

LAS ANGUSTIAS DE LA ALIENACIÓN EN EL JOVEN HEGEL: KANT, JUDAÍSMO Y CRISTIANISMO

Arthur Grupillo¹ 

¹ Universidade Federal de Sergipe, Brasil

Recibido: 10/03/2022; Aceptado: 08/07/2022

Resumen

En los escritos de juventud de Hegel es posible identificar problemas conceptuales formulados en el lenguaje del sentimiento. Así, la separación y la contradicción son comparados al dolor y al sufrimiento mientras la unidad y la razón son nombradas también como amor y destino. Gradualmente, el joven filósofo da forma al problema sobre el cual parece tener angustia: la alienación, en sus manifestaciones teológicas, filosóficas y políticas. Intentaremos reconstruir tres desarrollos de esta angustia de la alienación en el joven Hegel. En primer lugar, en relación con la cuestión de la felicidad en Kant, a seguir en lo que llama la positividad de la religión judía y la cristiana. La angustia o el sufrimiento de la alienación puede comprenderse, así, como un sentimiento fundamental en el origen del pensar hegeliano.

Palabras clave: angustia; joven Hegel; alienación; felicidad; libertad.

Abstract

In Hegel's early writings we can find conceptual problems formulated in a language of feelings. Thus, separation and contradiction are comparable to pain and suffering, while unity and reason are named after love and destiny. Gradually the young philosopher figures out the problem he seems to be anguish for: alienation, with its theological, philosophical, and political appearances. We intend to reconstruct three developments of the anguish for alienation in the Young Hegel. Firstly, we identify it in the question concerning happiness in Kant's philosophy, then in what he calls the 'positivity' of Jewish and Christian religion. Therefore, anguish for alienation could be seen as a fundamental feeling in the origin of Hegel's thinking.

Keywords: anguish; Young Hegel; alienation; happiness; liberty.

INTRODUCCIÓN

El término «angustia», frecuentemente asociado a las filosofías existencialistas, casi no aparece en el técnico y abstracto vocabulario de Hegel, ni tampoco en el de la mayor parte de los especialistas en su obra. Sin embargo, hay que preguntar, todavía, ¿por qué se dice «joven Hegel» y no se dice «joven Kierkegaard», por ejemplo, o «joven Kant»? Parece que el primero, además de morir joven, fue, desde el comienzo, un pensador de la angustia, de la propia condición siempre en crisis, esto es, de la condición siempre joven del pensar, no habiendo mayores razones para caracterizar su filosofía como superación de un período de inestabilidad, una vez que la propia inestabilidad es marca de todo su pensamiento. Al contrario, aunque se hable de un periodo kantiano «pre-crítico», y habiendo un cambio radical en la manera kantiana de pensar, raramente Kant fue llamado el «joven Kant». Y esto, nos parece, por razones exactamente opuestas a las de Kierkegaard. Kant siempre ha sido un filósofo de la sobriedad conceptual, de intentos sistemáticos, aunque permanezca abierto el problema de si fueron bien sucedidos estos intentos. Pero Hegel no se encuadra ni en la primera categoría ni en la segunda. Ha sido, en un principio, un pensador inestable, hasta tornarse un pensador en el cual la inestabilidad hace las veces, paradójicamente, de una estabilidad extremadamente rígida y compleja. Se habla del «joven Hegel» no solamente porque él ha atravesado un largo camino hasta su filosofía madura, sino también, y principalmente, porque atravesó un camino filosóficamente importante para su filosofía madura, sin el cual no se la comprende. En este sentido, se puede decir que la filosofía de Hegel es, a la vez, no otra cosa que el propio camino de Hegel hasta una filosofía, más allá del significado sistemático de una fenomenología del espíritu. En este sentido, su filosofía es casi la expresión filosófica de una autobiografía.

Es posible, entonces, intentar exhibirla, por lo menos en parte, como insatisfacciones siempre más exigentes de Hegel sobre algo, en lo que va madurando, y este algo se puede decir que es la *unidad*, o la falta de unidad, de la consciencia, además de la del mundo y de un pueblo. En esta perspectiva, considerando la cronología hoy ya mejor establecida de sus escritos de juventud, y el diálogo con algunos intérpretes principalmente franceses, decimos que la filosofía de Hegel comienza y termina con el tema de la *felicidad*. Dicho de otra manera, su filosofía puede ser comprendida como un intento de respuesta a la *angustia* del joven filósofo con el problema de la felicidad, que es al mismo tiempo el problema de la unidad. Nos apoyamos en lecturas como las de Adrien Peperzak¹, Paul Asveld² y Jean Wahl³. Estas lecturas, no obstante las diferencias en énfasis que dan a algunas influencias o a determinados momentos como decisivos en el desarrollo del pensamiento de Hegel, siguen todas, a su manera, la intuición inicial de Jean Wahl de que:

Hegel eleva al nivel de una descripción histórica, después transportado a un principio metafísico, por un lado, el sentimiento de la separación dolorosa y la reflexión sobre las antítesis, y por otro, la necesidad de armonía y la idea de Concepto. (...) Vemos, así, el pensamiento de Hegel comprometerse con conceptos

¹ PEPERZAK, A.T.B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1960.

² ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et alienation*, Publications universitaire, Louvain, 1958.

³ WAHL, J. *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951 [1ª Ed: 1929]. En cierto sentido, Peperzak es un crítico de la obra anterior de Asveld, y todos ellos deben su punto de partida a la obra de Jean Wahl, que marcó profundamente la recepción de Hegel en Francia.

muy cercanos de los sentimientos. Las ideas de separación y unión, antes de ser transformadas, la primera en la idea de análisis, del entendimiento, y la otra en aquella de síntesis, de Concepto, fueron probadas, sentidas. La separación es dolor; la contradicción es el mal; los elementos opuestos son los elementos no satisfechos. No es sorprendente que la palabra del enigma, que va a nombrar razón, sea primero nombrada amor. La noción capital que marca aquí la entrada de la teología apologética en la historia que se convierte en sí misma en una lógica, es aquella de la conciencia infeliz⁴.

La noción de conciencia infeliz es, por lo tanto, para Wahl, lo que establece la especial conexión hegeliana entre teología, historia y lógica y, en este sentido, la noción a partir de la cual la filosofía de Hegel debe ser comprendida. Incluso un intérprete como Peperzak, de los tres el que menos énfasis da a estos enlaces, ve sus propios esfuerzos de comentar los fragmentos de Frankfurt sobre el espíritu del judaísmo, por ejemplo, como un intento de «esbozar cómo una problemática ontológica, frecuentemente implícita, domina las meditaciones concretas y “existenciales” de aquella época [de Berna]»⁵. La cita es especialmente buena porque sugiere que si, por un lado, había una problemática ontológica implícita en las meditaciones existenciales de juventud, por otro, seguirá habiendo una problemática concreta y «existencial» en las meditaciones ontológicas de madurez. Así, decimos que la filosofía de Hegel comienza y termina con la felicidad, aunque de maneras distintas, pero claramente vinculadas. Este vínculo se encuentra en un tema que es, por primera vez, elevado a principio filosófico, el que conecta el dolor de la separación con el análisis conceptual y que apunta, a la vez, para la unión y la síntesis en el Concepto. Este tema es el de la *alienación*, que tiene una triple raíz, en la teología, la filosofía y la política, otra manera de nombrar los múltiples intereses del joven Hegel que Wahl describió en términos de teología, lógica e historia.

La triple raíz de la alienación se vuelve visible de modo especialmente instructivo, pero también objetivo, en el pasaje del espíritu del judaísmo al espíritu del cristianismo, y de este a la revolución francesa, en los escritos de juventud de Hegel. En cuanto en esta última el aspecto político es naturalmente más destacado, es decir, el problema de la unidad del pueblo, con todo es en las insatisfacciones de Hegel con la teología moral kantiana que vemos el problema de la felicidad –como unidad de la conciencia consigo misma y con el mundo– crecer desde el origen de sus reflexiones y angustias. Esto es posible de demostrar en el cambio de vocabulario del joven filósofo. Antes de que estuviese fuertemente vinculado al principio de la alienación, central en las interpretaciones del espíritu del judaísmo y el cristianismo del período de Frankfurt, es en conexión con la filosofía práctica de Kant que el problema de la felicidad es primeramente planteado y enfrentado como su motivación fundamental.

Nuestra presentación, entonces, está dividida en cuatro partes. En la primera, proponemos aproximaciones a la posibilidad de hablar de angustia en el joven Hegel. En la segunda, planteamos el tema de la felicidad como motivación fundamental del filósofo. En la tercera y la cuarta, respectivamente, lo relacionamos con el principio de la alienación, inicialmente en el judaísmo y, después, el cristianismo. Como conclusión, nos gustaría intentar algunas consideraciones críticas.

⁴ WAHL, J. *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, op. cit., p. VI. La traducción al castellano de las citas de las obras extranjeras utilizadas es de nuestra responsabilidad.

⁵ PEPERZAK, A.T.B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, op. cit., p. 134.

1. APROXIMACIONES AL PROBLEMA DEL HEGEL ANGUSTIADO

Aún en el *Gymnasium* en Stuttgart (1776-1788), sabemos que Hegel había leído algunas pequeñas obras sobre Kant, especialmente sobre la *Crítica de la razón pura*, y escribió extractos de estas lecturas. La familia tenía una suscripción al periódico *Allgemeine deutsche Bibliothek*, una de las más importantes publicaciones del iluminismo alemán. También escribió un extracto del *Nuevo Emilio*, de J. G. Feder, de 1774. Según este mismo extracto de lectura:

El miedo es el móvil más potente del corazón humano; ¿y qué miedo es, en todo caso, más potente que el miedo delante de Dios, el omnipotente, el omnipresente? Oh amigos, no nos dejemos engañar por una ilusión vana de que los hombres podrían dispensar la religión en vista de la virtud⁶.

Algunas lecturas posteriores del joven filósofo, como el libro de J. A. Ulrich sobre libertad y necesidad, aún se mueven en el ámbito de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de 1785. El tema de la felicidad solo se planteará con los problemas de los móviles de la voluntad trabajados por Kant en la *Crítica de la razón práctica*, de 1788, el mismo año en que Hegel ingresa a la facultad de teología del seminario de Tübingen. Además, las notas que escribe en su diario, sobre todo influenciadas por la obra de Lessing *Nathan el sabio*, junto con sus extractos de lectura, indican que antes de ingresar al seminario él estaba con la expectativa de convertirse en un «hombre de letras», predicando una «religión ilustrada», con el fin de educar a la gente a la manera de Lessing, para que fueran racionales sin abandonar la religiosidad de su comunidad⁷. Hegel, por lo tanto, según la eminente biografía escrita por Terry Pinkard, estaba «lleno de ideas variadas», «lleno de confianza en sus habilidades», ya que había sido, además, uno de los pocos estudiantes del *Gymnasium* seleccionados para pronunciar discursos de graduación, «pero también, sin ninguna duda, con un poco de ansiedad por su futuro»⁸. Quizás podemos resumir este período y esta ansiedad de Hegel en los siguientes términos: si la virtud no puede abandonar la religión, ¿cómo es posible una religión ilustrada, que no sea una religión del miedo (de todos los móviles el más poderoso)?

En el seminario de Tübingen, Hegel se dedicó a sus propios intereses en lugar de los estudios requeridos, y en particular se centró en Rousseau. Le gustaba jugar a las cartas, discutir con Schelling y Hölderlin, sus mejores amigos, y beber en los diversos bares de la ciudad, hasta que un portero le dijo una vez: «Hegel, terminarás muriendo por beber», a lo que él respondió que solo estaba refrescándose un poco. También le gustaba bailar y visitar a las chicas, aunque una hermosa Augustine rompió su corazón al preferir su amigo Fink. Sobre este período, dice Pinkard:

⁶ HEGEL, G.W.F., *apud* BECKENKAMP, J., *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, Loyola, São Paulo, 2009, p. 49.

⁷ Véase PINKARD, T., *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 25.

⁸ *Ibid.*, pp. 16-7. El término «ansiedad» [*anxiety*] es útil en el contexto en el que Pinkard describe las preocupaciones del joven Hegel al ingresar al Seminario, pero lleno de confianza y, por lo tanto, también de expectativa. Sin embargo, a veces es muy difícil diferenciar los contextos en los que la «ansiedad» debería ser preferible a la «angustia» o incluso el «miedo», especialmente cuando se trata del alemán *Angst*, que no solo admite, sino que incluye los tres significados. Como veremos más adelante, muchas veces lo que Hegel objeta en la religión, cuyo ápice es el miedo, es lo que él mismo sentía y que llamamos «angustia». El joven Hegel estará demasiado involucrado con su propio objeto de estudio, a saber, cómo relacionarse con una moralidad y una religiosidad que le hablan más al corazón sobre la felicidad que sobre el miedo.

Por mucho que uno se sienta tentado a romantizar la estancia de Hegel en Tübingen, como una época de buenos amigos, vino, ideas, revolución (e intentos fugaces de romance), tal romanticización eclipsaría las ansiedades fundamentales que plagaron a Hegel y sus amigos Schelling y Hölderlin durante su estadía allí⁹.

Es importante tener en cuenta que durante este período se formó un grupo de estudio de Kant en el seminario, al que Schelling y Hölderlin se unieron de inmediato, pero del cual, sin mucha explicación, Hegel no quiso participar. La obra de Kant *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón* solo se publica en 1793, el último año de Hegel en Tübingen. Solo cuando Hegel entra en contacto con este libro se da cuenta de que la visión kantiana del cristianismo era exclusivamente moral. A esta también debe agregarse la lectura que Hegel hace de la obra anónima *Ensayo de una crítica de toda revelación*, cuya autoría Kant reveló, era de Fichte. En este ensayo, Fichte distingue teología y religión en términos que serían importantes para Hegel:

La teología (*logia*) es mera ciencia, conocimiento muerto sin influjo en la práctica. Pero en cambio la religión, según el significado de la palabra, debe ser algo que nos VINCULE [*verbindet*], y desde luego que nos vincule MÁS INTENSAMENTE, de lo que lo estaríamos sin ella¹⁰.

Hegel seguía sospechando de la fría razón kantiana, y tal era su molestia que abandonó el seminario justo antes del momento adecuado y regresó a Stuttgart, con mala salud, trabajando en un texto mientras se recuperaba. En este *intermezzo*, se graduó y ganó el puesto de tutor privado en Berna. Este escrito, que data de 1793-1794, normalmente se incluye entre los textos del período de Berna, pero ciertamente pertenece, en su mayor parte, a esta estancia fuera del seminario, cuando Hegel necesitaba «distanciarse», literal y metafóricamente, de sus amigos y dar una respuesta al entusiasmo que mostraron por Kant, razón por la cual probablemente también comenzó a escribirlo aún en Tübingen¹¹. Este fragmento, titulado por Nohl «*Fragmento sobre religión popular y el cristianismo*», es para Pinkard «el intento de Hegel de llegar a un acuerdo con un conjunto de ideas conflictivas que tenía en mente»¹².

En el fragmento, el enfoque de Hegel está en la distinción entre religión «subjetiva» y «objetiva», de modo que la religión objetiva corresponde a la teología, a las doctrinas dogmáticas institucionalmente incorporadas, y la religión subjetiva es la que involucra toda la vida de alguien, algo que toca el «corazón», y que motiva de una manera que la doctrina no puede motivar. El término «corazón» no es novedad hegeliana, sino que es bastante utilizado por Kant en el escrito sobre religión, tanto que: «la aptitud o ineptitud del albedrío para admitir o no la ley moral en su máxima (...) es llamada *el buen o mal corazón*»¹³.

⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰ FICHTE, J. G., *Ensayo de una crítica de toda revelación*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 61. En todas las citas en este trabajo, mantenemos las cursivas del texto original.

¹¹ Véase NOHL, H. (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1907, pp. 3-29. Gisela Schüler sitúa su comienzo entre 1792-1793, en Tübingen. Véase SCHÜLER, G., “Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften”, en: *Hegel Studien*, Bd.2, Bonn, 1963. Para las citas, utilizamos la traducción de Zoltan Szankay y José M. Ripalda, siempre en comparación con la edición de Nohl. Véase HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.

¹² PINKARD, T., *Hegel: A Biography*, op. cit., p. 39.

¹³ KANT, I., *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 38.

Según Asveld¹⁴, ya en algunos fragmentos de Berna Hegel empieza a aplicar el par sujeto-objeto a la relación Dios-hombre en virtud de la influencia de los escritos de Schelling, *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, de 1794, y *Del Yo como principio de la filosofía: o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, de 1795, en el cual se dice que:

[...] si la felicidad [*Glückseligkeit*] no es pensada como idéntica a la última finalidad, es decir, como una elevación completa arriba de todas las esferas de la felicidad empírica, ella misma no puede pertenecer a las exigencias de la razón moral, y estas son las únicas que son permitidas¹⁵.

Esto es un problema para Schelling en la medida que la razón práctica de Kant no sabe probar un Dios como *objeto*, es decir, «ningún no-Yo, ninguna felicidad empírica, etc., solo un Yo puro absoluto»¹⁶. Pero, para Peperzak, la argumentación de Asveld no es enteramente convincente, por una razón aquí importante. Según él, que se basa en la correspondencia de los dos jóvenes filósofos, en aquella época Hegel no se ocupaba siempre de problemas especulativos. Además, gérmenes de las mismas afirmaciones aparecen en la *Vida de Jesús*, terminado el 24 de julio de 1795, antes de Hegel recibir su ejemplar de *Vom Ich*, después del 21 de julio. Para él, es solamente en Frankfurt (1797-1800) que el ideal de juventud de Hegel se transforma en una forma reflexiva, es decir, en un sistema. Solo allí es que se cristaliza el vocabulario técnico de tipo fichteano o schellinguiano. Además, muchos conceptos técnicos de este período, como unidad, todo, el todo, el múltiplo, etc. pueden haber sido aprendidos de Fichte, pero no conceptos como destino, amor y vida. La necesidad de apuntar influencias sobre Hegel, para Peperzak, a veces hace perder de vista la originalidad del autor. Y, mismo en Frankfurt, donde Hegel se convirtió en verdadero filósofo, «él permanece en un estado de investigación y experimentación»¹⁷.

Lo que es claro, entonces, es que, en primer lugar, el Hegel de Berna enfrenta constantes insatisfacciones con la imposibilidad racional de la felicidad a partir del dualismo kantiano y el rol de la religión. Ciertamente Asveld, y esto lo reconoce Peperzak, ha encontrado la idea maestra de toda la obra del joven Hegel, al elegir como subtítulo de su libro «libertad y alienación». Pero la alienación es pensada allí sobre todo en su aspecto religioso. También las interpretaciones demasiado políticas del tema, como la de Lukács¹⁸, no dan la debida importancia al origen teológico de la alienación. Para Peperzak, Hegel sufrió muchas influencias, pero sólo una es fundamental para la comprensión de sus escritos de juventud: la filosofía práctica de Kant, que refleja una completa «visión moral del mundo» [*moralische Weltanschauung*]:

¹⁴ Véase ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et alienation*, op. cit., p. 75 et seq.

¹⁵ SCHELLING, F. W. J. v., *Vom ich als Prinzip der Philosophie*, F. Meiner, Leizig, 1911, p. 53.

¹⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁷ PEPERZAK, A.T.B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, op. cit., p. 130. Quizás aquí se necesita también alguna consideración sobre la importancia de Schiller. Sin embargo, si bien es cierto que Schiller fue de enorme importancia en asuntos relacionados con la ética, su influencia sobre Hegel en asuntos teológicos es menos evidente. Mónica Noguera cree que encontramos en Schiller, en germen, toda la cosmovisión hegeliana, «si bien Schiller no precisa tan bien como Hegel el contenido del Dios o saber absoluto y su historia». NOGUERA, Mónica, «Del estado al espíritu absoluto. Sujeto y poesía en J.C.F. Schiller y G.W.F. Hegel», en: *Vigencia del pensamiento hegeliano*, Universidad de la República, Montevideo, 2010, p. 125. Aprovecho para agradecer a Mónica por esta y otras importantes observaciones sobre mi texto.

¹⁸ Véase LUKÁCS, G., *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, Boitempo, São Paulo, 2018.

[...] una concepción de la existencia a la que el joven Hegel constantemente se refería: su propio pensamiento era, desde luego, una “aplicación” de la filosofía kantiana, y después una gran crítica y una superación de la misma¹⁹.

Toda la lucha de Hegel es con el dualismo, esto es, con la no-reconciliación. Según Peperzak, en este tema se comportan incluso todas las actitudes descritas en la *Fenomenología*, y la «conciencia infeliz» es su culminación. En este libro, Hegel no solamente intenta triunfar sobre el romanticismo de su época, como también sobre su propio pasado: el combate contra la alienación política y religiosa es al mismo tiempo un combate contra la ética de Kant. En este sentido, uno de los descubrimientos importantes de Berna fue el de que la positividad de una religión es condicionada por una metafísica de tipo teísta. Por esto, el ser-con-uno-mismo implica que si es Dios. En los últimos fragmentos de Berna, como *La positividad de la religión cristiana*, y en los escritos de Frankfurt, como *El espíritu del cristianismo y su destino*, con sus objeciones a la positividad del judaísmo y el cristianismo, su nuevo vocabulario, que relaciona razón y amor, división y oposición con vida y destino, se va aclarando cada vez más.

Cualquier división (*Entzweiung*), oposición (*Entgegensetzung*) o separación (*Trennung*) no puede permanecer como está, exige irresistiblemente estar unido (*vereinigt*), identificado (en Jena: *Identität*), reconciliado (*versöhnt*). Uno está prácticamente tentado a aplicarle a Hegel lo que él dice de Abraham: “también le faltaba un Dios” “para que buscara la seguridad de su existencia”, porque, así es como lo vemos, la unidad suprema que resuelve y absorbe todas las rupturas, es exactamente la que Hegel venera, es en ella donde encuentra paz y seguridad. (...) La obstinación de no dejar que nada se pierda de forma aislada revela una “nostalgia” (*Sehnsucht*) de sentirse totalmente de acuerdo con el mundo y un deseo de no soportar “la conciencia infeliz” si no es por el apaciguamiento y la alegría suprema²⁰.

Ahora, nuestra tarea es mostrar que esto se puede ver en los textos mismos, esto es, que la confrontación con la visión moral de la existencia de Kant, al mismo tiempo que con el judaísmo y el cristianismo, tiene el apaciguamiento y la felicidad, contra el miedo y la angustia, como motivaciones fundamentales.

2. EL PROBLEMA DE LA FELICIDAD EN LOS FRAGMENTOS DE BERNA

Al joven Hegel, desde los fragmentos de Berna (1794-1795), le incomodaba una cuestión aparentemente simple y legítima. Si un hombre, sacrificando la ley moral, obedece a sus impulsos naturales, decimos que los derechos de la ley moral continúan subsistiendo. Entonces, Hegel propone la siguiente pregunta: ¿si un hombre, sacrificando sus impulsos naturales, obedece a la ley moral, podemos decir que los «derechos» de los impulsos naturales continúan subsistiendo?²¹

De todos los pasajes de la filosofía moral kantiana, Hegel parece haber llevado muchísimo en serio la que se refiere al Sumo Bien, esto es, a la felicidad [*Glückseligkeit*] en proporción con la moralidad. A un hombre feliz, no en proporción con la moralidad, se le dice que los derechos de la ley moral no son revocados. De ese modo, también un hombre, cumpliendo

¹⁹ PEPERZAK, A.T.B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, op. cit., pp. XIII-XIV.

²⁰ *Ibid.*, pp. 140-1.

²¹ El empleo, aunque metafórico, de la palabra «derecho» refiriéndose a los impulsos naturales es, se podría decir, un paso inicial hacia una filosofía inclinada a tomarlos, de modo decisivo, como racionales.

la ley moral, pero no obteniendo felicidad, estaría, sin revocar sus derechos a ella, solamente «postergando» la fruición de la felicidad a una «otra vida». Pero el hecho es que la razón exige la realización del Sumo Bien. Solamente es que, con la moralidad, sin la felicidad que le es de derecho, no se llega al objeto final y supremo de la razón práctica. Si bien, en virtud de la limitación que la razón sufre de la sensibilidad, la realización del Sumo Bien, mismo exigida por la razón, no es puesta por esta misma razón, pero exige otro ser que no es el hombre.

Ahora bien, si la razón pudiera llevar a cabo la realización del Sumo Bien, entonces sería tarea suya; pero en los términos de Kant esta es una realización que ella misma se impone y no puede realizar. Si lo pudiera, no habría necesidad alguna de un «otro ser». La moralidad sería, en este caso, no «todo el aparato angustiante» [*das ganze ängstliche Apparat*], «el sistema artificial de motivaciones», «el sistema de la religión» o las «constituciones estatales»; porque estos aseguran solamente la vida y la propiedad, pero no el Sumo Bien, esto es, la felicidad en la medida de la moralidad. Por esto, en cambio, en la nueva moralidad, para Hegel, «el amor a la vida, el embellecimiento [*Verschönerung*] de la misma y la comodidad» serían «nuestro interés supremo [*unser höchste Interesse*]»²². Es interesante percibir como Hegel atribuye a un interés la calidad que Kant reserva al Sumo Bien [*das höchste Gut*], esto es, la calidad de ser el último, el sumo interés, negando desde ya la oposición kantiana entre bien e interés, que resultará en las oposiciones posibles entre moralidad y felicidad. Además, aquellas expresiones del Hegel muy joven son muy importantes, porque constituyen el principio de despliegue y de desarrollo del espíritu, comprendido básicamente como cultivo y embellecimiento de la vida por amor de ella, embellecimiento de la tierra y la naturaleza.

Ahora bien; para solucionar el problema de una moralidad que es al mismo tiempo nuestra felicidad, Hegel necesitaba empezar con una modificación en la comprensión de la libertad, que fuera a la vez, al contrario que la de Kant, la máxima razón y el máximo interés, sin separarlos. En este sentido pasa a no comprender la libertad de la voluntad como un «determinarse a la obediencia o desobediencia frente a la ley por medio de una actividad autónoma absoluta, a actos contradictoriamente opuestos»²³, como piensa ser la concepción de libertad de la voluntad de Kant, esto es, como posibilidad abstracta de escoger entre dos actos opuestos; más bien Hegel comprende la libertad en el sentido de Fichte [*Freiheit des Willens*], esto es, como «superación del (poder) determinante del No-Yo»²⁴. Incluso Fichte llama a la anterior simplemente «libertad del albedrío» [*Freiheit der Willkür*]. ¿Si la razón puede superar la limitación que sobre ella infringe la sensibilidad y el mundo de los fenómenos, no podría, de la misma manera, transformar el mero derecho a la felicidad, o el mero derecho de los impulsos instintivos, en una verdadera «dignidad» [*Würdigkeit*], esto es, en la propia realidad moral? De este modo, a la razón, y solo a ella, estaría vinculada la tarea de realizar el Sumo Bien, en la medida en que rompería los límites entre el Yo y el No-Yo. Y el No-Yo quiere decir, en cuanto sensibilidad, el poder de la naturaleza.

Aquí empiezan, sin embargo, los problemas que Hegel llegará a transubstanciar en soluciones. Porque destituir el poder de la naturaleza significa dominarla. Pero dominarla significa no amarla. En verdad, más que eso, para Hegel, a diferencia de Fichte, el principio de la dominación es el odio mismo. Sin embargo, es un odio que, al comienzo, es amor

²² HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, op. cit., p. 40. Véase también NOHL, H. (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, op. cit., p. 71. A partir de ahora, informaré siempre las dos páginas, la edición en castellano seguida de la edición de Nohl entre paréntesis.

²³ *Ibid.*, p. 41 (p. 361).

²⁴ *Ídem.*

exclusivo a un solo objeto, un *Dios-objeto*, y que hay que desarrollarse hasta el amor completo a la vida. Este es el pasaje del judaísmo al cristianismo. Pero, aunque Jesús aparezca, en los fragmentos de Berna *Vida de Jesús y La Positividad de la Religión Cristiana* como exento de toda positividad, el cristianismo como religión no será todavía, para Hegel, el rechazo propio y total de inclinarse delante de una «grandeza intendente» o de una «autoridad positiva», esto es, no será todavía el ideal de rechazo de toda alienación. Este se da solamente cuando el sujeto humano «integrarse a su *Dios-objeto*, coincidir con él. Ahí está la primera forma concreta de la identidad de sujeto y objeto»²⁵. El entusiasmado estudiante presentará, así, también en sus fragmentos históricos y políticos del periodo, la visión del rechazo de toda alienación en la revolución francesa. El joven Hegel, por lo tanto, no ve ninguna oposición entre libertad y felicidad. Al contrario, realizar la libertad es precisamente negar una felicidad trascendente.

Esto ocurre porque el concepto de una felicidad trascendente es el mismo de una religión positiva, es decir, que la obediencia a la ley pierde el criterio interno de su necesidad y descansa enteramente en la facultad legislativa y la autoridad, como orden y como voluntad de Dios, y no tiene vínculo interno con la posibilidad del Sumo Bien. Lo que convierte la doctrina de Jesús en una religión positiva es precisamente que los mandamientos morales son ordenados juntamente con la participación en ceremonias y en manifestaciones públicas de fe. «Y este elemento positivo tiene aquí la misma dignidad que la moralidad, permanece unido indisolublemente a ésta y de él dependen bienaventuranza [*Seligkeit*] y condenación»²⁶. Las propiedades religiosas de los hombres están separadas de las morales, y, con todo, tener a las dos es «una condición del favor divino y de la esperanza de la salvación». Lo que se expresa en Mateo 7, 22 es que uno puede exorcizar en el nombre de Jesús, hablar en su nombre el lenguaje de los profetas y cumplir otras hazañas. Sin embargo, «aquí se dice que un hombre puede, a pesar de poseer todas estas cualidades, ser condenado por el juez del mundo [*Richter der Welt*]»²⁷. Esto, según el joven Hegel, solo es posible para un maestro de religión positiva y no para un maestro de la virtud. Una de las conclusiones de Hegel sobre el cristianismo, en esta época, es digna de cita:

[...] se representaba la meta final de la humanidad como algo que se lograba solo por medio de sus mandamientos, que consistían, en parte, en mandamientos morales y, en parte, en ceremonias y opiniones de fe positivas. Este proceso por el cual la doctrina de Jesús se convirtió en la fe positiva de una secta tuvo consecuencias decisivas tanto para la forma de la doctrina como para su contenido. Estas la alejaron cada vez más de lo que se comienza a tener por la esencia de toda religión verdadera – también de la cristiana –; es decir, de la determinación interna de estatuir, en toda pureza, los deberes del hombre en relación con sus motivaciones e impulsos y de mostrar la posibilidad del sumo bien a través de la idea de Dios²⁸.

En Berna, por lo tanto, Hegel tiene la filosofía práctica de Kant todo el tiempo en la cabeza, y la relaciona también todo el tiempo con una cuestión que le parece fundamental: no hay ningún vínculo interno entre el cumplimiento de mandamientos morales y la bienaventuranza o felicidad desde el punto de vista de una religión positiva, una vez que el juez del mundo y sus otros mandamientos estrictamente religiosos ponen en duda la conexión interna que compone el Sumo Bien, esto es, los deberes del hombre en relación con sus motivaciones e impulsos. La posibilidad de la felicidad está enajenada y no pertenece verdaderamente a la

²⁵ PEPPERZAK, A.T.B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, op. cit., p. 132.

²⁶ HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, op. cit., p. 87 (p. 165).

²⁷ *Ídem*.

²⁸ *Ibid.*, p. 88 (p. 166).

razón. No es de extrañar que la imagen del juez del mundo y la falta de toda seguridad en esta conexión pueden ser fuentes de angustia o, como Hegel decía al principio, de miedo.

En Frankfurt, las angustias de la alienación que empezaran con Kant y el problema de la positividad de la religión cristiana se van convirtiendo en una filosofía donde la felicidad no se enajena, en una reflexión más profunda sobre el espíritu del judaísmo y el cristianismo.

3. EL PRINCIPIO DE LA ALIENACIÓN EN EL JUDAÍSMO

El principio del judaísmo es precisamente, para Hegel, el *no embellecimiento de la vida* y, por supuesto, un *no amor* a la misma. Es el principio de lo que Hegel llama «hostilidad universal» [*allgemeine Feindschaft*], que es también el «genio del odio» [*Dämon des Hasses*] o «separación infinita» [*unendlichen Trennung*]. Aquí ya vemos bastante enlazados los conceptos más abstractos con los términos propios del sentimiento²⁹.

Es posible que por inseguridad juvenil, y también por dificultades de encontrar el planteamiento correcto, Hegel comenzó a escribir seis veces sobre el espíritu del judaísmo, todas destinadas a pasar a la historia como meros fragmentos. Eran tentativas de escribir un texto que habría de servir de preludio a su famoso escrito, también varias veces esbozado, conocido por el título dado por Herman Nohl *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*. De estos intentos, seis aparecen en la primera publicación de los escritos teológicos inéditos del joven Hegel, solamente en 1907, cómo se sabe, por obra de Nohl, el editor, y solo una, integrada a la versión definitiva, en la edición hoy ampliamente utilizada de sus *Werke*. Están todos presentes en la edición castellana de Jose M. Ripalda, que en general se atiene, aunque no de manera definitiva, a la cronología establecida por Gisela Schüler. Pertenecen a los escritos del período de Frankfurt (1897-1800).

Dos cosas llaman atención en estos esbozos. La primera es que Hegel intentó varias veces comenzar una reflexión sobre el espíritu del judaísmo a partir de la perspectiva del origen del Estado, que después parece haber abandonado en parte. La segunda es que encuentra un punto de partida triple más avanzado, que colige política, filosofía y religión. En el segundo esbozo (primero en el orden de Nohl), Hegel escribe, pero no cita³⁰, la referencia de un pasaje de Flavio Josefo que pretendía citar: *Antigüedades Judías, Libro I, cap.4*, claramente relativo a Noé, pues el texto en seguida comenta: «Por este diluvio los hombres, aparentemente, perdieron su fe en la naturaleza»³¹. Sospecho fuertemente que Hegel utilizó el comienzo del pasaje:

Los hijos de Noé, que eran tres, Sem, Jafet y Cam, quienes habían nacido cien años antes del diluvio y que fueron los primeros en bajar de los montes al llano, construyeron en él sus viviendas, y a los otros que tenían un miedo atroz a causa del diluvio a las llanuras y que se encontraban reacios a bajar de los lugares elevados los persuadieron a que cobraran confianza y siguieran sus pasos³².

La situación es, para Hegel, la de una desolación universal. Hay una breve nota de pie de página en la cual el joven filósofo recuerda aquellos a quienes atribuye la pérdida de la fe en la naturaleza: a) en parte Nimrod, que era, según Josefo, nieto de Cam y quien, desobedeciendo

²⁹ *Ibid.*, p. 292-4 (pp. 247-52).

³⁰ Para Ripalda, Nohl «ha omitido» el texto que Hegel comenta. Véase *Ibid.*, p. 223 (p. 368).

³¹ *Ídem*.

³² JOSEFO, Flavio, *Antigüedades judías I-XI*, Edición de José Vara Donado, Akal, Madrid, 1997, p. 39.

la orden de bajar de los montes y construir viviendas, donde se pudiera cultivar la tierra y cosechar frutos, quiso gobernar el pueblo con el subterfugio de protegerlo contra un nuevo diluvio, prometiendo construir una torre muchísimo alta; b) en parte Noé, según Hegel, por haber pasado a matar animales recibidos de Dios como propiedad y solo respetar la sangre, porque en ella reside la vida. El episodio de la torre de Babel, por un lado, y las costumbres adquiridas por Noé, por otro, indican, para Hegel, una pérdida de fe en la naturaleza.

Este esbozo, sin embargo, no desarrolla algunas reflexiones fundamentales. Por ejemplo, que en parte Nimrod y en parte Noé perdieron su fe en la naturaleza, pero sólo el acto de Nimrod significa también una pérdida de fe en Dios, pues, para Noé, el dominio sobre la naturaleza implica, al contrario, una sumisión irrestricta a Dios. Todo lo que tiene recibe de Dios como propiedad, pero no se atreve a tomar para sí, como propiedad, la propia vida que está solamente en la sangre. Pero Hegel saca dos conclusiones como temas a desarrollar. El primero es que la separación de la naturaleza, no importa de qué forma se dé, apunta esencialmente para el origen del Estado. El segundo es la dignificación subjetiva del hombre apartado de la naturaleza y vinculado solamente a Dios³³.

Hegel deduce este enaltecimiento subjetivo – que constituye al mismo tiempo un dominio sobre la naturaleza por medio de una sumisión irrestricta a Dios – de la impotencia y de la imposibilidad que demuestra Isaac en retirar la bendición a Jacob, mismo después de saber que todo se trató de un fraude. «¡Cuán sagrada debía ser una bendición para que no pudiera ser retirada ni siquiera después de haber reconocido el error! ¡Cuán profunda tenía que ser la fe en el dominio sobre la naturaleza de un [momento] subjetivo!»³⁴. Tres elementos, por lo tanto, pueden ser observados en este esbozo: la separación de la naturaleza, el origen del Estado y la sumisión al poder de Dios. Aunque Hegel tenga solo mencionado la cuestión del origen del Estado, sin cualquier comentario adicional, y nada tenga dicho de la diferencia esencial entre la separación de la naturaleza operada en Nimrod y la separación de la naturaleza operada en Noé, más que cualquier otra cosa está claro, en el ejemplo de Isaac, que ocurre una dialéctica de la elevación de la subjetividad delante de la naturaleza a partir de una sumisión irrestricta e irrevocable a Dios³⁵.

³³ Aquí, encuentro oportunidad de adelantar que, si es verdad que la crítica del judaísmo es, así como la del kantismo, una objeción al *Dios-objeto* (al contrario del Dios-sujeto), esto es, a la alienación, también es verdad que la sumisión a Dios significa a la vez un «enaltecimiento» [*Hohe*] de lo (meramente) subjetivo en relación a la naturaleza. Entonces, la problemática de la alienación en Hegel parece más compleja que en Feuerbach o Marx, por ejemplo. Así nos explica Karl Löwith: «La diferencia entre el “sistema de las necesidades” de Hegel y la crítica de la “economía política” de Marx consiste en que este último combate como *autoenajenación* del hombre lo que en Hegel era todavía un momento positivo de toda actividad humana, a saber, la *alienación* de sí mismo. El Espíritu –la esencia universal del hombre– precisamente constituye una interpretación de sí mismo en el mundo y, al mismo tiempo, un “recuerdo de sí mismo”, es decir, un regreso de la alienación a sí mismo». LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Katz, Buenos Aires, 2011, p. 204 (véase también p. 227 et seq). O sea, en el Hegel maduro, la alienación, además de ser inevitable, es el motor mismo de los logros históricos de la consciencia, y se debe criticar, en verdad, la no recordación de la alienación, sin la cual la consciencia no vuelve a sí; esto no significa postular un estado donde la alienación es completamente eliminada. Quizás, entonces, quedan todavía residuos de positividad en la filosofía de Hegel.

³⁴ HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, op. cit., p. 223 (p. 368).

³⁵ Con eso se puede cuestionar también la tesis central del libro de Lukács de que es un error llamar «teológicos» a los escritos hegelianos de juventud, en clara oposición a la edición de Nohl, lo que de ningún modo significa que Lukács no esté cierto en otros puntos, por ejemplo, cuanto a la importancia de la preocupación política y los primeros estudios de economía que Hegel hace en Berna (1793-1796).

La cuestión política sobre el origen del Estado en Nimrod y Noé aparece en otros esbozos del escrito sobre el espíritu del judaísmo, pero Hegel lo abandona en parte. Los esbozos 3 (II en Nohl), 4 (también IV en Nohl), y 7 (texto definitivo para Nohl) y la versión definitiva misma (sin el fragmento 7) dejan de lado la idea de empezar con Noé y simplemente parten del supuesto de una rotura que se da con Abraham. Vamos a utilizar tres citas de estos esbozos para clarear la evolución de la perspectiva de Hegel sobre la interpretación de esta rotura con que se da el nacimiento del espíritu judío en Abraham, desde un politeísmo (mesopotámico) de la naturaleza, pasando por un panteísmo (casi pre-adámico), hasta un teísmo filosófico prefigurado en la noción de «destino»:

3 – [...] [Abraham] Había abandonado la relación que le estableció su juventud con la naturaleza que le rodeaba, había renunciado a esta relación, vivificada por la imaginación; es decir, a los dioses a los cuales servía (Josué 24, 2). No cultivaba la tierra en la que moraba, su ganado la depredaba; no la cuidaba, no adulaba la tierra para que ésta le trajera frutos. Ya no se podía acostumbrar a pedazos de tierra particulares ni los llegó a querer; no los podía considerar como partes de su mundo más reducido. El agua que él y su ganado necesitaban yacía en pozos profundos; no era agua de un movimiento viviente; ha sido excavada penosamente (o si no, comprada o conquistada). Pronto volvía a abandonar los vergeles que le proporcionaban tantas veces su sombra³⁶.

4 – Abraham, nacido en Caldea, abandonó con su padre y con su familia su patria y vivió durante un tiempo en las llanuras de la Mesopotamia. Se crió en la fruición uniforme; no supo del antagonismo de las necesidades, de privaciones o de renunciamientos. Su goce no era tampoco de aquella índole que lo hubiera llevado de una distracción a otra o que lo hubiera impulsado a una lucha con la naturaleza recalcitrante para dominarla, para arrancarle alimentos. Lo que había gozado lo recibió de nuevo; estos dos momentos eran [para él] *una cosa [beides war eins]*. La unificación de todo aquello que él hacía, gozaba, era, la contemplaba como un Todo, como un gran objeto³⁷.

7 – Con Abraham, el verdadero tronco de los judíos, comienza la historia de este pueblo; su espíritu es la unidad, el alma que rigió todos los destinos de su descendencia. Este espíritu aparece en configuraciones diferentes, según que haya luchado contra fuerzas diferentes o que, al ser derrotado por la violencia o por la seducción, se haya mancillado, adoptando un [modo de ser] ajeno. Aparece, por lo tanto, o bien en las diversas formas de la movilización armada o del conflicto, o bien en la forma como soporta el yugo del más fuerte; está última forma se llama “destino”³⁸.

El primero de estos esbozos comprende la ruptura de Abraham como una ruptura contra el politeísmo de los dioses naturales, pero esto, sin embargo, no satisface la pregunta de por qué tuvo Abraham que oponer su Dios-objeto como totalidad a dioses particulares. Por eso el otro esbozo explica que la rotura se estableció contra otra totalidad, la de una naturaleza que él gozaba y contemplaba como un Todo [*einem Ganzen*], como un gran objeto. La pregunta de Hegel es: «¿Cómo llegó Abraham a la idea de este Todo, de esta unidad?»³⁹.

Es comprensible que él estuviera pretendiendo comparar dos espíritus distintos, dos formas de relación con la naturaleza y, al mismo tiempo, con la divinidad: el espíritu de la totalidad o unidad y el de la multiplicidad. ¿Pero, en el caso del propio Abraham, por qué oponer una totalidad a una multiplicidad? La visión de la naturaleza como múltiple significa la posibilidad de enfrentarse con eventos particulares y, aunque algunos se revelen resistentes, agradecer por otros. Abraham solo tendría necesidad de oponerse a la naturaleza como un Todo si la naturaleza se opusiera a él como un Todo. Sin embargo, antes de eso,

³⁶ *Ibid.*, p. 224 (p. 368).

³⁷ *Ibid.*, p. 225 (p. 371).

³⁸ *Ibid.*, p. 234 (p. 243).

³⁹ *Ibid.*, p. 225 (p. 369).

Abraham tenía que saber de la naturaleza con un sentimiento de totalidad y unidad. Y, aquí, la inseguridad o, podríamos decir, la angustia ante las circunstancias, aparece claramente. «Su unidad era la seguridad [*Sicherheit*], su multiplicidad eran las circunstancias que se oponían a esta seguridad: lo Supremo para él era la unificación de ambas»⁴⁰.

En un primero momento, la naturaleza es totalidad que se dona, en el tiempo de la juventud de Abraham; después, es totalidad resistente. Primero, como un todo a que se asocia; en seguida, como un todo a que se opone. En general, los intérpretes de los esbozos no observan esta diferencia, y solo concluyen que «Abraham deja de ser politeísta, sin por eso perder la necesidad de un Dios»⁴¹.

En ambos casos, el espíritu del judaísmo aparece como el espíritu de la «hostilidad universal» en el sentido de que Abraham solo consigue mantener una relación «mediada» con el mundo a través de este Dios que también se opone al mismo mundo. Así, Abraham no solo se mantiene seguro delante de todos los peligros de la naturaleza, pero consigue dominio sobre todas las cosas únicamente por medio de una maniobra fundamental: desplazar todo su amor para Dios y no amar nada más. En las palabras de la versión definitiva:

Incluso el único amor que tenía, el amor hacia su hijo [Isaac], en el cual descansaba la esperanza de su posteridad —la única manera de perpetuar un ser, la única forma de inmortalidad que conocía—, llegó a transformarse en carga y en molestia para su corazón que se separaba de todas las cosas, causándole tal estado de desasosiego [*Unruhe*] que una vez llegó al extremo de querer destruir también este amor, y no se calmó [*beruhigt wurde*] sino por la certidumbre que había experimentado [*Gewißheit des Gefühls*] de que la fuerza de este amor no llegaba al punto de hacerlo incapaz de degollar al hijo querido con la propia mano⁴².

Es paradójico como Hegel comprende —y nos parece que con razón— la molestia que era, para Abraham, estar separado de todas las cosas y, al mismo tiempo, que su *sosiego* estaba en saber que amaba a su Dios-objeto más que todo, y que solo «se calmó» por una «certidumbre del sentimiento», sobre la fuerza de este amor. El propio Hegel, al contrario, no se calmará hasta que la positividad de este Dios-objeto se vuelva absolutamente en Dios-sujeto y Dios-hombre. La interpretación hegeliana de Abraham es tan crítica que se puede decir que están en polos opuestos. La dependencia de una fuerza ajena es, para Hegel, mucho más una fuente de desasosiego. Esto es tan importante cuanto el hecho mismo de que Hegel describe el espíritu del judaísmo como desconfianza en la naturaleza y sosiego en un Dios transcendente.

Además, en el último de estos esbozos, Hegel atribuye al espíritu judío una historia, en que va perdiendo poco a poco el modo de ser ajeno, pero paradójicamente como una resistencia frente al destino, al que sucumbe siempre aun parcialmente. En este sentido, no hay mayores explicaciones para el origen del espíritu judío sino la rotura misma que representa el ideal de Abraham, como espíritu absoluto absolutamente ajeno a sí mismo. El desarrollo del espíritu del judaísmo será su enlace inevitable con otros pueblos, y que va ocurriendo con Jacob, José en Egipto, y Moisés con la constitución de leyes y el posterior establecimiento y vínculo con la tierra. La paradoja, por lo tanto, es la de un destino y de una resistencia absoluta, que no se elimina en el cristianismo, por lo que permanece, para Hegel, la alienación. La cuestión es que Hegel no soporta paradojas.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ PEPERZAK, A.T.B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, op. cit., p. 135.

⁴² HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, op. cit., p. 289 (p. 247).

4. LA ALIENACIÓN EN EL CRISTIANISMO

Hay algunos momentos de los escritos hegelianos posteriores de juventud en que el cristianismo no parece tener cualquier ventaja sobre el principio judío de la positividad como, por ejemplo, en la mención de una «bella subjetividad protestante» en *Fe y Saber* (1803), que desarrolla la idea de que el judaísmo prefigura la concepción moral kantiana, dónde la separación entre Dios y el hombre se da en la forma de la santidad y el absoluto negativo. Esta santidad, que es la moralidad que no se ocupa de la felicidad empírica, es una interpretación schellinguiana, que Hegel adopta, de la felicidad de Kant⁴³. Y a lo mismo que una paradoja, Hegel no soporta la idea de un Deber que nunca es. Por otro lado, en el escrito sobre el *Espíritu del Cristianismo y su Destino*, dice Hegel que «Jesús opuso el hombre a la positividad de los judíos; a las leyes y a sus deberes opuso las virtudes y en éstas se cancela [*aufgehoben*] la inmoralidad del hombre positivo»⁴⁴, esto es, la inmoralidad del fariseo que simplemente tiene la buena consciencia de haber observado todas las leyes, que es hipocresía porque ya estaba implícita en la intención y porque finge ser la totalidad.

El escrito ha sido ya objeto de muchas interpretaciones, y por eso no es necesario aquí detenernos sino en los puntos que tocan la cuestión de este artículo, es decir, la de una angustia de la alienación en el cristianismo. Y esto ocurre en la persistencia de la positividad en la religión cristiana. En general, es un comentario de los evangelios con particular énfasis en algunos pasajes como la última cena, el sermón de la montaña, y otros. La tesis central de Hegel es que Jesús trae un «complemento» (*pleroma*) de la ley, tornándola inadecuada. Este punto es importante con respecto a los conceptos de forma y contenido de las leyes. La inclinación a actuar de aquella manera que hubiera sido mandada por las leyes es «unificación con la ley, por la cual ésta pierde su forma de ley»⁴⁵. En este caso, la concordancia con la ley es *vida* y, «en cuanto relación de entes distintos, amor»⁴⁶. En el espíritu del cristianismo, por lo tanto, la separación kantiana entre deber e inclinación se reconcilia, pero queda aún otra separación:

La oposición entre el deber y la inclinación encontró su unificación en las modificaciones del amor, en las virtudes. Puesto que la ley estaba en oposición con el amor en cuanto a su forma y no en cuanto a su contenido, era posible su inclusión en el amor; pero con esta inclusión se pierde su forma. La oposición entre ley y crimen, sin embargo, es de contenido; el crimen la descarta, pero ella existe⁴⁷.

La cuestión es que la oposición entre deber e inclinación es superada en el amor porque el amor tiene el mismo contenido de la ley, pero no la misma forma. La forma del amor torna inadecuada la forma de la ley. La oposición entre crimen y ley, sin embargo, es una oposición de contenido, y no se puede superar. Este es precisamente el punto en que las reflexiones del joven Hegel se despliegan de la religión cristiana y que la positividad aparece no solamente como enajenación irracional, para él, sino también como fuente de inseguridad. La punición, que es la tentativa de superación del crimen y restablecimiento de la ley, tiene un contenido completamente distinto de la ley misma. Fue el criminal que se colocó a si mismo

⁴³ Véase PEPERZAK, A.T.B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, op. cit., pp. 141-2.

⁴⁴ HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, op. cit., p. 318 (p. 276).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 310 (p. 268).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 311 (p. 268).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 319 (p. 277).

fuera del concepto que es el contenido de la ley. «Por lo tanto, la ley permanece y permanece también el merecimiento de una punición»⁴⁸, dice Hegel. Lo individual, el criminal, tiene que ser sacrificado a lo universal, es decir, a la ley. Y esta idea no deja ningún espacio para un «representante de muchos criminales», que es la figura del Cristo.

Por eso es contradictorio pensar que la ley se pudiera satisfacer en un representante de muchos criminales parecidos: en tal caso, los otros sufrirían la pena a través de él y él sería su universal, su concepto; pero la ley – ya sea como ley que ordena o como ley que castiga – es ley únicamente por su oposición a lo particular⁴⁹.

Por lo tanto, para Hegel, no hay ninguna racionalidad ni tampoco necesidad de una redención. Pero nosotros decimos, más bien, que esta idea le angustiaba. Una vez más aparecen la idea de un juez vengador y la contingencia de su veredicto: «Un vengador puede perdonar y renunciar a la venganza; un juez puede dejar de actuar como juez e indultar. Pero con ello la justicia no ha sido satisfecha»⁵⁰. Para el joven filósofo, mucho más que un motivo de calma o sosiego, el refugio en la realidad trascendente es una deshonestidad con uno mismo. Lo más importante aquí es como él habla de algo insoportable:

Y, sin embargo, el hombre no puede soportar esta angustia [*Angst*]: ante la terrible realidad del mal y ante la inmutabilidad de la ley sólo se puede refugiarse en la gracia; la presión y el dolor lo pueden empujar de nuevo a una deshonestidad, al intento de huir de sí mismo (y así de la ley y de la justicia), echándose en brazos del administrador de la justicia abstracta, buscando la experiencia de su bondad⁵¹.

La conclusión es que ley y castigo están en oposición, pero se pueden cancelar y elevar en la reconciliación del destino. Lo que el criminal pierde no es solamente el universal abstracto de la ley, pero se separa de la substancia comunitaria vital, de la vida ética misma. En lugar de la falsa virtud, es posible, entonces, que un criminal sea capaz de prolongar la mala conciencia y la sensación dolorosa, reunificándose con la vida desde el profundo del alma, reconoce Hegel. En este caso, el hombre siente la pérdida de vida y anhela mejorarse. Pero esta «sensación de la vida que se reencuentra a sí misma es amor, y en él se reconcilia el destino»⁵². Hegel recurre a la figura del destino como consecuencia de la no consideración por la posibilidad angustiada de la contingencia del juicio divino. Pero no solamente esto, más también que el destino representa una forma no enajenada de justicia: «En el destino, sin embargo, el hombre reconoce su propia vida, y su súplica al destino no es la súplica a un Señor, sino una vuelta y un acercamiento a sí mismo»⁵³.

Lo que Hegel llama de realidad o espíritu del mal es la mala conciencia del criminal que experimenta el destino como la fuerza unificadora de la vida. El crimen tenía la ilusión de incrementar la propia vida al destruir la vida ajena, pero ahí entra en escena «el espíritu incorpóreo de la vida dañada», como Banquo, el amigo de Macbeth. En el concepto de destino Hegel piensa en la unidad de la vida ética, que, para él, el cristianismo ha mantenido separado. «El criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero la que destruyó fue la propia, pues

⁴⁸ *Ibid.*, p. 320 (p. 278).

⁴⁹ *Ídem.*

⁵⁰ *Ídem.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 321 (p. 279).

⁵² *Ibid.*, p. 324 (p. 283).

⁵³ *Ibid.*, p. 324 (p. 282).

la vida no se diferencia de la vida, ya que la vida descansa en la divinidad unida en sí»⁵⁴. La realidad del mal presente en el destino es lo que la consciencia religiosa intenta obliterar cuando se presenta como humildad, o «la consciencia de su incapacidad, que espera todo de otra parte (incluso, parcialmente, el mal)»⁵⁵, escribía ya Hegel en uno de los primeros fragmentos del período de Berna con que empezamos nuestra investigación. El destino, al mismo tiempo que contiene el mal, lo supera en sí mismo, en la unidad divina, mientras la fe en la salvación y la gracia, no. En esta perspectiva, el Dios-hombre-sujeto del joven Hegel es otra manera de darse cuenta de la realidad del mal como una realidad al mismo tiempo existente y cancelada, con lo que se plantea nuevamente la posibilidad y mismo la realidad de la felicidad.

En este sentido la salvación es la acción de un extraño frente a otro, y el efecto de una acción de lo divino se puede tomar como salvación solamente si consideramos que el hombre salvado se hizo ajeno frente a su situación anterior, pero no frente a su esencia⁵⁶.

Y su esencia es, para Hegel, precisamente la unidad ética de la vida, la unidad de la divinidad misma. De otra manera, para el joven filósofo, la angustia de la enajenación es insoportable. En Frankfurt, con el concepto de destino Hegel se convierte en un filósofo y la filosofía es, para él, la respuesta al problema del Bien y la felicidad y, al mismo tiempo, la crítica de la positividad de la visión moral del mundo de Kant, el judaísmo y el cristianismo.

5. CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Nos gustaría concluir con algunas consideraciones generales. La palabra ya asociada a Abraham, sosiego (*Beruhigung*), es sobremodo recurrente en los escritos del joven Hegel y sabemos, tanto por correspondencias cuanto por el hecho de que la filosofía de Hegel es ella misma una autobiografía (del Espíritu y de Hegel) que él se angustiaba delante de la contingencia de la gracia y la realidad del mal⁵⁷. Su teísmo filosófico, y no religioso en el sentido que después llamaría simbólico, es expresión de una tendencia al monismo y no al pluralismo de la religión popular que tanto llegó a admirar en Fichte como motivación moral efectiva. Su planteamiento bien podría ser una forma de lo que William James llamó «el temperamento de la mente sana», que tiene la incapacidad constitutiva para el sufrimiento prolongado⁵⁸. En lugar del mal, tenemos un Dios-sujeto que no es responsable por él, en la medida en que el mal es superado en su propio destino. El problema, con todo, de que una

⁵⁴ *Ibid.*, p. 322 (p. 280).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 40 (p. 71).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 352 (p. 310).

⁵⁷ Así mismo piensa Habermas de la madura filosofía de Hegel, aunque con reservas: «Contra la filosofía hegeliana de la religión, sin embargo, fue inmediatamente planteada la objeción de que una consciencia religiosa que no sea más que una exposición exotérica de conceptos filosóficos es despojada de su substancia y autonomía, siendo por lo tanto destinada a disolverse en el elemento del pensamiento. Cualquiera que sea la interpretación del ateísmo oculto de la filosofía hegeliana (si comprendo bien, la necesidad absoluta sustrae a la contingencia del querer divino precisamente el momento insondable que era constitutivo de la esperanza cristiana de la gracia y la salvación), no se puede negar – desde el punto de vista empírico – la presencia de un desarrollo en el sentido de un ateísmo de masas». HABERMAS, J., *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p. 90.

⁵⁸ Véase JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience: a study in human nature*, Routledge, New York, 2002, p. 66 et seq.

tal unidad dependa de que las partes peores sean tan esenciales cuanto las partes mejores permanece sin solución. Este es el problema de la «salvación» inmanentemente filosófica que Hegel buscará.

La idea sobre la cual descansará la salvación filosófica de Hegel es la de que el dolor es convertido en la manifestación de una contradicción, que, a su vez, la razón tiende a solucionar. Incluso la contradicción misma existirá, en su filosofía, como dolor del ser viviente, como en la posterior *Ciencia de la lógica*: «Cuando se dice que la contradicción no es pensable hay que decir más bien que ella, dentro del dolor del viviente, es incluso una existencia realmente efectiva»⁵⁹. Claro, la cuestión sobre la apertura o clausura del sistema hegeliano de filosofía nos permite decir que no es posible, sino en la perspectiva de una teleología de lo incondicionado, un sistema de la felicidad en el cual el dolor tiene un fin. Es posible que no tenga. Pero este no es exactamente el punto. Lo importante es que la resolución del dolor, o sea, la felicidad, no es enajenada, y por lo tanto no es objeto de un juicio contingente e inescrutable del juez del mundo.

De la misma manera que el dolor, la realidad de mal es inscrita en el proceso mismo de esta salvación, sin que la idea de gracia se le ofrezca una ruta de escape. Esto se podría describir como un aspecto gnóstico de la concepción hegeliana. Pero, contra el gnosticismo de Hegel no necesitamos caer en un maniqueísmo, pues, como completa James, «el mal no necesitaría ser esencial; podría ser, y puede siempre haber sido, una porción independiente que no tiene ningún derecho racional o absoluto de vivir con el resto, y el cuál nos podríamos concebiblemente esperar verlo deshecho al final»⁶⁰.

Por último, la felicidad de la salvación filosófica tiene que enfrentar, una vez más, la oposición entre felicidad y libertad, que aparece finalmente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Por un lado, esta es solamente una oposición entre una felicidad [*Glückseligkeit*] que «es la *contradicción* de [...] tener [sin embargo] una satisfacción en esa particularidad de la que al mismo tiempo está fuera»⁶¹ y la «verdad de la determinidad *particular*», es decir, «del arbitrio que en la felicidad tanto se da un fin como no se lo da», y que «es la determinidad *universal* de la voluntad en ella misma», «su autodeterminarse mismo», en suma, la libertad⁶². La felicidad, en cuanto satisfacción, se enajena. La libertad no es otra cosa que la felicidad no enajenada, la verdad de la felicidad. En este sentido, Hegel no abandonó el tema de la felicidad, pero lo planteó en términos de una no enajenación, y así lo identificó con la libertad ella misma. El problema con esta solución, nos parece, es que Hegel, al traducir la felicidad en términos de libertad y unidad, ha cambiado los términos en que el problema de la fruición fue planteado en su propia crítica a Kant en el período de Berna, si nos recordamos bien. Lo mismo que Kant, Hegel consiguió una solución al problema de la felicidad quitando los derechos a la fruición. En sus propios términos, «la felicidad sólo tiene el contenido *afirmativo* de los impulsos»⁶³. Por lo tanto, la felicidad traducida en términos de unión, no enajenación y, finalmente, libertad, no es la misma que el joven filósofo quería garantizar. De fecho, la contingencia del juicio del juez no garantiza nada, y Hegel ha garantizado por lo menos una cosa, pero esta cosa no es la misma que aquella que no le gustaría dejar en las manos del juez.

⁵⁹ HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica, II. La lógica subjetiva*, Abada Editores, Madrid, 2015, p. 328.

⁶⁰ JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience: a study in human nature*, op. cit., p. 107.

⁶¹ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, Abada Editores, Madrid, 2017, p. 815.

⁶² *Ibid.*, p. 817.

⁶³ *Idem.*

Bibliografía

- ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et alienation*, Publications universitaire, Louvain, 1958.
- BECKENKAMP, J., *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, Loyola, São Paulo, 2009.
- FICHTE, J. G., *Ensayo de una crítica de toda revelación*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- HABERMAS, J., *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Brasiliense, São Paulo, 1983.
- HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica, II. La lógica subjetiva*, Abada Editores, Madrid, 2015.
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, Abada Editores, Madrid, 2017.
- HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.
- JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience: a study in human nature*, Routledge, New York, 2002.
- JOSEFO, Flavio, *Antigüedades judías I-XI*, Edición de José Vara Donado, Akal, Madrid, 1997.
- LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Katz, Buenos Aires, 2011.
- KANT, I., *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- LUKÁCS, G., *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, Boitempo, São Paulo, 2018.
- NOGUERA, Mónica, “Del estado al espíritu absoluto. Sujeto y poesía en J.C.F. Schiller y G.W.F. Hegel”, en: *Vigencia del pensamiento hegeliano*, Universidad de la República, Montevideo, 2010.
- NOHL, H. (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1907.
- PEPERZAK, A.T.B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1960.
- PINKARD, T., *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- SCHELLING, F. W. J. v., *Vom ich als Prinzip der Philosophie*, F. Meiner, Leipzig, 1911.
https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH990018788610205171/NLI
- SCHÜLER, G., “Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften”, en: *Hegel Studien*, Bd.2, Bonn, 1963.
- WAHL, J. *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951.