

HEGEL Y LA MODERNIDAD¹

Por: Jorge Aurelio Díaz

Universidad Nacional de Colombia

El tema que me he propuesto desarrollar, *Hegel y la Modernidad*, constituye casi un tópico obligado para quien se interesa en comprender lo que ha sido y lo que es hoy el proyecto filosófico de la época moderna. No en vano fue Hegel uno de los primeros en tratar de comprender su significado global, y en buscar a la vez superar los límites que marcaban al espíritu de esta nueva época. Porque estaba convencido de que, sobre todo con la filosofía crítica kantiana, “el proyecto filosófico de la modernidad” había llegado a una cima o a una meta, y de que se preparaba el salto a un nuevo horizonte o, como diríamos hoy, a un nuevo paradigma.

Ahora bien, no voy a detenerme en la propuesta de lectura que nos ha ofrecido Jürgen Habermas acerca del sentido y de los límites de la comprensión hegeliana de lo moderno. Esta lectura, ampliamente conocida y llena de prometedoras sugerencias, adolece a mi parecer de dos limitaciones que reducen de manera no poco significativa su comprensión de la propuesta hegeliana. Por una parte, hay en Habermas un marcado desinterés por el fenómeno religioso, fenómeno que para Hegel juega un papel crucial en la interpretación de los procesos humanos en general, y que para la Modernidad en particular constituye uno de los momentos más significativos de su autocomprensión. No podemos olvidar que esta época trajo consigo una secularización de la teología, con todas las consecuencias que ello comporta. Por otra parte, Habermas muestra una escasa penetración en el sentido del individualismo que caracteriza a la Modernidad, y que para la filosofía viene a significar una verdadera tensión, que está muy lejos de haber sido resuelta, entre el carácter elitista y aristocrático de la reflexión filosófica y la proyección democrática de algunas de sus conclusiones. Después de que la filosofía logró liberarse de ser una sierva de la teología (*ancilla theologiae*), sería conveniente evitar el peligro de que se convirtiera en una sierva de las ciencias sociales.

No es mi propósito, repito, entrar a polemizar con Habermas, a pesar de que sus propuestas resultan de una innegable riqueza interpretativa. Voy a concentrar mi atención sobre una lectura mucho menos conocida, pero a mi parecer no por ello menos enriquecedora, y que tiene además la ventaja de contrarrestar las dos limitaciones que le hemos señalado a la lectura habermasiana. Se trata de la interpretación que de Hegel hace el teólogo suizo Karl Barth, en su libro, poco conocido entre nosotros, *La Teología protestante en el siglo*

1 Esta comunicación fue leída dentro del ciclo de conferencias *Lecciones de Noviembre* (1995), que ha venido organizando desde hace varios años el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

XIX.² Me propongo exponer las líneas fundamentales de dicha interpretación y enhebrar luego algunas consideraciones complementarias, centradas sobre uno de los puntos fundamentales de su lectura de Hegel frente al mundo moderno: el concepto de pecado.

Y para quien este término le pueda resultar extemporáneo, me adelanto a señalar que su consideración debería ocupar un lugar importante en los estudios acerca de la Modernidad, por diversas razones que entraremos a desarrollar, pero que podemos comenzar visualizando, a mi parecer, de manera bastante clara. Recordemos para ello que en el nacimiento del espíritu moderno, a partir del siglo XVI, tomaron parte dos poderosas corrientes culturales, en muchos e importantes aspectos mutuamente contradictorias: el humanismo de talante pagano preconizado por el Renacimiento, y el cristianismo moralizante de la Reforma protestante. No cabe duda de que ambos procesos jugaron un papel crucial en la configuración de ese nuevo espíritu. Pero me atrevo a afirmar que ha sido allí donde el protestantismo en sus variadas vertientes ha llegado a arraigarse en la cultura nacional, donde precisamente la Modernidad ha logrado sus mayores y más significativos avances.

Ahora bien, como lo señaló con claridad Lutero en su polémica con Erasmo de Rotterdam, es exactamente en la cuestión acerca del pecado, del libre albedrío y de la gracia, donde la Reforma encuentra su máspreciado aporte a la renovación del espíritu cristiano. “Tú, solamente tú –exclama con su habitual vehemencia el Reformador en su respuesta *De servo arbitrio* a la *Diatriba* de Erasmo–, llegaste a discernir el punto cardinal de todo lo que actualmente está en controversia, y me echaste la mano a la garganta, por lo que te agradezco desde lo profundo de mi corazón. [...] de todos mis adversarios, tú eres el único que ha atacado el problema mismo, esto es, el punto esencial de mi doctrina”.³

Vamos entonces a exponer en primer lugar las dos tesis sobre las que descansa la interpretación que nos ofrece Barth acerca de la doctrina hegeliana: (1) su filosofía de la confianza en sí mismo y (2) su racionalismo radical. Luego analizaremos (3) las razones del rechazo que ha sufrido Hegel por parte de la Modernidad; para, finalmente, (4) exponer algunas consideraciones personales en torno a la cuestión del pecado.

1. Filosofía de la confianza en sí mismo

Karl Barth comienza su exposición mostrando su extrañeza ante el repudio que sufrió la doctrina de Hegel por parte de la cultura moderna. Es cierto que se trata de un

2 BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. (5. Auflage) Zürich: Theologischer Verlag, 1985. Al citar el texto, daremos entre paréntesis las páginas del original alemán. Esperamos poder ofrecer pronto una traducción al español.

3 *Obras de Martín Lutero*. T. IV: *La voluntad determinada (De servo arbitrio)*. Versión castellana de Erich Sexauer. Buenos Aires: Paidós, 1976. p. 332.

repudio no exento de una profunda atracción por muchos de su planteamientos. Una y otra vez, con plena conciencia o sin ella, se echa mano del legado hegeliano para interpretar los diferentes aspectos de nuestra cultura: la historia, el arte, la religión, la política, etc. Pero ya desde mediados del siglo pasado, declararse hegeliano resultaba anacrónico, y ello no sólo en el campo de la filosofía, sino también en el de la teología. ¿Por qué —se pregunta Barth—, si la filosofía de Hegel no sólo constituía la mejor comprensión de las aspiraciones del hombre moderno, sino que le ofrecía satisfacción, en la medida en que ello es posible? Pero ¿cuáles eran esas aspiraciones y cómo hallaban satisfacción en la doctrina de Hegel? Podemos condensarlas en dos: por una parte, una confianza total del hombre en sí mismo hasta lograr liberarse de la tutela de un Dios trascendente y, por la otra, una completa racionalización de la existencia, liberándola de temores infundados para otorgarle así el pleno ejercicio de la libertad.

En cuanto a lo primero, hay que entender muy bien que la intención de la Modernidad no corresponde a la de un ateísmo militante, porque el principio que la guía es, en palabras de Barth, el de “un hombre que sin condiciones ni vacilaciones es digno de fe para sí mismo, que puede dudar de todo porque en ningún momento duda de sí mismo, y que sabe de todo precisamente porque sabe sin más de sí mismo, —quien logra entender esto —prosigue Barth—, posee al menos la llave del laberinto, aunque no pueda ahorrarse el esfuerzo de orientarse dentro de él” (349). Los grandes pensadores de la Modernidad fueron teístas o agnósticos, y algunos de ellos sinceros creyentes, pero no ateos.

Ahora bien, al tratarse de filosofía, esa confianza recae sobre el pensar, y lo que hace Hegel es llevar hasta sus últimas consecuencias la equivalencia que se establece entre el pensamiento y lo pensado por él, llegando hasta su completa identidad. A esa identidad la llama Espíritu y lo identifica con Dios, buscando así cumplir con uno de los propósitos fundamentales de la Ilustración: la superación de la distancia radical entre sujeto y objeto. Porque para quien deposita toda su confianza en el ejercicio de su propio entendimiento, —y como nos enseña Kant, en esto consiste ser ilustrado—, mientras éste tenga que depender para su ejercicio de algo que le es ajeno, su completa autonomía se verá amenazada. En efecto, un entendimiento que para conocer se halla supeditado a los datos de la sensibilidad, nunca podrá estar seguro de que esos objetos sean en realidad racionales, y que obedezcan por completo a las necesidades de la razón.

La *Fenomenología del Espíritu*, que Hegel elaboró como introducción a su sistema de pensamiento, tiene como tarea analizar esta cuestión hasta sus últimas consecuencias. Podríamos decir que se trata de un arreglo de cuentas definitivo con Kant, quien había elaborado su doctrina apoyándose en esa necesaria distinción originaria entre sujeto y objeto que condiciona todo conocimiento. Porque mientras no dispongamos de datos que provengan de la sensibilidad o se refieran a ella, podemos pensar, es cierto, pero no podemos conocer. Hegel, por supuesto, no podrá negar este hecho incontrovertible, elaborado suficientemente por la filosofía crítica. Pero lo someterá a un doble proceso conceptual,

con el propósito de abrirse camino hacia un saber que esté por encima de esa dualidad. A ese saber lo llamará "saber absoluto".

Si miramos a grandes rasgos el desarrollo de la *Fenomenología del Espíritu*, podemos ver cómo el proceso consiste, en primer lugar, en ampliar el concepto de conocimiento más allá de los estrechos límites dentro de los cuales lo analiza Kant. Porque conocer no es simplemente unificar los datos de la sensibilidad para constituir objetos; ni siquiera, avanzando un paso más, enlazar esos objetos en redes de relaciones, tal como lo hacen las ciencias naturales, hasta convertirlos en procesos regidos por leyes. Esto es lo que analiza el capítulo titulado **Conciencia**. Pero yendo más allá, el conocimiento abarca también todas las demás experiencias que la conciencia realiza en su relación con el mundo circundante. Aunque conocer objetos constituya su inevitable punto de partida, no se lo puede reducir a ello. Es también, avanzando hasta la **Autoconciencia**, saberse como punto de referencia indispensable desde el cual se constituyen esos objetos, así como las leyes que ordenan sus procesos, de modo que el mundo se presenta como la oportunidad que se nos ofrece para el ejercicio de nuestra libertad. Con la libertad aparece la intersubjetividad, con su necesidad de reconocimiento y su lucha por la dominación. Pero el conocimiento va más allá, porque es también llegar a comprender que esa realidad, en referencia a la cual realizamos nuestra libertad, está constituida a imagen y semejanza de nuestra **Razón**; convicción sobre la cual descansa toda la empresa moderna de conquista del mundo. "La razón —nos explica Hegel—, es la certeza que tiene la conciencia de ser toda la realidad; así expresa el Idealismo el concepto de razón" (*Phän.*, 176; esp., 144).

Con la justificación del idealismo, Hegel considera agotadas las instancias del conocimiento, en cuanto se lo considera como la actividad de una conciencia que se enfrenta a su mundo. Pero más allá del racionalismo, el conocimiento implica también comprender el trasfondo cultural que lo sostiene y lo condiciona, trasfondo que a su vez recibe la influencia de ese conocimiento. Esto será lo que analice el capítulo sobre el **Espíritu**. Y, por último, conocer es comprender cómo la **Religión**, correspondiente a cada etapa del proceso cultural, no es otra cosa que la manifestación de la imagen que esa cultura tiene de sí misma, de los ideales que la sostienen, la orientan y la impulsan.

Una vez que Hegel ha logrado ampliar en esa forma el concepto de conocimiento, viéndolo así como un proceso constante de superación de la distancia que separa al objeto del sujeto, considera estar en condiciones para avanzar un paso más allá del conocimiento, en busca de su verdadero fundamento en un saber donde la dualidad sujeto-objeto haya sido superada. Porque ya no se trata de conocer algo ajeno a la conciencia, sino de saber que la realidad en su misma raíz es conciencia, es Espíritu, es unidad del pensar y lo pensado. De modo que no solamente se amplía el concepto de conocimiento para que abarque toda la compleja experiencia del hombre con el mundo, tanto la individual como la colectiva, tanto la secular como la religiosa, sino que se le encuentra su fundamento en

el saber acerca de la realidad como manifestación del Espíritu. De ahí proviene el título de la obra: *Fenomenología del Espíritu*. Ahora bien, esa manifestación del Espíritu llega a su plenitud espacio temporal en la historia humana. De este modo, “lo que le otorga a la filosofía hegeliana de la confianza en sí mismo la fuerza que la caracteriza –nos explica Barth–, es que no se deja superar por ningún hijo de este mundo en la frialdad de su entendimiento, ni por ningún hombre piadoso en la profundidad de su sentimiento. Es titanismo supremo, en cuanto es a la vez suprema humildad” (353).

El propósito de Hegel es claro: busca recoger el legado de Spinoza que negaba la trascendencia de un Dios incognoscible y afirmaba con toda sencillez: *Deus sive Natura*, Dios no es otra cosa que la Naturaleza. Pero a su vez se propone integrarlo con el legado cristiano, al mostrar que ese Dios inmanente no se reduce a las estrechas dimensiones de la Naturaleza ciega, sino que se constituye como el sentido dentro del cual el hombre debe situarse y al cual debe abrirse; sentido que se le manifiesta a través de su razón. “A mi modo de ver –nos dice en el prólogo a la *Fenomenología*–, que sólo podrá justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia*, sino igualmente como *sujeto*” (*Phän.*, 19; esp., 15). Ese Dios como sujeto, como identidad de pensamiento y ser, es el que se hace manifiesto a través de la historia humana.

2. Racionalismo radical

Con esta filosofía de la confianza en sí mismo volcada sobre el acontecer histórico, Hegel logra una de las metas del hombre moderno: acabar con la idea de un Dios incognoscible. “En cuanto para Hegel lo racional se vuelve histórico y lo histórico racional –nos explica Barth–, se libera en forma definitiva y fundamental de ese Dios confrontado a la razón, de cierta manera escándalo y locura para ésta y al que ella tal vez debería negar. Y no lo hace mediante su negación, así como tampoco negando esa confrontación, sino relativizando el carácter escandaloso y la locura de tal confrontación, haciendo ver la necesidad de la misma, así como también su carácter provisional, al superarla de manera definitiva en la paz de la razón que, a la vez y como tal, es aquella paz que está por encima de toda razón” (353).

Este radical racionalismo implica ante todo que la confianza se deposita en el hombre como pensante, ya que como tal y sólo como tal se sitúa por encima de la Naturaleza. Al identificar así el pensar humano con el acontecimiento de la razón, llegamos al “meollo del asunto”, como lo llama Barth, que consiste “en que la razón, la verdad, el concepto, la Idea, el Espíritu, Dios mismo sean comprendidos como acontecimientos y exclusivamente como acontecimientos. Dejan de ser lo que son una vez que el acontecimiento en el que consisten es pensado como interrumpido y en su lugar se piensa un estado de cosas. Razón y todos sus sinónimos son en esencia vida, movimiento, proceso” (356).

Es aquí donde se sitúa uno de los puntos críticos del sistema de Hegel, contra el cual van a arremeter con igual fuerza, aunque desde puntos de vista diferentes, tanto Schopenhauer, como Kierkegaard y Marx, no menos que buena parte de la teología cristiana. Porque Hegel parece llevar hasta sus últimas consecuencias la identificación entre conocimiento y voluntad sostenida por Spinoza, ya que en el proceso de toma de conciencia el hombre no reproduce algo que preexista a su acto, sino que por ese proceso y en ese proceso se hace efectiva la presencia de lo contemplado por él. Conocimiento verdadero, fundamentado en el saber del Absoluto como acontecimiento, es él mismo voluntad, decisión, compromiso y acción, es decir, acontecimiento. No se da, ni puede darse un hiato entre saber y querer, entre comprender y obrar. "Error, mentira, pecado –subraya Barth–, sólo pueden significar, para Hegel, unilateralidad obstinada, empecinamiento que se niega a obedecer al automovimiento del concepto, es decir, estacionarse" (359).

El intelectualismo de Hegel se muestra así tan radical o más que el de Spinoza, y comporta toda una amplia gama de consecuencias, dos de las cuales merecen ser destacadas para nuestro propósito. Por una parte, una negación del concepto tradicional o católico de pecado, porque una voluntad que actúe al margen o en contra de lo que señala el conocimiento no resulta posible. Tal voluntad efectuaría un acto sin razón alguna, y ese acto, lejos de ser un ejercicio de la libertad, sería más bien una manifestación del azar, algo que acontecería simplemente porque sí. Es cierto que con frecuencia parecemos obrar en contra de los dictados de nuestra razón, pero entonces lo que en realidad acontece es que no obramos, sino que somos el juguete de fuerzas ajenas a nuestra conciencia, es decir, a nuestra voluntad. El único sentido de la libertad es nuestra adhesión a los dictados de la razón: "Libertad, dice Hegel, es conocimiento de la necesidad".

Por otra parte, el intelectualismo unifica la teoría y la praxis al considerar que todo verdadero conocimiento conlleva necesariamente una convicción, un compromiso, una identificación volitiva; conocer es tanto un acto de la voluntad como del entendimiento. En esta forma la acción humana por excelencia, como lo había comprendido la Ilustración, consiste en esclarecer nuestro conocimiento, en iluminarlo, en liberarlo de conceptos inadecuados y de falsos temores o expectativas. La filosofía hegeliana responde así a las dos grandes aspiraciones del hombre moderno: liberarse de la tutela de un Dios ajeno a su razón, y racionalizar su propia existencia hasta esclarecer por completo el oscuro complejo de culpa. ¿Por qué entonces, se pregunta Barth, esa filosofía fue abandonada por la Modernidad? "¿Dónde está la falla? ¿Acaso en Hegel? Quien se haya preocupado por conocerlo no tiene esa impresión: si se trata de hacer lo que el siglo XIX claramente se propuso, no cabe duda de que Hegel lo realizó hasta donde es posible hacerlo" (346/7).

3. El rechazo a Hegel

Como lo hemos indicado anteriormente, el rechazo a Hegel fue compartido por la filosofía y por la teología, de modo que tanto la conciencia cultural moderna, como la conciencia religiosa, se apartaron de él con mayor o menor radicalidad.

En cuanto al rechazo por parte de la filosofía, Barth busca comprenderlo, mostrando cómo Hegel le planteaba a la conciencia cultural del hombre moderno tres exigencias que ésta no se hallaba en condiciones de aceptar.

En primer lugar, le pedía que interpretara su búsqueda incondicional de la verdad con toda la seriedad que corresponde cuando “esa verdad es Dios y Dios es el Señor del hombre”, para usar la expresión de Barth. La apoteosis de lo cognoscitivo, que se le reprocha a Hegel como un exacerbado intelectualismo, corresponde a su propósito de subrayar cómo el hombre vive de la verdad y sólo puede vivir de ella. Substraerse a la verdad es renunciar a ser hombre, ya que ella le es necesaria en todo el rigor de su pretensión absoluta.

Este desafío, arrojado al rostro del hombre moderno, fue recibido como una intolerable incursión de la teología en el terreno del pensamiento autónomo. Porque interpretar el anhelo de verdad como la búsqueda del Absoluto, implicaba otorgarle a su descubrimiento el carácter de revelación, ya que sólo así puede hacerse presente el verdadero Absoluto. Y en ello Hegel no oculta su intención, como pudimos verlo al presentar la *Fenomenología*: el saber absoluto, que es también saber del Absoluto, es una experiencia que está más allá de la oposición sujeto-objeto, es decir, que está más allá del conocimiento que es propio del entendimiento. Al ampliar el concepto de conocimiento y examinarlo hasta sus últimas consecuencias, tal como vimos que lo hace en la *Fenomenología del Espíritu*, la conciencia descubre que ese conocimiento sólo puede darse en el seno de la razón misma como sentido radical de todo lo que existe. A esa manifestación no se llega por una experiencia de carácter religioso o sentimental, como lo proponía en su tiempo Jacobi, sino por una comprensión que unifica la experiencia de la conciencia moral kantiana y la revelación de Dios en la comunidad creyente.

Explicemos esto un poco más, para comprender mejor la segunda exigencia que le hace Hegel al pensamiento moderno. Debemos tener en cuenta que con la Modernidad el hombre accede a una conciencia moral que se comprende a sí misma como lo único absoluto en su convicción racional. Esto implica que el hombre como ser moral descubre que él es el sentido de todo lo que existe. Este es uno de los legados fundamentales, tanto de la Reforma, como de la doctrina moral kantiana. Al comprender que esa su convicción moral, iluminada por la razón, es el único criterio del obrar, el hombre comprende que él es, como decía Kant, únicamente fin y nunca medio. Pero ya no se trata exclusivamente de aquella buena voluntad, de la que había dicho Kant, en su *Fundamentación para una metafísica de*

las costumbres, era lo único que, en el mundo o fuera de él, resultaba posible considerar como bueno sin limitación alguna (Cfr. GMS BA 2). Para Hegel ese concepto de buena voluntad resulta abstracto y no puede identificarse, como pareciera hacerlo Kant, con el concepto de conciencia moral, con el concepto tan típicamente alemán de *Gewissen*. Esta conciencia moral no se recoge en la pura interioridad, ni atenta exclusivamente a salvaguardar la pureza de su intención, sino que se confronta racionalmente con el contexto real dentro del cual se lleva a cabo su deliberación. Con ella alcanza el hombre el pleno sentido de su dignidad que lo coloca por encima de la Naturaleza. Hegel ve en ello la realización concreta del ideal cristiano de la Reforma: el hombre en tanto miembro de la comunidad de quienes creen en la revelación de Dios en la historia, y que se rigen de manera consciente por los dictados de la razón. La propuesta es, entonces, comprender el anhelo de libertad propio de la Modernidad, como realización histórica de la libertad cristiana, la que a su vez va a recuperar así, como lo veremos más adelante, la inocencia de la conciencia pagana.

La tercera exigencia de Hegel a la filosofía moderna es que la verdad debe ser comprendida como contradicción, como proceso por el cual el Absoluto se distingue de sí y en ese su otro se recupera a sí mismo. La idea hegeliana de la contradicción dialéctica es en realidad simple: consiste en señalar que si todo es acontecimiento o proceso, que si todas las cosas fluyen, como decía Heráclito, entonces todo debe ser concebido de tal manera que, en su mismo estar siendo, esté a la vez dejando de ser y volviéndose otro. Decir entonces que la verdad, como comprensión del Absoluto, debe ser comprendida como contradictoria, no significa otra cosa sino que el Absoluto mismo debe ser comprendido como proceso, como acontecimiento, lo que implica interpretar en forma especulativa el misterio cristiano de la Trinidad: el Dios que se despliega en el Verbo y se recupera en el Espíritu. Barth no encuentra reparo en subrayar que esta doctrina hegeliana de la Trinidad, “por más insatisfactoria que pueda resultar para la teología, es en verdad cualquier cosa menos una adaptación postiza de su filosofía a los deseos de los teólogos” (371).

Podemos entonces resumir las tres exigencias de Hegel a la conciencia cultural del hombre moderno, a las cuales debió su rechazo, como otros tantos intentos para que comprendiera el trasfondo religioso y cristiano de su anhelo de confianza en sí. Pedirle que interpretara su búsqueda de la Verdad como búsqueda de una revelación del Absoluto, su anhelo de libertad como la aceptación de los dictados de la razón en el seno de la comunidad creyente, y que comprendiera al Absoluto mismo como la revelación del Dios uno y trino, era más de lo que esa conciencia estaba en condiciones de admitir. “¿Iba acaso a tolerar el hombre moderno –se pregunta Barth–, esa irrupción teológica tan amenazadora? ¿Se iba a reconocer en ese espejo? ¿Era en realidad eso lo que él deseaba y lo que quería decir? ¿O lo había entendido tal vez Hegel con demasiada profundidad y con demasiado cristianismo, cuando le exigía fundamentar su filosofía de esa manera en la teología y dejar que ésta terminara absorbiéndola? [...] ¿Fue acaso la exigencia demasiado difícil o demasiado

condicionada por lo teológico? Así se la percibió de hecho, y así se la presenta de ordinario. Pero podría ser al contrario, —comenta el teólogo suizo—, que la exigencia no hubiera sido lo suficientemente radical, y que en ella no hubiera para la teología demasiado, sino demasiado poco como para llegar a suscitar credibilidad” (372).

En cuanto al rechazo por parte de los teólogos, creo que a estas alturas de nuestra exposición no resulta difícil de comprender. Porque también a la teología le dirigió Hegel tres exigencias que ella no estaba dispuesta a aceptar, y que constituyen la contrapartida de las exigencias hechas a la filosofía.

En primer lugar, le recordó a la teología que su asunto era la Verdad, con igual o mayor apremio que para la filosofía. Es cierto que la religión se despliega en el ámbito del sentimiento y la representación, y no en el del concepto. Precisamente por ello resulta accesible a todos. Pero esto no significa que la teología, guardiana de la corrección doctrinal, se vea eximida de tener que habérselas con la Verdad y no pueda contentarse con la edificación y la piedad. Este reproche se le podría hacer, al menos en parte, a Schleiermacher. En segundo lugar, Hegel le subrayó a la teología el carácter histórico de esa Verdad, su esencia de acontecimiento, de modo que sólo puede ser acogida en obediencia al automovimiento de la misma. Por último, le recalcó el carácter contradictorio de la comprensión del Absoluto, de modo que toda preocupación por someter la teología a los cánones de las ciencias del entendimiento resultaba fuera de lugar.

Podríamos entonces decir, en forma por demás simplificada, que Hegel le exigió a la filosofía asumirse como verdadera teología, y a la teología que aceptara ser comprendida por una razón para la cual la contradicción, lejos de serle ajena, constituye su núcleo central. Formulada la cuestión en estos términos, puede comprenderse mejor el rechazo que sufrió la doctrina de Hegel, tanto por parte de la conciencia cultural moderna, como por parte de la conciencia religiosa.

Al llegar a este punto de su interpretación, Karl Barth pasa a considerar, como teólogo, cuáles pudieran ser los verdaderos reparos que habría que hacerle a la promesa y a las exigencias del hegelianismo. Con lo cual entramos en la cuarta y última parte de nuestra exposición, la cuestión del pecado.

4. La cuestión del pecado

Tres van a ser también las objeciones que, según Barth, habría que hacerle a Hegel. La primera de ellas se refiere directamente a su concepción del pecado, mientras que las otras dos lo hacen sólo de manera indirecta. Veamos.

Para introducir su primera objeción, Barth comienza refiriéndose al concepto hegeliano de “Verdad”: “cabe preguntar –nos dice–, si el concepto hegeliano de verdad puede satisfacer a la teología. Para Hegel es el pensar representado como la cima y el centro de la humanidad. Pero –se pregunta Barth– ¿tiene la humanidad ese centro? ¿Tiene en general un centro semejante? ¿No existe siempre el hombre en el invisible punto de intersección entre el pensar y el querer?” (374). En esta objeción podemos escuchar claramente los ecos de Kierkegaard: considerar al hombre exclusivamente como servidor de la verdad ¿no es acaso pretender anular el claroscuro de su existencia concreta? Porque al considerarlo así se lleva a cabo la identificación entre entendimiento y voluntad, preconizada por Spinoza, según la cual, como lo indicamos antes, sólo es posible que obremos siguiendo los dictados de nuestra razón. Cuando no los seguimos, es porque no estamos obrando, sino padeciendo la intervención de fuerzas que no logramos controlar. Como pudimos entreverlo ya, esta identificación es consecuencia de un racionalismo sin concesiones que rechaza la posibilidad de una voluntad que pudiera obrar por cuenta propia y sin razón alguna.

Es el mismo Barth quien nos precisa el sentido de su objeción contra Hegel, cuando a continuación nos dice:

Surgen entonces reparos contra el desenfreno con el que Hegel acostumbra avanzar con su pensamiento sin inmutarse ante dos puntos cruciales, ante los cuales una teoría de la praxis tendría que detenerse y mostrarse así como una verdadera teoría de la verdad. En su descripción de la relación del hombre con Dios, Hegel no se detuvo ante el concepto de pecado. Lo incluyó dentro de la unidad y la necesidad del Espíritu. Lo buscó en la finitud del hombre como tal, en la libertad del Espíritu. [...] De acuerdo con ello, tampoco entendió la **reconciliación** como un nuevo comienzo incomprensible [...] (374/5).

La segunda objeción apunta en la misma dirección, aunque desde una perspectiva diferente: “el automovimiento hegeliano de la verdad –se nos dice–, se identifica con el automovimiento del pensar del sujeto humano, y en la medida en que este sujeto a su vez debe ser en plenitud él mismo precisamente pensando, la identificación es con el automovimiento sin más de ese mismo sujeto” (375). En otras palabras, si Hegel identifica el devenir de Dios con el devenir del hombre, no se le reprocha tanto esa identificación, sino que ese devenir sea visto en forma exclusiva como un proceso de toma de conciencia, como un proceso cognoscitivo. En efecto, si se concibe a Dios como acontecimiento, su efectuación se lleva a cabo en el acontecimiento humano por excelencia que es la historia; y en ello no parece consistir la objeción, ya que el mismo Barth nos explica cómo “el Dios viviente de Hegel –y no cabe duda, nos dice, de que Hegel vio la vitalidad divina y la vio mejor que muchos teólogos–, ese Dios viviente es en verdad el hombre viviente”. Pero lo que no resulta aceptable para el teólogo reformado es que ese hombre viviente “podría no ser en definitiva sino el hombre pensante, y ese hombre abstractamente pensante sólo un hombre pensado y no el hombre real”, de modo que “también ese Dios viviente, el Dios de Hegel, no fuera más que un Dios pensante y un Dios pensado [...]”. Por ello termina la

objeción aseverando de manera perentoria: “El automovimiento de la verdad debería separarse del automovimiento del hombre para que pudiera valer en realidad como automovimiento de Dios, –Hegel los identifica tan expresa y consecuentemente como le es posible” (375/6).

Se trata entonces de separar con claridad a Dios del hombre, de manera que la revelación aparezca como una verdadera irrupción en el pensamiento humano que no puede ser deducida del mismo. ¿Por qué esta exigencia? Porque si la revelación de Dios pudiera ser deducida, como pretende Hegel, de la necesidad intrínseca del pensar humano, el mensaje religioso no convocaría al hombre a una aceptación puramente volitiva, a una fe basada en la exclusiva confianza en una palabra ajena, sino que sería el resultado inevitable de un pensar que ha sido llevado hasta sus últimas consecuencias. De este modo, si la primera objeción buscaba salvaguardar el **pecado** como un acto de la pura voluntad, ahora lo que se busca poner a salvo es la **fe** como un acto de esa misma especie.

La tercera objeción se dirige en forma directa a su propósito: “debemos decir –explica Barth–, que la identificación de Dios con el método dialéctico, aunque no signifique su identificación con el acto vital del hombre, viene a ser una reducción casi intolerable, más aún, una supresión de la soberanía divina [...] En la revelación ya no puede tratarse de un acto libre de Dios, sino que Dios tiene que funcionar como lo vemos funcionar en la revelación” (376/7). Aquí la separación entre entendimiento y voluntad opera de manera inversa: ya no se trata de mantener esa separación en el hombre, sino en Dios mismo, para que de ese modo su manifestación al hombre se muestre, no como una necesidad de su naturaleza divina, sino como un acto de su pura voluntad, de su absoluta liberalidad.

Vemos entonces que la primera objeción se proponía rescatar el **pecado**, mientras que la segunda buscaba salvaguardar la **fe**. Ahora, en esta tercera objeción, lo que se busca poner a salvo es la **gracia**. Por ello se nos dice con toda claridad que “la dialéctica dentro de la cual existimos y que es un método del cual podemos disponer en cualquier momento, no es la dialéctica real de la gracia. Hegel no le abrió a la teología la puerta a ese conocimiento, y parece que permaneció cerrada también a su propio conocimiento. Este sería el reparo más grave y definitivo que podría hacerle la teología a su manera de proceder” (377).

Resulta a todas luces significativo que las tres objeciones de Barth giren alrededor de la salvaguardia de la voluntad frente a las pretensiones hegemónicas de la razón, las cuales son percibidas como desorbitadas. **Pecado, fe y gracia** son, como bien sabemos, los temas fundamentales de la Reforma protestante. Pero si la fe y la gracia dicen referencia directa al acontecimiento que es Dios, el pecado en cambio lo hace de manera indirecta, en cuanto se refiere en primer término al obrar del hombre. Podemos decir entonces que fe y gracia constituyen temas específicamente teológicos, referidos en forma directa a la irrupción de Dios en la vida humana y a la aceptación de una oferta que se considera gratuita; mientras

que el pecado, aunque tiene sin duda resonancias teológicas, es en primer término una cuestión humana: la posibilidad de negarse a seguir los dictados de la razón.

Es bien sabido que la cuestión del pecado ha sido y continúa siendo debatida ampliamente bajo el concepto del libre albedrío, tema central, como vimos, de la controversia entre el humanista Erasmo y el reformador Lutero. La literatura filosófica contemporánea acostumbra evitar con pudor la utilización del término "pecado"; pero ese falso pudor, lejos de permitirnos comprender mejor la cuestión, sólo es una muestra del temor que se tiene a confrontar los temas religiosos, y poco ayuda a clarificar los conceptos. Imposible intentar aquí así no fuera más que una somera presentación de esa compleja disputa. Mi propósito ha sido señalar, guiado por la mano maestra del teólogo Barth, cómo una confrontación a fondo con la lectura que hace Hegel de la Modernidad, conduce en forma inevitable a replantear el concepto de pecado, así como las consecuencias que del mismo se desprenden, para llegar a comprender mejor tanto las tensiones inherentes a esa misma Modernidad, como la posibilidad de superarlas.

Ahora bien, antes de dar por terminada mi exposición, me voy a permitir avanzar tres observaciones de carácter general, que nos ayuden a desarrollar la interpretación ofrecida por Barth.

En primer lugar, conviene tener en cuenta que con la Reforma protestante el concepto de pecado viene a sufrir una muy importante transformación. Como resultado de la reacción antipelagiana, que llevó a los reformadores a insistir en la incapacidad del hombre no sólo para salir por sus propias fuerzas del pecado, sino también para evitarlo, la teología reformada cambió el foco de atención, trasladándolo de las acciones individuales a la actitud fundamental del hombre ante la vida y ante Dios. Por ello el pecado no consiste ya propiamente en esta o aquella acción particular, como suele considerarlo el católico cuando prepara su confesión, sino que se sitúa en un nivel más general y más profundo: allí donde se decide la actitud originaria frente al mundo, frente a la sociedad y frente a Dios. Para quien conoce la doctrina moral kantiana, esta manera de concebir el mal moral debe resultarle familiar. Ahora bien, con este desplazamiento del foco de atención se avanza por el camino hacia la reunificación de la voluntad con el entendimiento, que habían llegado a su máxima separación con la doctrina católica. Porque la voluntad ya no es vista propiamente como la facultad de actuar en forma esporádica al margen o en contra de los dictados de la razón, sino como la facultad de rehusarse a actuar, de negarse en forma obstinada a responder a un llamado.

Sin embargo, hay que señalar igualmente, y en segundo lugar, que este cambio de perspectiva, sobre todo en el caso particular de Lutero, estuvo unido a una grave confusión con respecto al libre albedrío. Confusión que podría explicar algunas de las dificultades de la moralidad kantiana. Es bien sabido que en la disputa con Erasmo, el humanista aparece como el defensor del libre albedrío, mientras que el reformador responde con una negativa

sin ambages. Esta negativa se refiere a la incapacidad del hombre para tomar parte activa en su reconciliación con Dios, y se extiende a su incapacidad para evitar el pecado. La confusión está en que el problema del libre albedrío, como hemos podido verlo, no consiste propiamente en el acto de obrar bien, de obrar siguiendo los dictados de la razón; cuando la voluntad obra así, tiene una clara razón para hacerlo. Sino que el problema surge cuando la voluntad parece obrar en contra de esos dictados, cuando peca. Es entonces cuando podemos preguntar ¿cómo puede hacerlo? ¿cómo es ello posible? Así pues, cuando Lutero niega el libre albedrío, pero afirma a la vez la situación pecaminosa del hombre, podemos ver que nos hallamos en el seno de una grave confusión. Podría afirmarse, en forma por demás polémica, que so capa de negar el libre albedrío, Lutero parece terminar afirmándolo masivamente, o al menos afirmando lo más controvertible del mismo, la posibilidad del pecado. En esta forma la reunificación del entendimiento con la voluntad, que comenzaba a llevarse a cabo con la nueva manera de considerar el pecado por parte de la Reforma, se ve enérgicamente contrarrestada, más aún, virtualmente ocultada. Esta tensión aparece con toda su fuerza en la doctrina moral kantiana.

Guiado por Spinoza, e inspirado sin duda por las ideas de Fichte, Hegel parece avanzar de nuevo por el camino de la reunificación del entendimiento con la voluntad: la libertad no debe concebirse como la capacidad de hacer o dejar de hacer esto o aquello, sino como la facultad de tomar conciencia sobre el sentido fundamental de la vida y buscar así orientarla por medio de la razón. El pecado sólo podría concebirse entonces como la negativa a regirse por la razón, como un rehusarse a reflexionar: ¿reflexionar o no reflexionar, he ahí la cuestión!

Señalemos por último, y en tercer lugar, cómo, desde la perspectiva que nos ofrece Barth, la Modernidad es leída por Hegel como un proceso de racionalización progresiva del mensaje cristiano hasta lograr la plena cristianización de la razón. Ello parece ir unido de manera indisoluble a una superación del concepto de pecado, buscando recuperar así la inocencia pagana, filtrada a través de la doctrina racionalista de Spinoza. Siguiendo el método de la dialéctica hegeliana, se trataría de una "superación" del Cristianismo, con todo lo que ella comporta de supresión, conservación y elevación. En este sentido, el síntoma cultural más significativo de esa superación lo constituiría la paulatina desaparición de la conciencia de pecado a la que asistimos actualmente, y que explicaría la necesidad cada vez más sentida de elaborar las llamadas "éticas civiles". Frente a este racionalismo de contornos optimistas, o que al menos rechaza toda lectura pesimista de la realidad, la opción alternativa corresponde a quienes buscan desentrañar las raíces del mal, tal como lo hicieran Schelling o Schopenhauer.

Una vez más puede constatarse la validez del diagnóstico ofrecido por Spinoza: la cuestión fundamental está localizada en la relación que se establezca entre entendimiento y voluntad. Mientras el racionalismo tiende a unificarlos, negando de raíz la existencia del mal y buscando comprender sus aparentes manifestaciones como expresiones de la finitud,

las corrientes voluntaristas se caracterizan por su mayor o menor grado de pesimismo, o tal vez de maniqueísmo, buscando salvaguardar por todos los medios un espacio conceptual para el pecado, asumiendo para ello el riesgo de sacrificar la razón. En repetidas ocasiones hemos señalado cómo el ejemplo más destacado de esta tensión lo podemos encontrar en la doctrina moral kantiana: “Tuve que anular el saber, para reservar un sitio a la fe” (*KrV* B XXXI), nos dice el mismo Kant con total sinceridad en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Y aunque se trata, claro está, de una fe racional, no por ello deja de ser una fe.

Medellín, 1 de noviembre de 1995

HEGEL Y LA MODERNIDAD

Por: Jorge Aurelio Díaz

***Modernidad *Racionalismo radical
*Filosofía de la confianza en sí mismo**

RESUMEN

Entender lo que ha sido y es hoy el proyecto filosófico de la modernidad tiene por propuesta de lectura obligada la hegeliana. Ésta abarca aspectos fundamentales como por ejemplo el fenómeno religioso, decisivo tanto para la interpretación de los procesos humanos como para la época moderna en tanto elemento de su autocompresión.

La interpretación del diagnóstico hegeliano de la modernidad se apoya en la lectura sobre la doctrina hegeliana del suizo Karl Barth, quien utiliza dos argumentos: uno, la filosofía de la confianza en sí mismo, y otro, el racionalismo radical. De acuerdo con ella, se analizan las razones del rechazo que ha sufrido Hegel por parte de la modernidad y se exponen algunas ideas sobre el concepto de pecado.

HEGEL AND MODERNITY

By: Jorge Aurelio Díaz

***Modernity *Radical rationalism *Self-
confidence philosophy**

SUMMARY

Since he touches aspects such as the religious phenomenon, essential to approach an interpretation of human processes as well as of modernity, reading Hegel leads to understand what the philosophical project of modernity is. The reading of Hegel's diagnosis of modernity is made on the base of Karl Barth's reading of the hegelian doctrine whose chief arguments are the self-confidence philosophy and the radical rationalism. Starting from these, they are presented both the reasons why Hegel has been rejected by modernity and some ideas about the concept of sin.