Sólo en el principio del espíritu que sabe su esencia, que es libre absolutamente en sí y tiene su realidad en la actividad que el poder del Estado, la religión y los principios de la filosofía coinciden, y se realice a conciliación de la realidad en general con el espíritu, del Estado con la consciencia

²⁷⁰ Sobre la tolerancia de las minorías en el estado hegeliano Cf. BROWNLEE, Timothy, “Hegel’s Defence of Toleration”, en *Hegel on Religion and Politics*, (Nueva York, Ed. Angelica Nuzzo, Suny Press, 2013), p. 79-98.

religiosa, y, a la vez, con el saber filosófico. (...) Así, al fin, el principio de la conciencia religiosa y de la conciencia ética llega a ser una y la misma cosa en la conciencia protestante: –el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad. La constitución y la legislación, con sus actuaciones, tienen por contenido el principio y el desarrollo de la eticidad; la cual procede –y puede proceder solamente– de la verdad de la religión, reconducida a su principio originario, y que, por consiguiente sólo como tal es real. La eticidad del Estado y la espiritualidad religiosa del Estado se garantizan así recíprocamente con solidez.”²⁷¹

La unión de la política con las estructuras de la sociedad se produce por la moralidad impresa en la eticidad. La eticidad (*Sittlichkeit*) es el puente entre la religión y el Estado; y la estructura de la eticidad (familia, sociedad civil y Estado) son el marco en que se desarrolla la religión adecuada.

La iglesia es parte de la estructura del Estado en tanto que es una de las instituciones de la sociedad civil. Es por ello que pertenecer a una religión establecida, que aunque positiva, se vale de las instituciones para preservarse, no implica la exclusión de la vida pública, sino todo lo contrario, porque la religión adecuada tiene una base en las instituciones del Estado.²⁷² Un Estado bajo los principios de razón y libertad lleva al correcto desarrollo de la religión civil, porque ambos se identifican como lo realmente racional y verdaderamente libre. La religión civil (adecuada y auténtica) permite la formación de comunidades, pero también ayuda que los sujetos de dicha comunidad tomen una mayor conciencia de la libertad inserta en la totalidad del Estado racional. Esto no ocurre en todos los Estados, sino solamente en aquel que tiene como base y finalidad la conciencia de la libertad.

Por el contrario el fanatismo (religioso o político) lleva al desprecio de las instituciones y el Estado, se opone a la eticidad, supeditándose a una voluntad arbitraria y sin organización. Hegel apela al orden: al orden que es producto de la eticidad, de las instituciones, al orden del sujeto que libremente sigue al Estado

²⁷¹ HEGEL, *Enciclopedia*, § 552.

²⁷² “For Hegel, religion can support the state, but only a particular *kind* of religion, which Hegel considers to be “true religion”; and this *kind* of religion is itself developed and shaped within rational state structures.” BAYEFSKY, Rachel, “The State as a “Temple of Human Freedom”: Hegel in Religion and Politics”, en *Hegel on Religion and Politics*, (Nueva York, Ed. Angelica Nuzzo, Suny Press, 2013), p. 48.

racional, porque a fin de cuentas proponer un sistema conlleva ordenar la realidad. El fanatismo es una comprensión errónea de la libertad:

“es la libertad del vacío (...) en política como en religión, es el fanatismo de la destrucción de todo orden social existente, la eliminación de todo individuo sospechoso de querer un orden, como el aniquilamiento de toda organización que quiera resurgir. Sólo destruyendo algo esta voluntad negativa tiene el sentido de su existencia; cree, ciertamente, querer una situación positiva dada, por ejemplo: la condición de igualdad universal y la vida religiosa universal, pero de hecho no quiere la realidad positiva, porque ésta implica de inmediato algún orden, una especificación, tanto de instituciones como de individuos; pero la especificación y objetiva determinación es aquello cuyo aniquilamiento surge la autoconsciencia de esa libertad negativa. Así, lo que cree querer, puede ser para sí sólo una representación abstracta y su realización sólo ser la furia de la destrucción.”²⁷³

Las instituciones, la sociedad civil, la religión y la eticidad fomentan las prácticas que permiten que la libertad exista *de facto*. Son la condición de posibilidad para la realización de la libertad. El fanatismo se opone a la religión adecuada porque considera que la libertad implica deshacerse del orden establecido. En ese sentido Hegel, aunque promueve un Estado tolerante con las minorías, considera que una mala concepción de la religión, como el fanatismo, pone en peligro y acecha al Estado.

²⁷³ HEGEL, *Filosofía del derecho*, § 5.

Conclusión:

El riesgo de la totalidad

Me propuse responder, a lo largo de las páginas anteriores, a interrogantes relacionadas entre sí sobre la función reconciliadora de la religión para con la sociedad y la política; apostando en seguimiento de Hegel por la unidad de las tres instancias (religión, sociedad y política) para configurar la realidad. Debajo de aquellas interrogantes se encuentra otra: ¿por qué la religión? No se trata propiamente de una pregunta sobre la elección del tema. Es una pregunta sobre el por qué la religión es la que evitaría la fragmentación de las instancias de la realidad y no la cultura, el arte o la ciencia.

¿Por qué la religión? Hegel afirma en la *Fenomenología*: “el espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de un modo inmediato, su propia *autoconciencia* pura.”²⁷⁴ El espíritu deviene para autoconocerse. En otras palabras, el espíritu se recorre a sí mismo para alcanzar su propia autoconciencia. ¿Por qué la religión? Porque el espíritu alcanza de algún modo su autoconciencia ahí. “La religión es el acabamiento del espíritu, en el que los momentos singulares del mismo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, *retornan* y han *retornado* como a su *fundamento*, constituyen en conjunto la *realidad que es allí* de todo el espíritu, el cual sólo *es* como el movimiento que diferencia y que retorna a sí de todos sus lados. El *devenir de la religión en general* se contiene en el movimiento de los momentos universales.”²⁷⁵ La elección de la religión tiene como centro su capacidad fundadora de la realidad, que incluye a la libertad y la razón, y que constituye a la autoconciencia. Al ser un momento universal del devenir del espíritu, la religión se convierte en el componente esencial para reconciliar las instancias fragmentadas.

La pregunta *¿por qué la religión?* se encuentra implícita a lo largo de cada página, como base de las otras interrogantes interrelacionadas y es pertinente recordarla en la conclusión. ¿Acaso la separación de la Iglesia y el Estado implica la separación

²⁷⁴ HEGEL, *PhG.*, p. 396.

²⁷⁵ HEGEL, *PhG.*, p. 398.

de la religión, la sociedad y la política? ¿Cómo es que el Estado no se contrapone a la religión? ¿A qué estructura del Estado es adecuada? ¿Cuál es el papel de la religión para configurar la eticidad? ¿Cómo puede justificarse la coexistencia de la pluralidad de religiones considerando que solamente hay una eticidad? Finalmente, ¿aspirar a la totalidad implica un riesgo?

Dividiré la conclusión en dos partes: la primera responde a las interrogantes sobre la religión en relación con la sociedad y la política. Ello también da pie a la respuesta de la última pregunta. La segunda aborda la indagación que da título a la conclusión: el riesgo de la totalidad.

La religión actúa en el mundo y funge como aglutinante entre la sociedad civil y el Estado (política). El objeto de la religión es lo sagrado, trascendente, inmaterial y espiritual, pero también tiene un rango de acción en el mundo material, en los acontecimientos, en la Historia y en las relaciones intersubjetivas.

Para Hegel la religión está inserta en el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) y es parte de su identidad. La religión civil (*Volksreligion*) permite la interacción del espíritu del pueblo con las leyes del Estado. Genera un sentimiento de pertenencia y aglutina en una eticidad a una multitud que de otro modo solamente tendría apariencia de individualidad. Los individuos forman comunidades que a su vez generan los estamentos de la sociedad civil para el correcto funcionamiento del Estado (que es un organismo). La religión civil tiene la capacidad de integrar a los individuos en un solo pueblo (comunidad) por el sentido de pertenencia.²⁷⁶

La separación Iglesia-Estado no implica la prohibición de la religión dentro de la instancia pública. Hegel opta por la separación, pero no elimina el momento de la religión, sino que le concede un papel reconciliador. La pretensión de la secularización y de algunos Estados laicos es eliminarla por completo por el afán de progreso (antes científico y ahora tecnológico) dando como resultado una sociedad esquizoide.²⁷⁷ No me refiero a la figura de la conciencia desgarrada que es

²⁷⁶ Cf., AVINIERI, Shlomo, "Hegel and Nationalism", en: *The Review of Politics*, Vol. 24, No. 4 (Oct., 1962), p. 461 – 484. Y Cf., O'MALLEY, Joseph, "Hegel on Political Sentiment", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 41, No. 41, (Jan. – Mar., 1987), p. 75-88.

²⁷⁷ La secularización es la eliminación progresiva de la religiosidad, mientras que el laicismo es el término jurídico de la separación de las iglesias y el estado y que pretende lograr la secularización. Hegel propone un Estado laico para garantizar la coexistencia de la diversidad religiosa y porque la religión se supedita al Estado; sin embargo, no propone

inherente al ser humano, sino que al eliminar la religiosidad se elimina también una parte de la cultura, la identidad de una nación y el espíritu de un pueblo. Hegel propone un Estado que es racional y libre; esto implica que todas las instituciones (incluidas las religiosas) deben estar de acuerdo con la voluntad del Estado. En ese sentido, Hegel distingue entre una religión adecuada (religión civil) y una inadecuada (fanatizada). La religión adecuada no se opone al Estado, sino que trabaja en conjunto con él porque participa de la misma racionalidad y libertad del espíritu. La religión, en tanto que Espíritu Objetivo y Espíritu Absoluto, es un momento del devenir del Espíritu y no se contrapone con el Estado, porque se trata de la misma voluntad espiritual. Por otro lado, la diversidad de las manifestaciones religiosas y su validez depende de tomar como base la naturaleza de la libertad; si una religión no hace énfasis en la libertad, su validez debe ser cuestionada. Una religión que se opone al Estado y a la sociedad tiene un problema con la representación, la racionalidad y la libertad; generando un mundo que invierte los binomios y que no supera las contradicciones.

La religión reconcilia el binomio espíritu—materia. Su función es reconciliadora y de cohesión de la forma de vida en común (*Sittlichkeit*). La religión, especialmente con la formación de comunidades, participa de la realidad y la configura. “El espíritu de la comunidad es, así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la que proclama, ciertamente, que estas conciencias no están separadas *en sí*, pero un *en sí* que no se ha realizado (*realisiert*) o que no ha devenido todavía absoluto ser para sí.”²⁷⁸ La realización del espíritu en el mundo es un proceso y la religión es parte del proceso de realización. Un proceso cuya característica es el movimiento y no las estructuras fijas. Requiere de una razón dinámica y no de una razón instrumental²⁷⁹; y de una libertad adecuada y no de una libertad negativa. El mundo, para Hegel, se rige por la razón dialéctica. Ello implica que la razón y la libertad están continuamente realizándose. No se ha alcanzado el momento en que “haya devenido un absoluto ser para sí”, sino que sigue en movimiento. En este proceso es fundamental resaltar el papel del símbolo,

la eliminación de la religión. Cf. HABERMAS, J., *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, (San Francisco, Trad. Brian McNeil, Ignatius Press, 2006).

²⁷⁸ HEGEL, *PhG.*, p. 457.

²⁷⁹ Para el concepto de “razón instrumental” véase: HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, (Buenos Aires, Editorial Sur, Trad. Jacobo Muñoz, 1970).

el cual devela lo divino sin mostrarlo completamente, y requiere de la continua interpretación, ya que es necesario e inagotable. El símbolo lejos de oponerse a la dialéctica, evita la razón estática, al permitir que siempre algo nuevo latente en él pueda mostrarse. De manera, que el símbolo promueve el movimiento dialéctico, porque es inagotable y perpetuo. La Historia y la naturaleza están en movimiento; fijar cualquiera de las dos dimensiones pervierte a la razón y la vuelve instrumental.²⁸⁰

Apostar por una razón fija e instrumental es el riesgo de la totalidad y su eventual caída en totalitarismo. Marcuse señala, en *Razón y revolución*, la importancia de la razón que presupone la libertad para la propuesta hegeliana. Únicamente los conceptos que son universalmente válidos pueden gobernar la realidad; esto ocurre cuando la realización del sujeto es el contenido de la Naturaleza y la Historia. Sin embargo, no por ello se debe mostrar en la realidad de manera inmediata. Por el contrario, la realización de la realidad es un proceso. La verdad se encuentra en el devenir, no es un hecho ya dado. La razón y la ley deben ser realizables en este mundo; no obstante, eso ocurre cuando la razón acontece en la actualidad. “Hegel no afirmó que la realidad es racional (razonable), sino que reservó este atributo a una forma definitiva de realidad, a saber la actualidad”.²⁸¹ Lo cual significa que la realidad es racional en tanto que acontece, pero su acontecer constituye un proceso dialéctico.

Si bien lo que se espera es la realización del Estado racional y libre, del acabamiento del espíritu, no podemos encontrar la totalidad en cada momento, sino que en cada movimiento de la conciencia hay una parte de la totalidad. Paradójicamente la totalidad se entrevé en lo contingente: “Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la Historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la

²⁸⁰ La dialéctica sofística tiene cierto pensamiento de infalibilidad de acuerdo a su interpretación y se utilizó casi de modo profético; la infalibilidad radica en la confianza en las fuerzas de la Historia o naturaleza, que nunca se equivocan. Cf. MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución*, (Madrid, Traducción: Julieta Fombona de Sucre, Alianza Editorial, 2010), p. 110-122.

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 155

soledad sin vida.”²⁸² En las últimas líneas de la *Fenomenología* cuando parecería que se ha alcanzado la totalidad, Hegel, abre de nuevo el proceso añadiendo lo contingente. ¿Acaso la contingencia salvaguarda la aspiración de la totalidad?

Marcuse señala que defender la procesualidad dialéctica salva de la fijación de la totalidad.²⁸³ Dejar de lado la dialéctica implicaría someterse a la autoridad de los hechos que no estarán mediados por la razón, sino que dependerán únicamente de la efectividad de la acción; se trataría de un proceso sin razón.²⁸⁴ De tal modo, que la teoría se convertiría inmediatamente en práctica, todo pensamiento debería consumarse en una acción inmediata, dependiente de los acontecimientos, de ahí la inconstancia y la volatilidad de las leyes. Inclusive una religión que se rige por la razón instrumental deriva en fanatismo, pues la teología y los ritos se convierten en leyes positivas, arbitrarias e incuestionables elevadas a lo absoluto. El fanatismo religioso genera una ideología, y es en ese momento en que la religión se convierte en algo sospechoso, contrario a la esencia de la religiosidad y que apuntala a una totalidad irracional y violenta. “Puede antes que nada, parecer sospechoso que la religión sea recomendada y elegida en tiempos de miseria pública, de trastorno y de opresión, y sea señalada como consuelo frente a lo injusto, como esperanza de compensación por lo perdido”.²⁸⁵ Si la religión tiene una función pedagógica, aglutinadora y civilizadora entre lo social y lo político, entonces un uso ideológico de la religión resulta peligroso. De la misma manera, una religión que sólo sirva de mero consuelo y placebo en tiempos de miseria pública debe ser cuestionada.

La religión no es un paliativo, sino que debe pasar por la negatividad, confrontar al hombre y desgarrarlo para que pueda vivir un culto de acuerdo con el espíritu, que no sea fijo, sino que se renueve constantemente porque el hombre es espontáneo y no una entidad ya determinada. La aseveración de Hegel también implica que la religión no debe ser considerada como un impedimento para la realización del mundo, sino que el mundo se realiza también por medio de la

²⁸² HEGEL, *PhG.*, p. 473.

²⁸³ Cf., MARCUSE, *Razón y revolución*, p. 385-422.

²⁸⁴ “La precariedad del pensamiento dialéctico puede conducir a errores políticos graves”. *Ibíd.*, p. 396.

²⁸⁵ HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, (México, Traducción: Laura Mues, Universidad Autónoma de México, 1985), § 270.

religiosidad. De tal modo, que la función de la religión no es llorar frente a lo injusto (cual "alma bella") sino mancharse con el curso del mundo.

El aspecto de la "totalidad" en la religión bien puede dar paso a futuras investigaciones. Por un lado, se espera de lo Absoluto la totalidad, pero por otro lado, parecería que alcanzar (o actualizar) la totalidad la limitaría. Pasaría algo semejante a lo que ocurre con la cuestión del infinito: al que siempre se le puede sumar un número más. La totalidad requiere abarcarlo todo, la universalidad y un sistema cerrado; mientras que parecería que lo más adecuado es aspirar a una totalidad que nunca se realice, para que pueda seguir abarcando lo impredecible y contingente en su suceder; es decir concebirla como un sistema abierto. Un dios o absoluto que es comprendido, estructurable y abarcable por una conceptualización que agote su significado, remite al abstracto dios de los filósofos; haciéndose acreedor a la crítica que S. Kierkegaard (*Temor y temblor*) y F. Rosenzweig (*La estrella de la redención*) dirigen a Hegel, sobre la imposibilidad de una relación personal con su concepto de Dios. "Mientras el Dios de los filósofos y los sabios es el Absoluto que fundamenta la existencia de *todo lo* que existe, el Dios de la religión es siempre el Dios de alguien"²⁸⁶ a quien le habla singularmente. La cuestión de la totalidad remite también a la cuestión de Dios en dos sentidos: el primero, es sobre la naturaleza de Dios en tanto que totalidad y, el segundo, es sobre la relación entre esa totalidad y el hombre. Un dios totalizado fanático o conceptualmente es limitado, clausurado en una construcción dada y sustancializado en una idea dogmática, y es imposible relacionarse con él, y generar un libre asentimiento religioso. Pensar la totalidad de la razón es ya en parte querer totalizar la realidad identificándola con una entidad fáctica. En este sentido, cobra su vigencia la advertencia enunciada por T. W. Adorno: "la totalidad es lo no verdadero."²⁸⁷ Pues, ninguna fuerza ordenadora del Estado puede supeditar tiránicamente, como fuerza heterónoma, apelando al "espíritu objetivo", al Absoluto o a las evidencias de la *Volksreligion*, la consciencia interior, afectiva e intelectual del creyente, abierta libremente a lo indecible e incondicionado de lo sagrado o de Dios.

²⁸⁶ VELASCO, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 183.

²⁸⁷ ADORNO, Theodor W., *Mínima moralía*, (Caracas, Ed. Monte Ávila, Trad. Norberto Silveti), p. 53.

Finalmente, quisiera resaltar una última idea. La sociedad vive un momento de desacralización. Sin embargo el expulsar a Dios de la sociedad no implica que el hombre elimina la voluntad del Espíritu inserta en las formas de vida en común (*Sittlichkeit*). Lo sagrado toma prestados otros nombres y experiencias en la realidad secularizada. La condición religiosa no ha desaparecido, incluso ha resurgido ante los sistemas que no responden por el sentido del hombre.²⁸⁸ La religión está implantada en la cultura, la sociedad y la política; su contenido imaginario y teórico-discursivo deriva siempre en una acción práctica y moral manifiesta en una institución y culto. Un Estado libre admite y respeta la religión en tanto que es una fuerza que sustenta cognitivamente y moralmente, praxiológicamente, a una sociedad, a la vida en común entre los hombres y sus dioses. De tal suerte, que para evitar paralizar la fuerza de la *Aufhebung* (superación iluminadora dialéctica) inherente al pensamiento hegeliano, si no se quiere fijar en la convergencia cristalizadora del absolutismo lógico-conceptual del sistema dominando el curso de la vida humana, entonces la conciencia filosófica tendrá que abrirse a los símbolos de la experiencia religiosa y comprender su irreductible potencia vinculante absoluta con aquello incondicionado, siempre anhelado y nunca alcanzado; teniendo en cuenta el rasgo siempre presente de una totalización prematura.

²⁸⁸ En ese sentido es mejor plantear el término “desconfesionalización”. Sobre la secularización véase: Cf. LAVANIEGOS, Manuel, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, (Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), p. 159-169; y DUCH, Lluís, *Religión y Política*, (España, Fragmenta Editorial, 2014), 11-52 y 77-84.

Bibliografía obras de Hegel:

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, (Ciudad de México, Traducción: Wenceslao Roces, Fondo de Cultura, 2012).

HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, (Ciudad de México, Traducción: Laura Mues, Universidad Autónoma de México, 1985).

HEGEL, G. W. F., *Filosofia dello spirito jenesse 1803- 1804*, (Roma, Editorial: Laterza, Traducción: Giuseppe Cantillo, 1983).

HEGEL, G. W. F., *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, (Roma, Bompiani, Traducción: Carlo Sabbatini, 2016).

HEGEL, G. W. F., *El joven Hegel: Ensayos y esbozos*, (Madrid, Traducción: José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, 2014).

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre estética*, Segunda parte: Desarrollo del ideal en las formas particulares de lo bello artístico, (Madrid, Traducción: Alfredo Brotons, Akal, 2011), p. 221 – 313.

HEGEL, G. W. F., “La positividad de la religión cristiana (Nuevo comienzo) 1800” en: *Escritos de juventud*, (Ciudad de México, Traducción: Zoltan Szankay, Fondo de Cultura Económica, 1998), p. 428.

HEGEL, G. W. F., “Esbozos para el “Espíritu del judaísmo”” en: *Escritos de juventud*, (Ciudad de México, Traducción: Zoltan Szankay, Fondo de Cultura Económica, 1998), p. 221 – 237.

HEGEL, G. W. F., “Historia de Jesús”, en: *El joven Hegel*, (Madrid, Trad. José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, 2014).

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (Madrid, Alianza editorial, Traducción: José Gaos, 2012), p. 179 -194.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (Ciudad de México, Traducción: Eduardo Ovejero, Juan Pablos Editor, 1974).

HEGEL, G. W. F., *El concepto de religión*, (Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, Traducción: Arsenio Guinzo, 1998).

HEGEL, G. W. F., *Fe y saber*, (Madrid, Traducción: Vicente Serrano, Editorial: Colofón, Biblioteca Nueva, 2001).

HEGEL, G. W. F., *Chi pensa astrattamente?*, (Roma, Traducción: Francesco Valagussa, Edizioni ETS, 2014).

HEGEL, G. W. F., *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, (Buenos Aires, Traducción: Max Maureira, Editorial Biblos, 2010).

Bibliografía:

ADORNO, Theodor W., *Mínima moralia*, (Caracas, Ed. Monte Ávila, Trad. Norberto Silveti)

ALTIZER, Thomas J., "Hegel and the Christian God", in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 59, No. 1, (Spring, 1991), p. 71 – 91.

ANDERSON, Deland S., *Hegel's Speculative Good Friday: The Death of God in Philosophical Perspective*, (U. S. A., The American Academy of Religion, 1996).

AQUINO, *Suma Teológica*, II-II q. 78.

ARENDT, Hannah, *Escritos judíos*, (Madrid, Paidós, Traducción: Eduardo Cañas, 2009).

AVINIERI, Shlomo, "Hegel and Nationalism", en: *The Review of Politics*, Vol. 24, No. 4 (Oct., 1962), p. 461 – 484.

BERNSTEIN, J. M., "Love and Law: Hegel's Critique of Morality", en *Social Research*, Vol. 70, No. 2, (Summer 2003), p. 393 -432.

BERTHOLD-BOND, Daniel, "Hegel's Eschatological Vision: Does History Have a Future?", en: *History and Theory*, Vol. 27, No. 1 (Feb. 1988), p. 14 -29.

BAYEFSKY, Rachel, "The State as a "Temple of Human Freedom": Hegel in Religion and Politics", en *Hegel on Religion and Politics*, (Nueva York, Ed. Angelica Nuzzo, Suny Press, 2013).

BROWNLIE, Timothy, "Hegel's Defence of Toleration", en *Hegel on Religion and Politics*, (Nueva York, Ed. Angelica Nuzzo, Suny Press, 2013), p. 79-98.

BUTERIN, Damion, "Hegel, Recognition, and Religion", en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 64, No. 4, (June 2011), p. 789 – 821.

BUTLER, Judith, *Sujetos del deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, (Buenos Aires, Amorrortu, Traducción: Elena Luján, 2012).

CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, *Diccionario de los símbolos*, (España, Traducción: Manuel Silvar, Herder, 1986), p. 15 – 37.

COCCOLI, Guido, *Arte, religione, sapere: Un commento alla "Religione artistica" nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, (Roma, Stamen, 2008).

COROMINAS J., *Breve diccionario etimológico*, (Madrid, Gredos, 1967), p. 501.

DÍAZ, Jorge, "Hegel y la "superación" de la religión", en: *Ideas y Valores*, No. 133 (Abril 2007), p. 35.

DRI, Rubén, *Hegelianas: Irradiaciones de la Fenomenología del espíritu*, (Argentina, Biblos, 2011).

DRI, Rubén, *La rosa en la cruz: La filosofía política hegeliana*, (Argentina, Editorial Biblos, 2009).

DUBOSE, Todd, "Lordship, Bondage, and the Formation of <<Homo Religiosus>>", en: *Journal of Religion and Health*, Vol. 39, No. 3, (Fall 2000), p. 217 -218.

DUCH, Lluís, *Religión y Política*, (Barcelona, Fragmenta Editorial, 2014).

DUCH, Lluís, *Un extraño en nuestra casa*, (Barcelona, Herder, 2007).

DUDLEY, WILL, "The Active Fanaticism of Political and Religious Life: Hegel on Terror and Islam", en *Hegel on Religion and Politics*, (Nueva York, Ed. Angelica Nuzzo, Suny Press, 2013), p.119-131.

DURÁN DE SEADE, Esperanza, "State and History in Hegel's Concept of People", en: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 40, No. 3 (Jul. – Sep. 1979), p. 369- 384.

FORCELLINI, Egidio, *Lexicon totius latinitatis*, (Prati, Ed. 4, 1858), p. 75.

GADAMER, Hans-Georg, "Hegel und der Geschichtliche Geist", en: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Bd. 100, H. 1./2. (1940), p. 25 -37.

GALLARDO, Ernesto, "El concepto de Dios en algunos textos del joven Hegel", en *Política y cultura*, No. 39, (primavera 2013), p. 113- 143.

GALLEGO, Santiago, "La positividad del Cristianismo en los *Escritos de juventud* de Hegel", en *Teología y cultura*, Vol. 12, Año 7, (diciembre 2010), p. 69-77.

GERARDI, Giovanni, "Il sistema dei ceti nei primi scritti Jenesi di Hegel", en *Anali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, Vol. LXIV, enero- abril 2011, p. 221 – 230.

GODFREY, F., "Hegel's Dialectic in Historical Philosophy", en: *Philosophy*, Vol. 16, No. 63 (Jul. 1941), p. 306 -310.

GÓMEZ CAFFARENA, J., "Kant y la filosofía de la religión", en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, (Barcelona, compiladora: Granja, Dulce María, 1994).

GOODFIELD, Eric, "The Sovereignty of the Metaphysical in Hegel's Philosophy of Right", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 62, No. 4, (Jun. 2009), p. 849 -873.

HABERMAS, J. y RATZINGER J., *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, (San Francisco, Trad. Brian McNeil, Ignatius Press, 2006).

HODGSON, Peter, "Logic, History, and Alternative Paradigms in Hegel's Interpretation of the Religions", en: *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 1 (Jan. 1988), p. 1 -20.

HOFFMEYER, John, "Absolute Knowing and the Historicity of Spirit", en *The Journal of Religion*, Vol. 72, No. 2, (Apr. 1992), p. 198 -209.

HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, (Barcelona, Traducción: Manuel Ballester, Grijalbo Mondadori, 1997).

HORSTMANN, Rolf-Peter, "The Role of Civil Society in Hegel's Political Philosophy", en: *Hegel on Ethics and Politics*, (Nueva York, Traducción: Nicholas Walker, Cambridge University Press, 2004), p. 208 -238.

HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, (Buenos Aires, Editorial Sur, Trad. Jacobo Muñoz, 1970).

HOULGATE, Stephen, "Why does the Development of Self-consciousness in Hegel's Phenomenology makes Recognition necessary", en *Archivio di Filosofia*, Vol. LXXVII, 2009, p. 13 – 20.

HYPPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la <<Fenomenología del espíritu>> de Hegel*, (Barcelona, Traducción: Fernández Buey Francisco, Ediciones Península, 1998).

INWOOD, Michael, *A Hegel Dictionary*, (Inglaterra, Blackwell Publishers, 1993).

JAESCHKE, Walter, "Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State", en *The Journal of Religion*, Vol. 61, No. 2, (Apr. 1981), p. 127 -145.

JAMES, David, *Hegel: A Guide for the Perplexed*, (Londres, Continuum, 2007).

JENSEN, Kipton E., "The Principle of Protestantism: On Hegel's (Mis)Reading of Schleiermacher's "Speeches"", in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 71, No. 2, (Jun., 2003), p. 405 – 422.

JUANES, Jorge, *Hegel o la divinización del Estado*, (Querétaro, Ed. Joan Boldo i Clement, 1989).

KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, (Barcelona, Trad. Martínez Felipe, Alianza Editorial, 2001).

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, (Ciudad de México, Traducción: Dulce Ma. Granja, Editorial: Fondo de Cultura Económica, 2011).

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, (Ciudad de México, Editorial Taurus, Trad. Pedro Ribas, 2013), A 804 / B 832 – A 819 / B 847.

KIERKEGAARD, Søren, *Temor y temblor*, (Madrid, Ed. Alianza, Trad. Vicente Simón, 2017).

KNOWLES, Dudley, *Routledge Philosophy Guide Book to Hegel and the Philosophy of Right*, (Eastbourne, Routledge, 2002).

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, (U.S.A., Cornell University Press, Traducción: James Nichols, 1980).

KOJÈVE, Alexandre, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, (Buenos Aires, Traducción: Juan José Sebreli, Editorial Leviatán, 2006).

KOJÈVE, Alexander, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, (Buenos Aires, Traducción, Juan José Sebreli, Leviatán, 2007).

KOJÈVE, Alexander, *La idea de la muerte en Hegel*, (Buenos Aires, Traducción: Juan José Sebreli, Editorial Leviatán, 2002).

KRONER, Richard, "God, Nation, and Individual in the Philosophy of Hegel", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 2, (Dec. 1941), p. 188 – 198.

LAKELAND, Paul, "A New Pietism: Hegel and Recent Christology", in *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 1, (Jan., 1988), p. 57 – 71.

LAUER, Quentin, *Hegel's Concept of God*, (EU, State University of New York, 1982).

LAVANIEGOS, Manuel, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, (Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016).

LEWIS, Thomas, *Religion, Modernity, & Politics in Hegel*, (Reino Unido, Oxford University Press, 2011).

LILLA, Mark, "Hegel and the Political Theology of Reconciliation", en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 54, No. 4 (Jun., 2001), p. 873.

LÓPEZ-FARJEAT, Luis Xavier, *El desencanto de las palabras: Seis ensayos frente a Hegel*, (México, Publicaciones Cruz O., S. A., 2005).

LÖWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX, Marx y Kierkegaard*, (Buenos Aires, Traducción: Emilio Estiú, Editorial Sudamericana, 1974).

LÖWITH, Karl, *Meaning in History*, (Chicago, Chicago University Press, 1970).

MAGEE, Glenn, *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici <<occulte>> dell' idealismo contemporáneo*, (Italia, Traducción: S. Fusco, Edizioni Mediterranee, 2013).

MAGEE, Glenn, *The Hegel Dictionary*, (India, Continuum International Publishing Group, 2010).

MAKER, William, "Hegel's Blasphemy?", en: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 9, No. 1 (Enero 1992), p. 67 – 85.

MARCOS, Mar, "La idea de libertad religiosa en el Imperio Romano", en: *Revista de Ciencias de las religiones*, vol. XVIII, 2007, P. 61 – 81.

MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución*, (España, Traducción: Julieta Fombona de Sucre, Alianza Editorial, 2010).

MARIÑA, Jacqueline, "Kant on Grace: A Reply to His Critics" en: *Religious Studies*, No. 33, (1997), p. 379 – 400.

MARX, Karl, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, (España, Traducción: José María Ripalda, Pre-Textos, 2014).

MÁSMELA, Carlos, *Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu* (Madrid, Editorial: Trotta, 2001).

MUNSON, Thomas, "Hegel as Philosopher of Religion" en: *The Journal of Religion*, Vol. 46, No. 1, Parte 1 (Enero 1966), p. 9 – 23.

- NEOCLEOUS, Mark, "From Civil Society to the Social", en *The British Journal of Sociology*, Vol. 47, No. 3, (Sept. 1995), p. 395 -408.
- NEWMAN, Amy, "The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel", en *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 61, No. 3, (Autumn, 1993), p. 455 – 484.
- O'HAGAN, T., "On Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy", in *Hegel's Critique of Kant*, (Great Britain, Ed. Gregg Revivals, Edited by Stephen Priest, 1992).
- O'MALLEY, Joseph, "Hegel on Political Sentiment", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 41, No. 41, (Jan. – Mar., 1987), p. 75 -88.
- PAGANO, Maurizio, *Hegel: La religione e l'ermeneutica del concetto*, (Italia, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992).
- PERKINS, Robert L., "Hegel and the Secularisation of Religion", in *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 1, No. 3, (Fall, 1970), p. 130 – 146.
- PINKARD, Terry, "Freedom and Social Categories in Hegel's Ethics", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, No. 2, (Dec. 1986), p. 209 -232.
- PIPPIN, Robert, "Hegel's Practical Philosophy: The Realization of Freedom", in *German Idealism* (U.S.A., The Cambridge Companion, 2006), p. 180 – 199.
- PRIEST, Stephen, *Hegel's Critique of Kant*, (Great Britain, Gregg Revivals, 1992), p. 1 – 48.
- RATZINGER, Joseph, *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, (Madrid, BAC, 1987).
- RICOEUR, Paul, *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*, (Buenos Aires, Traducción: Nestor Corona, Prometeo, 2008).
- ROSENKRANZ, K., "Hegel's Philosophy of History", en *The Journal of Speculative Philosophy*, Trad. G. S. Hall, Vol. 6, No. 4, (Oct. 1872), p. 340- 350.
- ROSENZWEIG, Franz, *La estrella de la redención*, (Salamanca, Ed. Sígueme, Trad. Miguel García-Baró, 1997).
- ROTENSTREICH, Nathan, "Hegel's Image of Judaism" en *Jewish Social Studies*, vol. 15, No. 1, (Jan., 1953), p. 33 – 52.
- SHANKS, Andrew, *Hegel's Political Theology*, (Nueva York, Cambridge University Press, 1991).
- SHEPHERD, William C., "Hegel as a Theologian", in *The Harvard Theological Review*, Vol. 61, No. 4, (Oct., 1968), p. 583 – 602.
- SHUSTERMAN, Richard, "Art and Religion", in *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 42, No. 3 (Fall, 2008), p. 1 – 18.

- SMITH, Steven, "Hegel on Slavery and Domination", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 46, No. 1 (Sept., 1992), p. 97 – 124.
- SOLDAN, Louis, "Hegel's Philosophy of Religion", in *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 20, No. 4, (Oct., 1886), p. 407 – 417.
- SOLOMON, R. C., "Hegel's Concept of "Geist"", en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 23, No. 4, (Jun. 1970), p. 642-661.
- SONTAG, Frederick, "New Minority Religions as Heresies", en: *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 14, No. 3 (1983), p. 159 -170.
- STEPELEVICH, Lawrence S., "Hegel and Roman Catholicism" in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 60, No. 4 (Winter, 1992), p. 673 – 691.
- TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, (México, Traducción: Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, 2014).
- TERTULIANO, *Apologético*, (Madrid, Trad. C. Castillo, Gredos, 2001), 24, 5 -6.
- TUNICK, Mark, "Hegel and the Consecrated State", en *Hegel on Religion and Politics*, (Nueva York, Ed. Angelica Nuzzo, Suny Press, 2013), p. 19-33.
- VALENZA, Pierluigi, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*, (Roma, CEDAM, 1999).
- VALENZA, Pierluigi, "Il problema della comunità: da Hegel a Kant", en *Archivio di Filosofia*, Vol. LXXV, 2007, p. 79 – 95.
- VALENZA, Pierluigi, "Mediazione religiosa e riconoscimento nella Fenomenologia dello spirito: la reciprocità del servire", en *Archivio di Filosofia*, Vol. LXXVII, 2009, p. 59 - 74.
- VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, (Madrid, Trotta, 2006).
- WHITTEMORE, Robert C., "Hegel as Panentheist" in *Tulane Studies in Philosophy*, Vol. IX (1960), p. 134 -164.
- WILLIAMS, Robert, *Tagedy, Recognition, and the Death of God*, (Londres, Oxford University Press, 2012).