

El joven Hegel y el problema de la falsa reconciliación

Ensayo sobre el período de Berna (1793-1796)[†]

MARC HERCEG • JEFERSON GARCÍA MAZO (TRADUCTOR)*

*Pareces estar, en este momento, en un estado de indecisión e incluso —según tu última carta— de abatimiento, que es completamente indigno de ti.
Schelling. Carta a Hegel del 20 de junio de 1796*

Resumen: Durante su permanencia en Berna, el joven que se convertirá en el filósofo más grande de la reconciliación piensa el concepto de fracaso, hasta la imposibilidad de toda reconciliación. El joven Hegel comienza afirmando la necesidad de un retorno a las fuentes de la reconciliación cristiana; después se pregunta por el fracaso de la reconciliación propuesta por Cristo, por la persistencia de la irreconciliación y por la falsa reconciliación. La conclusión resalta el tema del cambio radical de una doctrina inicialmente pura y el del remedio usado contra la falsa reconciliación.

Palabras clave: El joven Hegel, reconciliación, falsa reconciliación, cristianismo, positividad.

Résumé : Lors de son séjour à Berne, celui qui deviendra le plus grand philosophe de la réconciliation pense l'échec, voire l'impossibilité de toute réconciliation. Le Jeune Hegel commence par affirmer la nécessité d'un retour aux sources de la réconciliation chrétienne; puis il s'interroge sur l'échec de la réconciliation proposée par le Christ, sur la persistance de l'irréconciliation, et sur la fausse réconciliation. La conclusion fait ressortir le thème du renversement d'une doctrine initialement pure du remède contre la fausse réconciliation.

Mots-clés : Le jeune Hegel, Réconciliation, Fausse réconciliation, Christianisme, Positivité.

[†] *La Historia de Jesús, La positividad de la religión cristiana y El espíritu del cristianismo y su destino* fueron publicados por primera vez en 1907 por Herman Nohl con el título de Escritos teológicos de juventud (Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen 1907).

En su publicación aparecen los escritos divididos por números romanos, lo que indica que hacen parte de folios, es decir, Nohl decidió mantener el orden de los escritos originales, incluyendo, así, el número de páginas. Dando lugar a la numeración del texto original [N. del T.].

* Filosofía • Instituto de Filosofía • Universidad de Antioquia; jjooggmm@gmail.com

Agradezco la colaboración incondicional de Joëlle Gallimard; también la paciencia y comentarios de Andrés Builes, como el tiempo que Carolina León empleó para que esta traducción finalmente estuviera a disposición del público interesado en la filosofía de Hegel. A su vez, quiero dedicar este trabajo al profesor Carlos Enrique Restrepo, por el trabajo que realizamos en la traducción del libro *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, de Jean Wahl.

Con este estudio, quisiéramos proponer una lectura de los principales textos que el joven Hegel escribió durante su permanencia en Berna de 1793 a 1796. El hilo conductor de nuestra lectura será el tema de la reconciliación. Se trata, en efecto, para nosotros de seguir una búsqueda sobre la idea de la reconciliación en Hegel, desde los textos de juventud hasta las obras de madurez. Nuestro objetivo es interrogar el hegelianismo como la filosofía más radical de la reconciliación (*Versöhnung*), considerando la totalidad del recorrido filosófico de Hegel. Así, después de haber estudiado en un anterior trabajo la primera etapa, el *Fragmento de Tübinga* (1792-1793), que es el primer manuscrito importante del joven Hegel,¹ deseamos examinar actualmente la segunda etapa de los textos de juventud, la que se denomina el “período de Berna” (1793-1796). Como en nuestro trabajo anterior, estableceremos los dos interrogantes siguientes: ¿Cómo Hegel se comprometió, desde muy joven, en un pensamiento que pone en el centro de sus preocupaciones la idea de la reconciliación? Y ¿en qué difiere, sin embargo, la reconciliación de la juventud de aquella de la madurez? A través de estos dos interrogantes, nuestra intención es contribuir a una reflexión sobre el origen del pensamiento hegeliano de la reconciliación, apoyándonos sobre una lectura atenta de los más viejos manuscritos del joven Hegel.

Nuestra tesis puede presentarse muy simplemente: en Berna, según nosotros, Hegel encuentra el problema de la falsa reconciliación. De ahí el gran interés por los textos que vamos a estudiar para nuestra investigación. En Berna, quien se convertirá en el filósofo más grande de la reconciliación piensa en el fracaso, en ver la imposibilidad de cualquier reconciliación. Momento límite, perturbante, doloroso, pero rico de enseñanzas. El período de Berna es ciertamente para Hegel el período más oscuro en lo que concierne al interrogante de la reconciliación. El joven Hegel hace la experiencia de una triple crisis, crisis general y muy profunda: crisis de la religión cristiana, crisis de la filosofía de la Ilustración, crisis de la Revolución francesa con el Terror, la violencia, las guerras. Progresivamente, creemos que se le impone a Hegel, como escribirá algunos años más tarde, el hecho de que por todas partes la “potencia de la escisión” (*Macht der Entzweiung*) se afirma y triunfa, mientras que la “potencia de la unificación” (*Macht der Vereinigung*), la potencia misma de la reconciliación “desaparece de la vida humana”.² En Berna, la reconciliación pierde por primera vez su evidencia, y es el problema de la falsa reconciliación, el problema del fracaso y de la destrucción de toda tentativa de reconciliación, el que ahora va a obsesionar y a desconcertar al joven Hegel hasta la angustia más pura.

¹ Ver: Herceg, M., « Le jeune Hegel et la naissance de la réconciliation moderne. Essai sur le Fragment de Tübingen (1792-1793) », en: *Les Études philosophiques*, Paris, PUF, N. 3/2004, p. 383-401.

² Hegel, G.W.F., *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling* (1801), (B. Gilson, tr.), Paris, Vrin, 1986, p. 110.

Nuestro plan se organizará alrededor de los tres grandes textos que nos proponemos releer: Primero, una serie de fragmentos que datan de 1793-1794, que Nohl ha reunido bajo el título *Religión popular y Cristianismo*; después, el escrito sobre la *Vida de Jesús* de 1795; por último, el texto más importante del período de Berna, el ensayo sobre *La positividad de la religión cristiana* de 1795- 1796.

De Sócrates a Jesús

Nuestra primera parte se apoya en una serie de trece fragmentos que el joven Hegel redacta en 1793-1794.³ Estos fragmentos continúan el trabajo iniciado en Tubinga. No se trata todavía de falsa reconciliación. El *Fragmento de Tubinga* había examinado con pasión la posibilidad de un retorno a la bella armonía de la ciudad griega como modelo por excelencia de la comunidad reconciliada. Pero Hegel pronto se dio cuenta del alejamiento de los griegos: “este espíritu se ha fugado de la tierra”, concluía.⁴ En Berna, Hegel examina entonces un regreso a las fuentes del cristianismo. Porque el estudio de la ciudad griega ha convencido al joven Hegel que el nudo de la verdadera reconciliación no está basado ni sobre lo ético ni sobre lo político, sino más exactamente sobre la religión entendida como “religión popular” (*Volksreligion*). La reconciliación de los hombres exige una revolución del cristianismo, para hacer de éste una religión popular siguiendo el modelo de la Grecia antigua. Tal será, en un primer tiempo, la posición del joven Hegel; y vamos a ver que esta posición va progresivamente revelando sus límites, abriendo la vía a una necesaria y dolorosa reflexión sobre el problema de la falsa reconciliación. Pero no nos anticipemos.

Por otra parte, en Berna, la influencia de Kant se vuelve decisiva. Se entabla un debate con fuertes acentos rousseauianos. Hegel interroga el fracaso de la filosofía de la Ilustración. Este fracaso o esta crisis se arraiga, según él, en el conflicto del orden político y de la libertad moral, cuya filosofía de la Ilustración en general y el kantismo en particular siguen prisioneros. Recordemos brevemente primero los términos del debate, tomando el ejemplo del kantismo. Sabemos que el conflicto de lo ético y de lo político se traduce principalmente, sobre el plano de los hechos, por la ambigüedad del juicio que Kant ha llevado sobre la Revolución francesa. Interpretando muy fuertemente la explosión de 1789 como la manifestación de la naturaleza *moral* de la humanidad, la cual se afirma en la reivindicación del reino del derecho, Kant declara sin embargo que nadie quisiera volver a comenzar razonablemente la Revolución, “llena de miserias y atrocidades”, a pesar de la

³ Seguiremos el recorte y la traducción propuesta por R. Legros y F. Verstraeten, en : G.W.F. Hegel, *Fragments de la période de Berne (1793-1794)*, Paris, Vrin, 1987; las cifras entre paréntesis después de nuestras citas indican los números de los fragmentos.

⁴ Hegel, G.W.F., *Fragments de Tübingen (1792-1793)*, (R. Legros, tr.), en su libro sobre *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, p. 308.

irresistible simpatía que no pudo dejar de inspirar.⁵ En el plano filosófico, el conflicto se traduce más explícitamente por la declaración de que una política *crítica* es imposible, ya que si existe efectivamente una “disposición moral” en el hombre, ésta no es jamás bastante poderosa para aportar una solución al problema político. En definitiva, según Kant, el hombre se muestra muy malo o muy insensato para gobernarse a sí mismo.⁶ Entonces, no se podría hablar de reconciliación en un futuro próximo. Tanto que el mal no habrá sido extirpado definitivamente del corazón del hombre, y la razón como reconciliación de lo ético y lo político, como lo escribe Kant, no dejará de ser “un dulce sueño”.⁷ La desunión actual de los hombres es sin duda lamentable, pero es inevitable.

Es precisamente lo que el joven Hegel reprocha a la filosofía de la Ilustración y al kantismo. Su posición puede resumirse de la manera siguiente: la doctrina de la reconciliación de la Ilustración se apoya sobre el resultado —la razón como reconciliación de lo ético y lo político—, pero ignora los *medios* que permitirían llegar a él. Ella pretende que los hombres están en marcha hacia la reconciliación, pues el verdadero comienzo no tiene jamás lugar, ya que es solamente la necesidad de un progreso infinito hacia el resultado que se repite incansablemente. Como si bastara proclamar su fe en la razón para que la razón tuviera una oportunidad de triunfar. Mejorar lentamente a los hombres no hará pasar del mundo antiguo al mundo racional, es perpetuar el mundo antiguo y mantenerse siempre a igual distancia del mundo racional, es cambiar sin cambiar y construir sobre la arena, hacer lo nuevo con lo antiguo dándose la ilusión de progreso. No es restablecer en su forma primera el espíritu de unidad, esta reconciliación de lo ético y lo político de la cual necesita el hombre. Sería necesario, para esto, romper con el reformismo de la Ilustración, invertir brutalmente el movimiento de la moralidad que tiende hacia el individualismo abstracto, destruir el sistema ético y político de todo un pueblo, imponer de nuevo principios de vida... y esperar que esta revolución sea una transformación de la comunidad y de la manera de estar (*être*) en común para los hombres. Por más que Hegel alabó los progresos de las artes y las ciencias, no se hace ninguna ilusión: estos progresos, si no se inspiran directamente del acontecimiento de la Revolución francesa y del modelo de la ciudad griega, no modificarán de ningún modo en profundidad el espíritu del pueblo y no transformarán jamás el tipo de comunidad que prevalece actualmente. Pues la doctrina de la mejoría de los hombres, sostenida por la Ilustración y por el kantismo, contradice toda perspectiva de reconciliación efectiva. Toma el

⁵ Kant, I., *Le conflit des facultés* (1789), II, 6.

⁶ *Ibid.*, *La fin des toutes choses* (1794), « Remarque ».

⁷ “ein süßer Traum”, escribe Kant en *Le conflit des facultés* II, 9. Ver: A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, 3^e éd., augmentée, Paris, Vrin, 1988, p. 69-74 y 207-214.

progreso en un sentido puramente cuantitativo, como una simple extensión del saber y de la moralidad, como un *progressus in indefinitum* que llevará a la humanidad al umbral del mundo racional. A esta ampliación cuantitativa se opone la determinación *cualitativa* del modelo griego y de la religión popular en tanto que único poder de reconciliar el individuo y el pueblo, la ética y la política, que Hegel quiere oponer al kantismo y a la filosofía de la Ilustración.

El quinto fragmento lo recuerda con fuerza. Hegel expresa en particular su admiración por las religiones primitivas: “No hay, escribe, espectáculo más conmovedor y beneficioso que la simplicidad de las costumbres cuando es todavía general en un pueblo, cuando todo es tan sagrado para los príncipes y para los sacerdotes como para el pueblo entero [...] el espectáculo del pueblo recogido, miradas dirigidas hacia el cielo, manos juntas, genuflexión, profundo suspiro, y la oración ardiente sumergiría irresistiblemente el corazón del espectador de un puro fervor” (5). Como la religión primitiva, la religión popular implica la simplicidad y la inocencia de un pueblo. Hegel presupone la existencia de un estado inalterable del alma humana, que no sería desfigurada por una multitud de perversiones y de errores. Se reconoce a Rousseau hasta la caricatura. Pero el tiempo de las religiones primitivas, como también el de la religión popular de los griegos, ciertamente, han terminado: ningún regreso al buen salvaje o a la edad dorada helénica. Sin embargo, el problema es el de Rousseau.⁸ Se trata para Hegel de discutir el principio que inspira todas las tentativas de reformas a la filosofía de la Ilustración. El refinamiento de las costumbres, el aumento y la expansión de los conocimientos, la perfección de las artes, la filosofía del progreso del *Aufklärer* están desprovistos de impulso moral, porque están fundados sobre el instinto de poderío y dominación. ¿Cómo romper este movimiento de degeneración, donde la especie humana se aleja constantemente de su estado primitivo? ¿Cómo volver a encontrar la conciliación originaria y alcanzar una unidad auténtica? Se sabe que Rousseau respondió con su teoría del Contrato Social. El joven Hegel, treinta y un años más tarde, profundiza la idea de la religión popular.

En Berna, ya no se trata, en efecto, de un retorno a los griegos, como en la época del *Fragmento de Tubinga*, sino de una *fidelidad* a una cierta manera de vivir y de considerar la religión, tal como era la de los griegos. Contra la doctrina de la Ilustración, Hegel hace valer la necesidad de una transformación general de la sociedad. Contra la acción revolucionaria, él subraya la insuficiencia del punto de vista político. Al rechazar el primado ético de la Ilustración y el primado político de los revolucionarios, el joven Hegel va a apoyarse sobre la fuente misma de la conciliación griega, la religión popular. Pues la reconciliación no

⁸ Sobre la importancia de Rousseau en los textos hegelianos de juventud, se leerá la precisión de D. Janicaud, en: *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975, p. 84-85. Ver igualmente B. Boyrgeois, *Études hégéliennes, raison et décision*, « Le jeune Hegel et la relation rousseauiste de la morale et de la politique », Paris, PUF, 1992; (H. Fr. Fulda y R.-P. Horstmann eds.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

es un mundo ideal, es una comunidad donde el poder de unir y de desunir, el poder comunitario mismo está al servicio del pueblo. Hegel va pues a proponer una especie de “contrato social” que es un *contrato religioso*: un “pueblo organizará él mismo sus fiestas, utilizará él mismo los óbolos, si no quiere, por sus sentimientos, entregar el timón (*das Heft*), del cual depende, en las manos de una clase de hombres”. La religión, pues, como centro y timón, medio de la reconciliación, pero también, y sobretodo, la religión como autoliberación de un pueblo que, así como los griegos lo habían hecho gracias a su religión popular, toma en manos las riendas de su destino.

La imitación de la conciliación griega y, en particular, de la religión popular de los griegos y de su poder de aproximar libremente la ética y la política, el individuo y el pueblo, es para Hegel, en Berna, la fuente de toda reconciliación. De ahí el objetivo que viene a ser ahora el del joven Hegel: *reformular el cristianismo para hacerlo conforme a la idea de religión popular*. Lo que primero se va a traducir, en los fragmentos 6 al 13, por un examen notable de la religión cristiana y de su fracaso o de su crisis actual.

En el fragmento 6, en efecto, Hegel subraya la incapacidad de la Iglesia de organizarse “por ella misma, sin la ayuda de las instrucciones correspondientes al Estado y al gobierno” (6). En el origen, la religión cristiana era una religión destinada a la perfección moral del individuo; sus mandamientos iban contra los mismos fundamentos de las sociedades civiles, por ejemplo contra los “principios del derecho de propiedad” o contra los “de la defensa individual”, de modo que un Estado “que introduciría en nuestros días los mandamientos de Cristo se desintegraría rápidamente” (7). La religión cristiana es inicialmente una religión ética, que se dirige a la conciencia individual. Ya no es en nada el caso de hoy. La religión cristiana se ha vuelto una “especie de Estado en el Estado”, y participa de la formación de un complejo teológico-político que ocasiona “instituciones policiales [...] confesiones, excomuniones, penitencias, y todo el séquito de los testimonios deshonorables del envilecimiento de la humanidad”. Según Hegel, el cristianismo ha negado pues a la vez su destino individual y su tradición anti-estatal, para esperar sacar provecho de una división rigurosa de los poderes: a los príncipes, el poder de dominar los cuerpos por las fuerzas, a los sacerdotes, el de dominar la opinión y de sondear los corazones. Esta alianza de la Iglesia y el Estado se hace en perjuicio de toda comunidad religiosa auténtica.

Pero hay algo más grave. Hegel subraya que si la *noción* cristiana de reconciliación, fundada sobre el doble principio de la moralidad y de la justicia (la moralidad del hombre bueno siendo la condición de la justicia divina), “se concuerda bastante bien con lo que establece la razón” (13), la *doctrina* del cristianismo está en cambio lejos de tomar en cuenta este acuerdo. Y de hecho, la organización entera de salvación reposa sobre un *misterio* que el cristianismo describe como la obra de la Gracia, y que implica que “no se puede volver a ser

bueno si uno no lo es ya”, es decir, si Dios no me ha nombrado entre los elegidos. Así, concluye Hegel, “el eje alrededor del cual gira la esperanza entera de nuestra beatitud, es la fe en Jesucristo, en tanto que él es reconciliador de Dios y el mundo (*Versöhner Gottes mit der Welt*), el que ha sufrido en nuestro lugar el castigo que la especie humana había merecido, por su corrupción natural, en parte por sus propias faltas”. La doctrina de la reconciliación cristiana, en la medida en que afirma la indignidad del hombre y su incapacidad de reconciliarse por él mismo sin la ayuda de la Gracia divina, engendra una religión que se funda sobre “la horrible alternativa: la felicidad eterna o la condena eterna” (7), una religión que se extiende sobre todas las cosas “el olor de la muerte” y el sentimiento de la decadencia, una religión que aparta de la existencia sensible y hace perder “el gusto del goce”.

El joven Hegel se pregunta entonces: ¿Cómo se ha podido llegar allí? ¿Por qué este “olvido de una mejor situación” (12)? ¿Qué ha empujado al hombre moderno a negar la reconciliación al punto de preferir, para el cristianismo, una doctrina de la decadencia y de la desgracia que destruye toda posibilidad de reconciliación efectiva, o, para la filosofía de la Ilustración, una doctrina del mejoramiento y del acabamiento asintótico de la humanidad que aleja indefinidamente el término ideal? Y puesto que religión y política se articulan la una sobre la otra en una estrategia única, conduciendo a la ausencia de comunidad, ¿cómo romper esta connivencia, para que la moralidad suceda a la dominación, y la reconciliación a la desgracia? Es necesario, responde Hegel, no repetir la Grecia, sino *modificar el cristianismo*, inspirándose libremente en la religión popular de los griegos: reconciliar el hombre consigo mismo, y no obligarlo a repetir, desde el exterior, y por así decir a pesar de él, las prácticas y las instituciones de una época que de ahora en adelante está cumplida.

Pues, paradójicamente, Kant muestra el camino: “Del sistema kantiano —escribe Hegel a Schelling— y de su más alto logro, yo aguardo una revolución en Alemania”⁹ no porque el sistema kantiano, retomando de nuevo lo esencial de los grandes temas de la filosofía de la Ilustración, podría contribuir al establecimiento de la verdadera reconciliación; sino porque, siguiendo en esto a la Revolución francesa, Kant expresa la dignidad del hombre, obliga a reconocer su libertad y su autonomía. Lo que no significa que el joven Hegel acepte sin reserva la idea kantiana de una religión puramente moral, muy al contrario.

Sin moralidad, la religión popular estaría vacía. Sin la comunidad, la religión moral sería vana. De estas dos cualidades, ninguna es preferible a la otra; y tampoco se sabría cambiar sus funciones: la moralidad aporta los principios, la comunidad los sentimientos y el corazón. Comparando la ciudad antigua y la sociedad moderna, el fragmento 12 propone una breve historia de la descomposición de

⁹ Hegel, G.W.F., «Lettre à Schelling du 16 avril 1795», en: *Hegel, Correspondance I. 1785-1812*, (J. Carrère, tr.), Paris, Gallimard, “Tel”, 1990, p. 28.

los lazos que eran los de la religión popular en la conciliación griega. De un lado, civismo y moralidad, grandeza y heroísmo; del otro, servidumbre e individualismo, miseria y decadencia. Pero el acento está entre los dos, a saber, Roma: “la religión cristiana, anota el joven Hegel, fue acogida abiertamente y favorablemente en época en que la virtud cívica de los romanos había desaparecido”. Roma destruye la ciudad antigua imponiendo la obediencia como única virtud popular. La unidad armoniosa de la ciudad se convierte la identidad despótica del Imperio. Luego la religión cristiana se establece y destruye toda esperanza de reconciliación. El cristianismo, consecuencia de la degradación política, es causa de la corrupción moral. Interioriza la obediencia. Eleva al rango de principio “la corrupción no solamente de los hombres sino también de la naturaleza humana” (13). El hombre débil se somete al poder político; el hombre corrupto se humilla delante del poder religioso: se odia a sí mismo, y menosprecia a sus semejantes.

La descomposición de los lazos se pudo producir gracias a la pérdida de la moralidad y de la comunidad, cuya *unión* formaba la religión popular de los griegos. La dominación romana comienza por pervertir las virtudes cívicas, y la religión cristiana continúa corrompiendo las virtudes éticas. Pero ¿cómo hacer para restablecer la reconciliación perdida? ¿Es necesario comenzar por una reconciliación *ética* que restablecería primero la moralidad individual, y después que buscaría reformar la constitución política, al hacer de la virtud el objeto supremo? ¿O es necesario al contrario comenzar por una reconciliación *política* donde el Estado mismo impondría las nuevas máximas racionales para la acción, lo que finalmente permitiría el retorno de la moralidad individual? Ni lo uno ni lo otro. Pues comenzar por lo ético, conduce a valorizar la virtud del sabio o del santo que se reconcilia con el yo vacío de la pura conciencia moral, es la *impotencia del moralismo*. Y comenzar por lo político aniquila la libertad individual al dejar al estado obrar a su modo, es el *fracaso de la revolución*. No hay salida. El gobierno depende de la virtud y la virtud forma el gobierno, no hay buenas leyes sin buenas costumbres, no hay buenas costumbres sin buenas leyes. La única solución sólo puede venir, según Hegel, de una reconciliación inmanente que sea un restablecimiento *simultáneo* de la moralidad y de la comunidad por la formación de una verdadera religión popular.

Se ve que la originalidad de la posición hegeliana consiste en rechazar a la vez la vía moral y la vía política. No es el hombre el que hay que cambiar para transformar lo político, y tampoco lo político lo que hay que cambiar para transformar al hombre; sino es el modo de producción de la vida concreta, y es el régimen de comunidad el que es necesario cambiar, ya que, más que la moralidad individual, y más que la legislación política, ellos condicionan los procesos de la vida social en general. Así, toda la cuestión de la religión popular se ata a lo que se podría llamar la determinación de la substancia ética y política de un pueblo, es decir, la manera como se constituye como materia principal de su conducta moral y de

sus prácticas políticas. O bien, la comunidad se determina, desde el exterior, por la acción obligatoria de un sistema teológico-político que pretende tener el poder comunitario. O bien, la comunidad se determina, desde el interior, organizándose ella misma y reapropiándose del poder comunitario. Tal reapropiación del poder comunitario es lo que debe aportar la imitación de la religión griega, y esta imitación pasa necesariamente por la reapropiación del sentido y de la moralidad del cristianismo en tanto que única religión de occidente.

Por consiguiente, si el *Fragmento de Tubinga iba de Jesús a Sócrates*, del desastre de la religión cristiana a la perfección de la conciliación griega, los textos del período de Berna irán al contrario, según nosotros, *de Sócrates a Jesús*, del alejamiento de Grecia a las *fuentes del Cristianismo*. Volver a encontrar la verdad del cristianismo: esta “fuente pura de la moral que poseemos aún en nuestros días” (6). Verificar la perfección de un origen que es nuestro origen, y que la doctrina oficial de la religión cristiana ha querido destruir: “sus doctrinas prácticas son puras y tienen la ventaja de ser más frecuentemente presentadas por los ejemplos” (10). Tales son los medios que el joven Hegel va a intentar poner en obra al redactar una *Vida de Jesús*. Se dirá: es una táctica, es “una desviación pedagógica sobre el camino de la restauración, en los tiempos modernos penetrados de cristianismo, de la vida libre de la antigüedad grecorromana”.¹⁰ Al término de nuestra lectura, pensamos que se trata más bien de una política de regeneración y de una voluntad de reapropiación del poder comunitario. En 1795, ya no se trata para Hegel de repetir a Grecia, sino de reencontrar la conciliación en el seno del cristianismo mismo, y de hacer algo tan bueno como los griegos, al tomarlos como modelo, para que ocurra una nueva reconciliación conforme a la situación y a las exigencias de la sociedad moderna.

Jesús como modelo

El único texto de juventud que nos ha llegado integralmente, la vida de *Jesús* se presenta como simple traducción y armonización de los cuatro relatos de los Evangelios.¹¹ Pero se trata en realidad de una verdadera refundación dirigida a un extenso público. Hegel quiere volver a encontrar y hacer sentir la conciliación originaria del cristianismo en la enseñanza de Cristo.

El resultado sorprende. El Cristo hegeliano intenta restituir al hombre el poder mismo de la reconciliación. Se opone a la fe legalista de la religión judía. Considera que la virtud es el único medio para realizar el reinado de Dios sobre

¹⁰ B., Bourgeois, *Hegel à Francfort au judaïsme, Christianisme, hégélianisme*, Paris, Vrin, 1970, p.18.

¹¹ Harmonie der Evangelien nach eigener Uebersetzung es el subtítulo de *Das Leben Jesu*, texto redactado entre el 9 de mayo y el 24 de julio de 1795, que citaremos en la traducción de D. D. Rosca, en G.W.F., Hegel, *Vie de Jésus*, (D. D. Rosca, tr. e introd.), Paris, D’aujourd’hui, 1796.

la tierra. No cumple ningún milagro. No pretende fundar religión nueva. Busca solamente hacer conocer la moralidad verdadera y la adoración iluminada de Dios. En fin, no es el reconciliador divino expiando sobre la cruz los pecados del mundo, sino un sabio y un moralista que se limita a recordar a los hombres la ley moral que llevan en ellos. Uno de tantos elementos que hacen de Cristo el hombre virtuoso por excelencia, el primero puede ser, después de los griegos, en anunciar el advenimiento de la reconciliación inmanente, el único, en todo caso, cuyo mensaje ha acarreado la formación de una religión tan contraria a la enseñanza de su propio fundador.

Oponiendo así el Cristo al cristianismo, Hegel hace la apología del hombre-Jesús. Utiliza el fundador para refundar. Muestra que Jesús no enseñaba otra cosa que la religión popular. O más exactamente, ya que el término religión popular no es jamás pronunciado, es necesario comprender que el Cristo hegeliano da un sentido a la noción de religión popular que excede y profundiza el sentido propiamente griego. Es por esto que Cristo es nuestro origen. Rechazando la religión puramente moral fundada sobre el deber, y criticando la religión pública al servicio del Estado, el fundador del cristianismo sostenía la necesidad para el pueblo de una reapropiación del poder comunitario. Quería transformar el espíritu de la comunidad y la manera de estar juntos por el establecimiento de una religión popular fundada sobre el amor del prójimo y la fraternidad de todos los hombres. Hegel traduce en su texto la fuerza obstinada y grandiosa de este origen que es aquella del genio occidental y de toda la cristiandad.

No obstante, la *Vida de Jesús* lleva el vestigio de una enorme dificultad. El joven Hegel se encuentra brutalmente frente a lo que no puede considerar sin destruir la idea misma de reconciliación: la catástrofe del origen, el fracaso de Cristo. Pues los judíos, después los mismos cristianos, se han rehusado ejercer, sin la ayuda de instituciones políticas y religiosas, el poder comunitario que Cristo había puesto, sin embargo, a su alcance. El ideal va pues a desorganizarse. La refundación, a pesar se la seguridad tranquila y edificante del estilo hegeliano, no llega a restablecer la conciliación. Estamos en el *punto extremo* de los primeros escritos. Aparecen dos temas que tendrán una importancia capital en el desarrollo posterior.

Primer tema: la *resistencia de los hombres a la verdad*. Hegel pone en escena el conflicto oponiendo a Jesús y a los judíos. Jesús pone el sentido, es la ley del amor y de la comunidad. Los judíos son el vacío y la ilusión de la singularidad egoísta, la ley pública y positiva. Se afronta entonces, no dos leyes de igual dignidad, sino la ley verdadera y su propia degradación, la ley de la comunidad y la ley de la ausencia de comunidad. Esta disimetría es trágica. La verdad se tropieza con la realidad. La unión no puede acabar la desunión. La ley del amor y de la comunidad no llega a establecerse. Es la impotencia de lo verdadero, la desgracia de la conciliación que se rechaza. Jesús no ganará contra los judíos. ¿Cómo no ver

que esto se repite todavía? La reconciliación no tendrá lugar jamás. Admiramos a los griegos y nos comportamos como los judíos. No hay problema más grave que esta resistencia de los hombres a la verdad: ella conduce a concebir la necesidad de una reconciliación que se impondría *contra* la voluntad de los hombres.

El segundo tema es más explícito. Jesús refuta a quienes, como los judíos, esperan que la reconciliación será la *instauración de un nuevo Estado político*: “Deseáis frecuentemente vosotros, también, ver el reino de Dios establecido sobre la tierra. Frecuentemente, se os dirá, que aquí o allá hay una igual fraternización feliz de los hombres bajo la ley moral. No corráis detrás de tales espejismos. No esperéis ver el reino de Dios realizado en una brillante unión exterior de los hombres, bajo la forma exterior de un estado, en una sociedad cualquiera, bajo la dominación de las leyes públicas de una Iglesia” (115). Se creería entender la condenación de las esperanzas que el ideal griego y la Revolución francesa han podido hacer nacer en Hegel mismo. Una nueva tendencia se descubre, Jesús comprende que “la vida y las fuerzas de un solo hombre no bastarían para elevar toda una nación a la moralidad” (76). Parece reconocer incluso el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra: “nunca creeréis haber llegado jamás al fin de vuestro trabajo y tener derecho, desde ahora, al goce” (114). Es decir que, la reconciliación ya no se distingue de la irreconciliación. La ética se aleja de la política a medida que el reino de Dios se vuelve una noción puramente espiritual. Y Jesús incluso va a hacer de la desunión y del conflicto una especie de *medio* para la reunión: “Disensión y disputa serán la consecuencia de mi doctrina. Esta lucha entre el vicio y la virtud, entre el apego a las opiniones y a los usos tradicionales de la fe, instituidos en los cerebros y corazones de los hombres por una autoridad cualquiera y el retorno al servicio renaciente de la razón restaurada en sus derechos, este conflicto dividirá allí los amigos y las familias” (104). La tarea es más difícil; la perspectiva de la reconciliación se aleja. Actualmente, es necesaria la actividad infinita de la voluntad para arrancar al hombre de la naturaleza malvada de sus prejuicios enraizados. ¿Desaliento de Hegel?

El desastre es evidente. Del escrito sobre la *Vida de Jesús*, de su voluntad de refundación, de su decisión de hacer obra pedagógica y popular, el joven Hegel pasa insensiblemente a la crítica tanto del ideal griego como de la Revolución francesa. Pues el Cristo hegeliano mismo enseña que no hay nada que esperar en este mundo para la reconciliación de los hombres, sino precisamente espejismos, quimeras, y el combate interminable del vacío y de la virtud. En resumidas cuentas, y creemos que tal es el sentido profundo de este texto que está entre dos épocas, Hegel se encuentra súbitamente asido por la alternancia catastrófica de la unión y de la desunión que descubre, y que le inspiran posiblemente los últimos acontecimientos de la Revolución francesa: la ejecución de Luis XVI, el arresto de Girondinos, el proceso de los Dantonistas, el Terror, el fracaso de Robespierre, la ejecución de los Robespieristas, la persecución de los Jacobinos en Alemania,

la política expansionista de Francia después de la caída de la dictadura jacobina. Entonces, en efecto: “Disensión y disputa [son] la consecuencia” de la doctrina revolucionaria. Y ¿cómo no ser sensible a esta inmensa paradoja? La aspiración a la paz y a la virtud se vuelve guerra, la voluntad de reconciliación sólo produce la irreconciliación más terrible, la más sanguinaria... y “este conflicto dividirá allí los amigos y las familias”.

El objetivo del escrito sobre la *Vida de Jesús* es la renovación de la religión cristiana. De este modo, por cierto, se efectúa el primero y verdadero encuentro de Hegel con Kant. Es difícil, en efecto, leer el texto hegeliano sin pensar en el Kant de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). Al referirnos a la argumentación kantiana, comprendemos mejor el movimiento efectuado por el joven Hegel en 1795. En el conjunto del texto de Kant que, además, él sigue muy exactamente, dos cosas debieron impresionarlo sumamente. Primero, cómo Kant logra abrir la vía a una crítica nueva del cristianismo y sugiere la posibilidad de una religión regenerada y verdadera, porque está fundada sobre la conformidad entre la fe y la razón. Después, y posiblemente, cómo Kant logra afirmar, de manera racional y crítica, el principio de la religión como solo y único medio para la reconciliación de los hombres, al ligar este principio con el ideal de una reconciliación absoluta e inmanente. Es en este sentido, como lo indicábamos más arriba, que Hegel escribe a Schelling, algunas semanas antes de comenzar la redacción de su *Vida de Jesús*, que él espera del kantismo “y de su más alta perfección [...] una revolución en Alemania”. Evidentemente, Hegel aproxima en esta época el texto kantiano de 1793 y la acción de la Revolución francesa en los años 1793 y 1794, es decir: Robespierre y su nueva religión de la Razón y del Ser supremo, el trabajo de la Revolución como reconciliación de la ética y de la política en el marco de una regeneración religiosa —y él desea que esta regeneración se establezca también en Alemania—. Pero la tentativa por contribuir al advenimiento de tal revolución a partir del kantismo parece rápidamente dirigida al fracaso, en la medida en que el joven Hegel comprende que si Kant logra, en efecto, liberar con una gran pureza una esperanza de reconciliación por el corazón y la virtud, lo aleja inmediatamente, y sólo lo examina en un futuro lejano, tan lejano, en razón del peso muerto del pecado que continuará siempre pesando en la vida misma del hombre nuevo. En 1795, Hegel sufre pues a la vez la experiencia de la insuficiencia esencial del kantismo, y aquella, no menos importante y grave, de una crisis profunda en el seno de la Revolución.

La ilusión teológica

Hegel decide retomar entonces el conjunto de su trabajo sobre el cristianismo y el judaísmo para una nueva reflexión. El tema de esta reflexión será el problema más

delicado y más difícil al cual el joven Hegel ha llegado: el problema de la falsa reconciliación. Dos cuestiones, en efecto, nos parecen organizar el ensayo sobre *La positividad de la religión cristiana*.¹² En un primer momento, Hegel busca comprender cómo la autoridad arbitraria del judaísmo ha podido persistir *a pesar de* la acción de Cristo. En un segundo momento, busca comprender cómo una nueva autoridad arbitraria, el cristianismo, ha podido constituirse *a partir de* la enseñanza de Cristo. La reflexión concierne al fracaso de la reconciliación propuesta por Cristo, a la persistencia de la irreconciliación, y a la falsa reconciliación, como principio de toda autoridad arbitraria, tomando el ejemplo de la religión judía y de la religión cristiana. El ensayo de 1795-1796 es un texto extremadamente sombrío, donde el joven Hegel sólo habla de fracasos y falsedades, y donde por doquier se leen tristeza y desánimo. *La positividad de la religión cristiana* ha dado lugar a numerosos comentarios;¹³ lejos de proponer una lectura exhaustiva de este texto tan rico y tan importante para la comprensión del itinerario del joven Hegel, nuestra intención es subrayar particularmente la relación entre positividad y falsa reconciliación. Comenzaremos pues por estudiar la argumentación que desarrolla el texto concerniente, según Hegel, al primer momento de la acción y de la enseñanza de Cristo.

El ensayo plantea, desde el principio, el problema del fracaso más grave de todos, aquel de Cristo mismo. Maestro de una religión popular fundada sobre el amor y la fraternidad entre los hombres, Cristo incitaba a la virtud libre y personal. No negaba la religión establecida, y no pretendía, de ningún modo, abolir el carácter obligatorio de las leyes. Pero elevaba la religión a la moralidad; restablecía la libertad; daba a la ley su más alto grado de perfección. Para él, la conciliación se interiorizaba, la unión venía del interior y del hombre mismo, excluyendo la violencia y la autoridad exterior. La ley racional del deber se cumplía en la ley fraternal del amor; la unidad de sí ya no podía separarse de la unidad con los demás; el espíritu de la virtud se hacía espíritu de la conciliación de una comunidad. Singular y deseable libertad de Cristo —“libre, escribe Hegel, de la enfermedad contagiosa de su época y su nación, libre de la inercia limitada que emplea su sola actividad para las necesidades ordinarias y las comodidades de la vida, libre igualmente de ambición y de otras inclinaciones, de las cuales el solo deseo de satisfacerlas lo habría obligado a pactar con los

¹² El manuscrito está redactado en gran parte antes de noviembre de 1795, después es retomado y acabado a partir del fin del mes de abril de 1796. Utilizaremos la traducción publicada bajo dir. de G. Planty-Bonjour, en: *Hegel, La positivité de la religion chrétienne*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1983.

¹³ Sobre el problema del judaísmo —y del antijudaísmo— del joven Hegel, señalemos el estudio de R. Legros, “Sobre el antijudaísmo y el paganismo del joven Hegel”, en: G.W.F., Hegel, *Primeros escritos* (Francfort 1797-1800), (O. Depré, tr.), Paris, Vrin, 1997, p. 11-45. Este volumen tienen una biografía detallada relativa a los textos de juventud de Hegel.

prejuicios y los vicios” (31)—, pero libertad vana, dolorosa: pues “Jesús tuvo el pesar de ver fracasar completamente su proyecto de introducir la moralidad en la religiosidad de su pueblo y de ver que, incluso, sus esfuerzos para encender al menos en algunos hombres mejores esperanzas y una mejor fe, sólo habían dado un resultado muy equívoco e incompleto” (32). ¿Por qué este fracaso, pregunta entonces Hegel, y qué sucedió? Examinaremos la respuesta hegeliana en lo que constituye a nuestro modo de ver su estructura general, al señalar la relación entre positividad y falsa reconciliación.

Ocurrió, en el fondo, que los judíos no han dejado de creer en la autoridad arbitraria y tiránica del judaísmo. Jesús habla, se le escucha. Su enseñanza alcanza progresivamente una amplitud sin precedente. Las multitudes se reúnen, los discípulos acuden. Pero Jesús fracasa. Bruscamente este mismo pueblo que parecía sostenerlo se aparta y lo condena. La ilusión persiste, la unión no destruye la desunión. Vosotros tenéis ojos, dice Jesús, y no veis; tenéis oídos, y no escucháis. Los judíos, encerrados en su creencia, parecen inmunizados contra todo discurso crítico. No hay conversión. El instante de la unión, el momento en que la verdad se pronuncia y se reconcilia —esto sólo habrá durado, pues, un tiempo—. Jesús habla, actúa. Pero después todo vuelve a comenzar, y la intensidad se apaga. ¿Qué habrá pasado? Una vida, la de Cristo, y luego nada más, la desunión, siempre.

Contra la reconciliación propuesta por Cristo aparece así la noción de positividad (*Positivität*) para nombrar la autoridad arbitraria y tiránica del judaísmo. Positivo, según Hegel, lo que impide o pervierte la unión. Positivo lo que, al pie de la letra, pone la unión por fuera. Positivo cuando la desunión viene una y otra vez, cuando la unión está agotada antes de nacer, antes de realizarse o de realizar cualquier cosa. Pues la sola desunión no impediría, ni pervertiría la unión. Se necesita otra cosa. Una exacta definición de la positividad hegeliana estaría en este sentido: la irreconciliación institucionalizada. La guerra como paz, la rivalidad como principio de vida común, el odio como concordia, las pasiones malas como buenas, y, finalmente, la desunión como unión, o *la falsa reconciliación*. El concepto de positividad designa así la irreconciliación establecida y justificada por institución, apoyándose sobre la autoridad y la ausencia o el rechazo de toda reconciliación efectiva. Alienación, pues, de la reconciliación, pero alienación que no dice su nombre, y busca hacerse pasar como la más alta reconciliación posible.

Ahora bien, el Cristo hegeliano intenta precisamente luchar contra esta falsa reconciliación. Proclama: vuestra unión es una desunión; no escuchéis lo que se os dice; mirad más bien lo que es la guerra, la rivalidad, el odio, las pasiones malvadas; os doy, yo, la reconciliación; no como algo que estaría eternamente por venir, sino como lo que viene en el mundo; y os digo: a vosotros os toca ejercer el poder de la reconciliación, el poder de unir y desunir. Con tal discurso, Jesús cree cumplir el acto que restituye el poder de la reconciliación a los que la han perdido. Pero él tropieza con el carácter anticipado de la falsa reconciliación judía. Pues

los judíos saben, de antemano, que la reconciliación es un privilegio exclusivo de lo divino. Saben que al final de los tiempos un Mesías vendrá para reconciliar el mundo. Según Hegel, la institución del judaísmo no tiene otro objetivo que el de garantizar o de preservar la certeza de una reconciliación lejana, pero absoluta y perfecta. Frente a este saber, Jesús es impotente. No sabría restituir el poder de la reconciliación a los hombres que están persuadidos de que sólo un Mesías enviado por Dios podrá reconciliar a los hombres. La anticipación de la reconciliación destruye la reconciliación real que propone Cristo.

Todo ocurre, en efecto, como si la certeza anticipada de la reconciliación judía opusiera una finalidad de no-aceptación al conjunto de las objeciones que le conciernen, o, peor aun, como si se encontrara constantemente confirmada y reforzada por estas mismas objeciones. Situación paradójica y, sin embargo, totalmente irresistible, que se puede materializar por el dilema siguiente: o bien Jesús es el Mesías enviado por Dios para reconciliar los hombres, o bien no lo es. Si él es, puede criticar la religión de los judíos, pero debe inmediatamente realizar la reconciliación sobre la tierra, mostrando así que los judíos tenían razón de creer que sólo un Mesías enviado por Dios podrá reconciliar a los hombres. Al contrario, si Jesús no es el Mesías, comete una blasfemia al sostener que el judaísmo es una ilusión producida y sostenida por los sacerdotes, en perjuicio de toda reconciliación real; deberá ser condenado por esto: su incapacidad de reconciliar aquí y ahora a los hombres, probando, además, que los judíos tenían razón de anunciar, con anticipación, que sólo Dios puede ejercer el poder de unir y desunir.

Se ve, según Hegel, de cualquier manera que se utilice, que la falsa reconciliación de la religión judía es irrefutable, y Jesús deberá necesariamente inclinarse *si él se queda con el solo lenguaje de la razón y de la persuasión racional*. Es imposible luchar mediante el único medio de la persuasión racional contra una certeza anticipada. Es imposible restituir el poder de la reconciliación a los que, de antemano, niegan que una tal restitución sea concebible, o incluso deseable. Es imposible, sobretudo, romper la ilusión de la falsa reconciliación llamando simplemente a los hombres a reconciliarse, porque esta ilusión se funda tanto en el distanciamiento de la reconciliación como en el deseo de una reconciliación absoluta, de una reconciliación perfecta y sobrenatural.

Lo que los dos términos mayores del judaísmo —*Alianza y Promesa*— indican rigurosamente. La reconciliación desaparece. Se aparta, como conciliación originaria, en el pasado legendario, donde la Alianza fue sellada. Y se aleja, como reconciliación por venir, en el futuro incierto donde la Promesa se realizará. Alianza y Promesa hacen o pretenden hacer una sin salida. Llamemos a esta sin salida que caracteriza la falsa reconciliación: *la ilusión teológica*. Esta sin salida no se distancia solamente de la reconciliación como ideal suprasensible; excluye pura y simplemente toda esperanza de reconciliación efectiva. Al acudir a la

doble trascendencia del más acá mítico de la Alianza y del más allá mesiánico de la Promesa, la ilusión teológica del judaísmo expone la inmanencia de la reconciliación sin fin, y da, al mismo tiempo, al Estado judío una legitimidad absoluta, ya que la trascendencia que teóricamente lo justifica se sustrae a toda posibilidad de discusión.

Pero, según Hegel, tal situación no es propia del judaísmo. Veremos que ella se encuentra exactamente en el cristianismo y, más largamente, en cada institución positiva fundada sobre la falsa reconciliación.

Notemos, sin embargo, para concluir este primer momento, que la crítica hegeliana, de la cual acabamos de presentar brevemente la estructura general, concierne menos a la fe del judaísmo o del cristianismo que a una *cierta forma de reconciliación*, forma que se volvería a encontrar igualmente en el ideal de la Ilustración. Hemos hablado de falsa reconciliación, después de ilusión teológica para dar cuenta de lo que el joven Hegel llama “positividad”. Lo importante, en efecto, es comprender que el término de positividad no designa lo otro o la ausencia de reconciliación —que sería la desunión de la pura violencia, la guerra de todos contra todos—, sino la perversión, el sobreseimiento o la utopía de la reconciliación. En la falsa reconciliación, la reconciliación inmanente se retira en favor de un ideal más alto, el de la coincidencia entre la trascendencia de la conciliación originaria y la trascendencia de la reconciliación por venir. Es esta retirada la que produce la positividad. Pero no se trata de ningún modo de irreconciliación pura y simple. La positividad aparece, al contrario, como una especie de reconciliación inmanente *invertida* que consiste en presentar a la adhesión o a la adoración de los fieles la imagen anticipada de su *propia* reconciliación. Los hombres se reúnen, pero, en lugar de reconciliarse aquí y ahora, buscan solamente garantizar, por la instauración de una institución teológico-política, su esperanza de una reconciliación por venir. No hay propiamente dicho ni desunión ni reunión, sino una situación intermedia, donde la irreconciliación persiste, y donde la reconciliación, aunque deseada, queda siempre fuera de alcance. De ahí la tesis que nos parece ser aquí la del joven Hegel: la reconciliación es falsa, sostiene, cuando se funda en un ideal inaccesible. La reconciliación es falsa cuando pretende unir a los hombres por una reconciliación que no puede jamás venir. La reconciliación es falsa cuando acapara el ideal y renuncia a realizarlo. La reconciliación es falsa cuando se establece en la positividad, es decir, en todo lo que, por su carácter dogmático e institucional, contribuye a hacer de la reconciliación un poder extraño a la comunidad.

Es contra esta ilusión de una reconciliación anticipada por la fe o el ideal, en el marco de una institución teológico-política, que el Cristo hegeliano trata de luchar; y es contra ella que fracasa, comprendiendo en un primer momento que no basta con llamar a los hombres a la reconciliación, al solicitar su conciencia y su buena voluntad, para que inmediatamente la reconciliación se produzca. El sueño de un mundo, en fin, totalmente reconciliado, incluso si no se trata más que

de una vaga esperanza, parece desgraciadamente siempre más poderosa y durable que todo deseo de reconciliación real.

Sin embargo, Jesús había intentado *otro medio* que el lenguaje de la razón y de la persuasión racional para romper la ilusión teológica de la religión judía. Queriendo, escribe Hegel, “obrar en el seno de su pueblo [...] persuadirlo de la insuficiencia de la fe eclesiástica estatutaria”. “Jesús no podía hacer otra cosa que fundar sus propias afirmaciones sobre la misma autoridad” (37). Positividad contra positividad, pues, es el segundo momento de la acción y de la enseñanza de Cristo según Hegel.

La positividad revolucionaria

¿Cómo vencer? Por el ejemplo y la razón. ¿Cómo vencer la ilusión de todo un pueblo? Por la violencia y por la astucia. En la segunda parte de su texto, Hegel descubre una positividad que uno llamaría: *revolucionaria*.

Cuando la ilusión se apoya sobre una autoridad que la defiende contra la objeción, nadie puede triunfar de este extraordinario poder de resistencia sin buscar oponerle una autoridad igual. Es exactamente lo que va a hacer Jesús; y, en este sentido, su acción proviene seguramente de la acción de la revolución: utiliza, quizás, por primera vez para la historia de los pueblos y de las religiones, una violencia particular, que es la de la positividad revolucionaria. En efecto, a medida que toma conciencia de la insuficiencia de la sola persuasión racional, Jesús ya no se contenta con presentar simplemente el valor intrínseco de la virtud que es, sin embargo, el tema único y primordial de su enseñanza: invoca la autoridad divina, contribuye a difundir la creencia en los milagros, no refuta a los que hacen de él el libertador designado y enviado por Dios. La causa es justa, ciertamente, y legítima en esta ocasión el uso de la violencia. Pero es perturbador que el justo utilice las armas del injusto, y es peligroso querer así forzar la adhesión. Es perjudicar a la moralidad que se pretende restaurar. Hegel lo reconoce claramente: “Mientras que recomendaba una religión de la virtud, Jesús estaba obligado, él que la enseñaba, a ponerse él mismo en juego y a exigir una fe en su persona, de la cual su religión de razón sólo tenía necesidad de oponerse a lo positivo” (38). ¿Es necesario creer que Jesús no podía prescindir de lo positivo? ¿Y concluir que la reconciliación incluso cuando se trata de liberar a los hombres al darles los medios de reconciliarse consigo, es siempre más o menos usurpada por la fuerza y la amenaza? Estas preguntas no son planteadas. Hegel “salva” a Jesús y ridiculiza a sus discípulos.

Porque el verdadero drama —y este drama sólo puede hacer dudar de la posibilidad de toda reconciliación— es que Jesús fracasa una *segunda vez*. Vivo, no logra liberar a su pueblo de la institución del judaísmo. Muerto, vuelve a ser por intermedio de sus discípulos el fundador de una nueva institución positiva, la del

cristianismo. La mayor parte del ensayo hegeliano está consagrado al análisis de la religión cristiana. ¿Por qué la tentativa revolucionaria de Cristo, negada por sus discípulos y sus sucesores, conduce al sistema teológico-político más reaccionario que existe? Porque la reconciliación cristiana es alcanzada por la enfermedad o la ilusión que ella quería curar. Quiere cambiar y no cambia nada; se opone a la enseñanza de su propio fundador; reproduce la falsa reconciliación judía a un nivel increíble; da a la desunión la apariencia engañosa de la reunión.

El judaísmo se apoderaba del cuerpo por prescripciones explícitas y obligatorias, la religión cristiana se dirige al alma y pretende juzgar y castigar las conciencias. Pero si la introducción del concepto de positividad permitió comprender el fracaso de Cristo y la persistencia del judaísmo, el problema se complica desde que se examina la *formación* de la religión cristiana. En efecto, las dos definiciones que da sucesivamente Hegel —lo que no está postulado por la razón e incluso la contradice, pues: lo que se concerta con ella y sin embargo sólo se ha creído por autoridad (36) —, la primera se aplica al judaísmo, la segunda caracteriza al cristianismo. Pero ¿cómo comprender esta segunda definición? Fiel a la enseñanza de Cristo, la religión cristiana rechaza la sumisión a una regla externa en materia de virtud: distingue al que efectivamente se reformó y al que aprendió a hacer, simplemente, los ademanes que se esperan de él; reclama la conversión auténtica y la práctica cotidiana de la virtud. En esto, ciertamente, la doctrina del cristianismo concuerda perfectamente con lo que exige la razón. Pero la conformidad no dura o no permanece al nivel de los principios. Porque los cristianos, al negar la autonomía de la razón práctica, han pervertido la relación misma del hombre con la verdad; han querido forzar, controlar y manipular la adhesión debida a las verdades morales, que sin embargo cada uno tiene el derecho imprescriptible de formular libremente. De alguna manera positividad segunda, y mucho más terrible.

En el espíritu del joven Hegel, es evidente que esta positividad sea la consecuencia de la positividad revolucionaria, puesta en obra por Cristo. Pero se trata de una consecuencia negativa, cuya responsabilidad incumbe al conjunto de los cristianos, y no a Cristo mismo. La dificultad, pues, proviene del estatuto de la positividad revolucionaria, después de su eventual posteridad.

No pudiendo aportar la reconciliación por el ejemplo y por la razón, Jesús no tenía otra elección que recurrir a una forma de violencia. Para hacer por lo menos posible una nueva tentativa de reconciliación, debía necesariamente intentar *destruir* la interpretación única de la palabra divina que el judaísmo quería hacer prevalecer contra toda nueva tentativa de reconciliación. Su discurso entonces, y solamente entonces, se vuelve severo, duro, amenazante: Vosotros creéis en Dios, declara Cristo *grosso modo*, ¡bien! Dios ordena que os reconciliéis aquí y ahora, tal es la verdadera ley, olvidad la antigua ley y convertíos. En lo anterior, es manifiesto que un hundimiento decisivo se produce. Jesús pasa del discurso

de la reforma al de la revolución. Al principio, pretende simplemente *corregir* el judaísmo. Al final, quiere *destruir una ilusión*. Ahora bien, si el primer tipo de discurso, el de la reforma, se dirige a la conciencia de cada uno, el segundo, al contrario, es propiamente revolucionario en tanto que exige la reconciliación y no tolera ninguna resistencia. ¡Reconciliaos, dice Cristo, reconciliaos ya, o vosotros estáis perdidos! Hay allí, evidentemente, una tendencia a engendrar el terror, el pavor, hasta una especie de miedo colectivo, de terror, a favor de la reconciliación. Pero mientras que la violencia de Cristo era *fundadora* y debía desaparecer, es esta violencia y esta sola violencia la que los cristianos van a repetir hasta el fanatismo: creyendo imitar a Cristo, harán de él el ídolo de una religión nueva; creyendo continuar la obra del fundador, traicionarán su intención profunda, que era reclamar para él la autoridad divina para liberar a los hombres de la autoridad del judaísmo, y no para esclavizarlos a otra religión positiva. Que la reconciliación no sabría ser dictada por la ley, que no es algo que se ordena, sino un acontecimiento, del cual a lo sumo es posible preparar la venida, al ayudar a los hombres a percibir su necesidad, o al buscar eliminar eventuales obstáculos—esto, Cristo lo sabía, los cristianos lo han desconocido—. Hegel, en el fondo, no dice otra cosa, y considera que tal contrasentido sobre el estatuto de la positividad revolucionaria es el *verdadero origen* de la positividad cristiana.

Sabiduría y poder del fundador, impostura de todos los sucesores. Del vertiginoso abismo alrededor del cual se organiza aquí la interrogación hegeliana, se destaca, además, pero este punto sin embargo capital permanece implícito, que la religión cristiana no es una falsa reconciliación como lo son todas las religiones positivas: *es la falsa reconciliación por excelencia y es la más perturbadora perversión del deseo de reconciliación*. Porque el fracaso del cristianismo no es el fracaso de esta o aquella religión particular, sino el fracaso de una religión que se funda, está siempre fundada, y se funda todavía sobre el primado incondicional de la reconciliación. Reconciliaos, decía Cristo, reconciliaos han repetido durante siglos, y en todo Occidente, los cristianos. La reconciliación no ha llegado. O más exactamente, la ilusión teológica del judaísmo *volvió*, con sus consecuencias políticas, como si los hombres, incapaces de hacer ocurrir la reconciliación en la realidad, no pudieran salir jamás de la falsa reconciliación, no pudieran salir jamás de la fe y del ideal, no pudieran considerar jamás la reconciliación de los hombres de otro modo que como una realidad suprasensible y un ideal eternamente por venir. El pensamiento o el deseo de la reconciliación siempre pone la reconciliación a distancia. La reconciliación siempre vuelve a ser el objeto de una promesa, el horizonte de un futuro que se aleja a medida que se busca alcanzarlo. La idea de reconciliación, parece sostener Hegel, no es y no ha sido jamás en la religión, sino la idea de una *ausencia*, de manera que si los hombres habrían querido quedar en la irreconciliación, y rechazar todas las tentativas de reconciliación efectiva, no hubieran actuado de manera diferente.

La puesta en evidencia del retorno de lo que hemos nombrado, al principio de nuestro comentario, la ilusión teológica, es decir, el sistema de la reconciliación ausente, ocupa toda la última parte del ensayo hegeliano, que intenta una *breve historia de la religión cristiana*. Distingamos cuatro etapas, para seguir rápidamente cómo, según Hegel, la nueva autoridad arbitraria y tiránica del cristianismo ha podido constituirse progresivamente a partir de la enseñanza de Cristo.

La primera etapa es la de la *reconstitución de la ilusión teológica*. Al principio, los primeros cristianos formaban seguramente una comunidad libre y unida. Pero lo que era posible para un pequeño número de hombres, no lo es más desde que el grupo se extiende y se constituye en sociedad. Para favorecer la expansión del cristianismo, fue necesario renunciar a la comunidad de los bienes y a la igualdad social de la Iglesia primitiva. Para convencer, fue necesario apoyarse sobre la autoridad y vaciar la enseñanza de Cristo de su substancia: “se la ha conservado ciertamente, escribe Hegel, en toda su extensión, pero se añade prudentemente que así ella está con miras al cielo, y en consecuencia, ya no se le presta atención en esta vida terrenal” (50). De nuevo, pues, la reconciliación desaparece. Se vuelve trascendente. Se retira, como conciliación originaria, en el pasado legendario del Paraíso. Y se aleja, como reconciliación por venir, en el futuro incierto de la Parusía.

De ahí, segunda etapa, la *generalización de la nueva fe eclesiástica fundada sobre la ilusión teológica*. Hegel subraya cómo en la religión cristiana, la verdad y la relación misma del hombre con la verdad degeneran en *consensus omnium*. Se da su adhesión a una doctrina estable, establecida, inmutable, ratificación que la vuelve más estable, más verdadera y más amenazante también para el que no se adhiere. Se necesitan los otros para asegurarse una certeza: “El individuo está tanto más sólidamente convencido de su fe positiva que puede convencer a otras personas o ver todavía más convencidos” (54). La imagen anticipada de la reconciliación vale más para satisfacer aquí y ahora a los hombres; vale más la adhesión, y la fe en una doctrina estable, que la incertidumbre, la angustia y la duda de un esfuerzo dirigiéndose a hacer llegar la reconciliación *en* el mundo. El cristianismo ha correspondido siempre a una experiencia de la irreconciliación general y, pues, también a la idea de una reconciliación general como único remedio, de una reconciliación que vendría de un golpe y destruiría por siempre toda irreconciliación. La generalización de la ilusión teológica es la traducción institucional de esta experiencia.

La tercera etapa es la de la *solidificación del poder religioso*, después del *acuerdo entre la Iglesia y el Estado*. Al apoyarse sobre la fe eclesiástica, los cristianos hicieron progresivamente de la religión cristiana, siguiendo el modelo del Estado político, un verdadero Estado en el Estado. Consecuencias: la Iglesia forma una fuente particular de derechos y de deberes, asegura la vigilancia de la moralidad; fija las reglas de conducta para cada uno; toma por “objeto de

legislación y de castigo incluso pensamientos y todos esos vicios o inclinaciones malas de las cuales el castigo no puede ser el fin del Estado” (66). Se dirá: ¡los que están descontentos sólo han de rehusar a someterse al poder de la Iglesia! Esto es olvidar que frecuentemente la Iglesia conserva también el poder educativo. Ella suprime la posibilidad del libre arbitrio, grabando, desde la edad más joven, los dogmas de su fe positiva “hasta el fondo del alma”, impregnando así “todas las ramificaciones de los pensamientos y de las facultades humanas, todas las ramificaciones de las inclinaciones y de la voluntad humana” (77). Con el apoyo del Estado, la Iglesia impone si es necesario por la fuerza, “el acuerdo de todos en una fe” (79). Después el Estado concede a la Iglesia, que se volvió dominante, con los derechos y privilegios que se relacionan, el monopolio de las creencias y de las prácticas religiosas. Así ligados el uno a la otra, la Iglesia y el Estado se obligan recíprocamente a mantener el orden teológico-político que instauran en perjuicio de toda libertad individual o colectiva.

En fin, última etapa de esta especie de inexorable progresión hacia una tiranía cada vez más implacable: la fusión o la confusión entre la Iglesia y el Estado se vuelve total; la teología cae en la política; *el Estado eclesiástico no se distingue más de la Iglesia estatalizada*. Un nuevo poder, enteramente semejante al del judaísmo, se constituye entonces. Este poder no pretende solamente dirigir las acciones de los hombres. Quiere actuar sobre el espíritu y comandar los sentimientos. Quiere controlar “cada movimiento del alma, cada asociación de ideas, cada uno de esos pensamientos que a cada segundo nos pasan por la cabeza, cada sensación de bienestar” (96). Sin embargo, no se trata ni de esclavitud ni incluso de servidumbre voluntaria; es un “embrujo” que paraliza todas las fuerzas del alma y, donde, anota Hegel, “los hombres no tendrán más el sentimiento de lo que han perdido, del uso de esta razón, hasta de la nostalgia que se puede tener, lo mismo que este cuerpo muerto no desea alimento ni bebida” (98).

Pero ¿cómo vencer el embrujo de la falsa reconciliación? Hegel no lo dice, y termina simplemente su ensayo por esta constatación propiamente desoladora: “los cristianos han retornado al punto donde estaban los judíos” (99).

Concluamos el conjunto de nuestro trabajo, proponiendo comparar dos analogías, para comprender mejor el sentido y el reto del ensayo hegeliano.

En el ensayo sobre *La positividad de la religión cristiana*, como acabamos de verlo, se trata en particular para Hegel de sostener que la religión judía y la religión cristiana están unidas. La primera analogía enuncia que el cristianismo se parece al judaísmo, porque el uno y el otro están fundados sobre la falsa reconciliación. El Estado cristiano es pues comparable al Estado judío. Pero, según nosotros, una segunda analogía aparece de manera implícita como si la intención real del texto hegeliano fuera a sugerir una conclusión más audaz que la sola analogía entre el cristianismo y el judaísmo. Esta segunda analogía es la siguiente: la acción de la Revolución francesa contra el cristianismo y el Antiguo Régimen se

parece a la acción de Cristo contra el judaísmo y el Estado judío, es decir, que los revolucionarios están en la *misma situación* que el Cristo hegeliano.

De ese modo, ciertamente, la intención del ensayo sobre *La positividad de la religión cristiana* se conservó: intentar una genealogía de la positividad cristiana a partir del judaísmo y de la enseñanza de Cristo. Pero, de la misma manera, el *sentido* del proyecto hegeliano se transforma y adquiere una dimensión más general. Hegel, sea o no totalmente consciente, estudia el cristianismo para comprender la Revolución, y sigue la formación de la positividad cristiana con el deseo de aclarar este hecho: una vez ya la reconciliación fracasó, una vez ya la reconciliación se ha negado, en el momento mismo en que parecía posible, aún inevitable. El fracaso de Cristo prefigura, pero también conjura, el fracaso de la Revolución francesa.

De allí, según nosotros, la verdadera *conclusión* del ensayo hegeliano. Esta conclusión afirma que si el ciclo del reemplazo de una autoridad arbitraria (el judaísmo) por otra autoridad arbitraria (el cristianismo) se repite de nuevo, provocando la venida de una nueva autoridad positiva, resultado de la Revolución, es porque este ciclo, en el cual a nuestro pesar estamos inmersos completamente, depende de un fenómeno complejo, el de la falsa reconciliación, fenómeno que pone la reconciliación a distancia y se revela capaz de impedir o de pervertir cualquier tentativa de reconciliación. Hegel había creído en la Revolución. Se da cuenta ahora de que la Revolución ha fracasado. ¿Qué significa esto? ¿Y qué ha pasado? A la manera de Cristo, fracasando en su lucha contra la falsa reconciliación judía, ocurrió que los revolucionarios no lograron destruir o pasar por encima de la falsa reconciliación existente (la del cristianismo o la de la Ilustración), y que es al contrario esta falsa reconciliación misma que, bajo una forma o bajo otra, habrá logrado impedir y pervertir la tentativa de reconciliación manejada por los revolucionarios. Es decir, y para dar todo su sentido a la doble analogía hegeliana: como es obvio que a pesar de la enseñanza de Cristo “los cristianos han retornado al punto donde estaban los judíos”, es obvio igualmente que el fracaso de la Revolución, parecido en este caso al fracaso de Cristo y a la regresión que siguió, no puede dejar de producir la restauración del poder teológico-político del Antiguo Régimen, y hace así volver al *punto exacto donde había comenzado la Revolución*. Cada vez, pues, y contra toda esperanza, la falsa reconciliación vuelve a dominar, mientras la reconciliación inmanente no llega a establecerse.

Aunque se siga o no en esta interpretación general del ensayo hegeliano asociando judaísmo, cristianismo, filosofía de la Ilustración y Revolución francesa, es manifiesto, sin embargo, que estamos aquí frente a una lógica del fracaso o, mejor, a una dialéctica de la irreconciliación y de la desgracia. El concepto de positividad describe la fuerza que rompe el valor, la virtud y hace siempre retornar el sufrimiento y la desunión. Se comprende por qué el ensayo sobre *La positividad de la religión cristiana* puede parecer tan triste y tan desalentador. Se trata,

indudablemente, del texto más sombrío compuesto por el joven Hegel durante sus años de formación. La mayor parte de los comentaristas concuerdan, además, en el hecho de que el joven Hegel atraviesa, durante todo el año de 1796 al menos, un grave momento de incertidumbre y depresión. Dos testimonios son habitualmente citados en apoyo de esta hipótesis. El primer testimonio es el de la hermana de Hegel. Después de su permanencia en Berna, el joven Hegel pasa, en el curso del último trimestre del año de 1796, largos meses en la casa familiar de Stuttgart; su hermana, Christiane, describe entonces al filósofo, que era antiguamente de humor alegre, como deprimido, “replegado en sí mismo”, y “alegre únicamente en compañía de gente que conoce”.¹⁴ El segundo testimonio es el de Schelling que, en respuesta a una carta desgraciadamente perdida de Hegel, le escribe el 20 de junio de 1796 estas líneas muy conmovedoras. “Pareces estar presentemente en un estado de indecisión e incluso —según tu última carta— de abatimiento, que es totalmente indigno de ti. Vaya pues, un hombre de tu fuerza nunca debe dejar penetrar en sí tal abatimiento. Abandona, tan pronto como puedas, este estado”.¹⁵ Una lectura atenta del ensayo sobre *La positividad de la religión cristiana* (texto terminado a partir de finales de abril de 1796) sólo puede confirmar la intensidad de la crisis hegeliana. Mucho más tarde, en la carta a Windischmann del 27 de mayo de 1810, Hegel quizás alude a eso, cuando escribe sus frases notables: “He sufrido durante algunos años de hipocondría hasta perder las fuerzas; cada hombre ha conocido posiblemente tal punto crítico en su vida, el punto nocturno de la contradicción de su ser, obligado a atravesar un pasaje estrecho y angosto, para lo cual está fortificado y confirmado en su seguridad de sí mismo [...] continuad tranquilamente vuestra obra; la ciencia, que os conduce en este laberinto del alma, es *la única capaz de retiraos y de curaos*”.¹⁶ Que el fin del período de Berna corresponde a tal tristeza y a tal sufrimiento nos parece plausible. En todo caso, el año de 1796 es sin ninguna duda un año difícil para el joven Hegel.

¿Pero podemos decir que el ensayo hegeliano es un fracaso? No, ciertamente. La reflexión llevada durante el período de Berna no es sólo una etapa esencial en el itinerario filosófico del Joven Hegel, también se puede afirmar que esta reflexión es hoy todavía rica y sugestiva para nosotros. Meditando sobre la perspectiva hegeliana del cambio de una doctrina inicialmente pura, J.D’Hondt lo muestra muy bien: “Estos textos sobre la positividad de la religión cristiana —hace notar— tienen un gran interés incluso hoy, si se los traspone un poco [...] Hemos

¹⁴ *Dokumente Hegels Entwicklung*, publicados por J. Hoffmeister, Stuttgart, Frommann, 1936, p. 394.

¹⁵ Schelling, F.W.J., « Lettre à Hegel du 20 juin 1796 », en : *Hegel, Correspondance I, Op. Cit.*, p. 40 (Citado en exergo).

¹⁶ Hegel, G.W.F., « Lettre à Windischmann du 27 mai 1810 », *Ibid.*, p. 281-282 (Subrayado del traductor).

sido muy golpeados por la manera en la cual Hegel explica cómo una religión se vuelve positiva: se aplica a todo tipo de objetos sociales y circunstancias de nuestro tiempo. ¿Por qué la religión se ha vuelto positiva? Porque Jesús ha sido obligado a hablar de él mismo, porque los apóstoles sin esto no comprendían nada, porque ha debido exponer una doctrina a la gente que no estaba preparada a recibirla [...] Todo esto explica las desviaciones de la doctrina primera, y por qué el cristianismo se volvió autoritario, totalitario, burocrático [...] ¿Cómo se hace que un examen de la positividad, llevado por Hegel en circunstancias completamente diferentes de las de nosotros [...] pueda bruscamente concernirnos con tanta actualidad?”.¹⁷ Creemos, por nuestra parte, que la actualidad de la reflexión hegeliana viene de este vínculo entre positividad y falsa reconciliación que hemos intentado profundizar aquí. En un primer sentido, la positividad designa la desunión aceptada, la irreconciliación institucionalizada, banalizada y justificada por la autoridad y la creencia en una reconciliación deseada, pero lejana, tan lejana que ella se queda para siempre fuera de alcance. Es delante de esta fortaleza impenetrable, que aparta la reconciliación y, al mismo tiempo, afirma sin descanso su necesaria venida, que Cristo fracasa. En un segundo sentido, la positividad que hemos nombrado revolucionaria describe la manera con la cual la doctrina pura del cristianismo se degrada y cae en falsa reconciliación. Hegel quiere mostrar cómo las más bellas doctrinas, los más bellos ideales se desmoronan, se contradicen, y pronto terminan de realizar lo contrario de lo que habían comenzado a rechazar más violentamente. Esta primera gran experiencia de un trastorno dialéctico para el joven Hegel concierne a la religión cristiana, pero también a la filosofía de la Ilustración y, según nosotros, a la Revolución francesa en el momento exacto en que se desencadena el Terror, es decir, precisamente el trastorno de la reconciliación en irreconciliación, esta victoria de la desunión y de la muerte. Volvemos a encontrar, pues, aquí la célebre predicción solemne del Kant de *La religión dentro de los límites de la mera razón*: “¡desgracia para el legislador que quisiera realizar por obligación una constitución dirigida a fines éticos!” Pero entonces, ¿cómo incitar a los hombres a reconciliarse? ¿Cómo hacer terminar la absurda desunión que sufrimos día a día? ¿Es necesario esperar? ¿Se ha condenado a la inacción, como el sabio solitario, como el creyente atento y piadoso? ¿Toda acción se agotaría en su contrario? El ensayo hegeliano se orienta hacia un pesimismo radical, recordando el pesimismo de Kant, que evocábamos al principio, sobre la “necedad” de los hombres, incapaces de gobernarse ellos mismos. La crítica hegeliana, tan radical, corresponde, ciertamente, a un realismo, en el cual podemos reconocernos, pero termina en un callejón sin salida, y en la más pura angustia. ¿Verdaderamente, no hay nada que hacer?

¹⁷ J.D'Hondt, « Discussion », en: L. Hasler, Chr. Jamme, B. Bourgeois, E.E. Harris, J.-L. Vieillard-Baron, H.S. Harris, R. Meyer, *Religion et politique dans les années de formation de Hegel*, Lausanne, L'Age d'homme, 1982, p. 75.

Para terminar, se nos permitirá tomar distancia, al sugerir una rápida comparación entre la reflexión de la juventud y la reconciliación de la madurez.¹⁸ Según nosotros, los primeros textos de juventud muestran el drama de un hombre muy joven que, arraigado en una intensa fe religiosa, descubre progresivamente la degradación de la religión, la escisión de la fe y del saber, el fracaso de la acción revolucionaria a favor de una nueva religión y, finalmente, el devenir problemático de la misma reconciliación. En los textos de juventud, Hegel experimenta que ya no es posible esperar la reconciliación de los hombres sólo de la religión. El triple fracaso de la fe cristiana, del entendimiento de la Ilustración y de la acción revolucionaria, será interpretada, en Jena, como la abertura de una época nueva, época en que le toca a la *filosofía*, de ahora en adelante, responder al desafío práctico y a la necesidad que engendra la armonía desgarrada de la vida. Estamos aquí en las fuentes de la doctrina hegeliana de la reconciliación. El descubrimiento, central para los primeros textos de juventud, de que ni el entendimiento de la Ilustración ni la acción de los revolucionarios franceses pueden dominar la degradación ineluctable del principio religioso, este descubrimiento conduce directamente a la certeza —que es seguramente una de las presuposiciones más fundamentales del pensamiento hegeliano— de que la filosofía, al apoyarse sobre el poder unificador de la razón, es la única capaz de redimir el estado de escisión en el cual el principio moderno de la subjetividad ha precipitado, a la vez, el saber, la religión y “todo el sistema de las condiciones de vida”. Así, como lo escribe Habermas, colocando el acento sobre la misma crisis que a lo largo del presente trabajo hemos intentado describir: “[...] los temas de una filosofía unificadora evocan a las *crisis vividas por el joven Hegel*. Animan la convicción según la cual se trata de desplegar el poder reconciliador de la razón contra las positivities de la época desgarrada”.¹⁹ Un estudio de los textos del período de Francfort (1797-1800) mostraría cómo, para un trabajo profundo, Hegel constituye lentamente, contra la falsa reconciliación, su filosofía de la reconciliación, la más radical que existe, porque está fundada sobre el poder unificador de la razón y de la sumisión de lo particular a lo universal. La filosofía es el único remedio contra la falsa reconciliación. Ya que sola, dirá Hegel, “la profundidad del pensamiento es la reconciliación”.²⁰

¹⁸ Sobre la doctrina hegeliana de la reconciliación, ver nuestro estudio: « Une réconciliation trop parfaite. Système et reste chez Hegel », en *Noésis* #6, « Les idéaux de la philosophie », volumen dirigido por D. Janicaud, Nice-Paris, Vrin, 2003, p. 235-263.

¹⁹ J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, (C. Bouchindhomme y R. Rochlitz, trads.), Paris, Gallimard, 1988, p. 25-26. (Subrayado del traductor).

²⁰ Hegel, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte*, (J. Hoffmeister, ed.), Hamburgo, Meiner Verlag, 1963, p. 256. (trad. fK. Papaionnou, Paris, UGE, 1979. P. 295).