

DISCUSIÓN DE LA VISIÓN DEL CATOLICISMO EN LA OBRA DE HEGEL¹

A. LA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA DEL PENSAMIENTO HEGELIANO

Aparentemente, quien enfrenta la tarea de sumergirse en la filosofía hegeliana está destinado a perder el rumbo y a identificarse con su movimiento. Tal es la riqueza de temas, tales son las perspectivas cambiantes, siempre interesantes, que parece no quedar lugar firme sobre el cual apoyarse. Esta amplitud exige una toma de posición para quien siente la necesidad de orientarse de un modo definido frente a *toda* la realidad, como es característica del católico. La teología católica, de hecho y con razón, no queda indiferente, en sentido negativo o positivo, frente a la múltiple riqueza del pensamiento de Hegel. Hay algo en su filosofía que atrae especialmente al católico y hace que no pueda pasar a su lado sin preguntarse por ella. Sin ir más lejos en consideraciones especulativas que después formularemos, es evidente, en principio, que el «católico» —la palabra lo indica— pretende ser universal, total. Esta misma característica, como es de todos sabido, se encuentra marcadamente en el pensamiento de Hegel.

¿Por qué —cabe preguntarse, sin embargo— el catolicismo no puede, o no debe disolverse en aquella amplitud de la filosofía hegeliana, en su riqueza de perspectivas y, en el fondo, en su propia totalidad? Es decir, formulado de otro modo, ¿se confirma lo que una percepción a-crítica e intuitiva manifiesta? Desde esta pregunta investigamos en el fondo la producción del filósofo. Es en el momento de hacer hablar a los textos que recorrimos, de hacer que hagan pensar. ¿Es así el punto de vista católico un *a priori*? Sí, principalmente; es decir, en cuanto de hecho, para el hombre de carne y huesos que escribe lo es. No, en cuanto secundariamente, no pretendemos descubrir que Hegel era en el fondo católico, ni poner en evidencia lo que ya sabíamos, es decir que no lo era.

Es indudable que en el conjunto de la obra del filósofo suabo existen muchos elementos capaces de configurar, reunidos, una teoría de la religión católica. ¿Se trata de una fenomenología filosófica del catolicismo, o de una teología de él? Hegel piensa la religión en profundidad. No sólo la describe. Si admitimos la posibilidad de un más y de un menos en la teología, puede, hasta cierto punto —que no es necesario ni posible de entrada saber exactamente cuál es— admitirse también que Hegel pensaba teológicamente. Esto determina la esperanza de respuesta en la interrogación hecha a los textos. Mejor dicho, nos da el coraje para asomarnos más expuestamente hacia ellos.

Si debemos establecer una escala de prioridades en los temas católicos que fuimos analizando en los escritos y lecciones hegelianas, estableceríamos el peso fundamental en el sacramento de la Eucaristía como en aquél que condiciona de raíz el resto de la concepción. En relación necesaria se encuentran el sacerdocio y la confesión. De aquí surge, a su vez, una concepción de la Iglesia toda, de la comunión de

¹ El presente artículo es continuación del que apareciera en *Sapientia* XLIX (1994) 21-52 con el título «La imagen del catolicismo en las últimas ediciones de la *Enciclopedia* (1827-1830) y en el *Discurso académico* de G. W. F. Hegel».

los santos, de la Escatología (que tiene como consecuencia una visión de la relación entre Iglesia y Estado y una valoración de la vida según los tres votos religiosos).

El hecho mismo de que pueda establecerse o encontrarse un orden a partir de las descripciones dispersas en la obra de Hegel manifiesta que no son en realidad meras descripciones, sino —en una cierta medida y de algún modo— una teología de la vida católica. Si nos acercamos a ella tal vez digamos algo sensato después sobre esta medida y modo, y entonces sobre su diferencia respecto de la plenitud teológica.

El fondo de la cuestión es el de ver qué es lo que hay en *común* entre lo que un católico o los católicos ven y entienden del mundo y de Dios y lo que ve y entiende del mundo y de Dios Hegel. Hasta la medida donde llegue esa comunidad se podrá decir que Hegel es, en esa medida, católico; sin embargo, el fondo de la cuestión es, más precisamente, que no es cuestión de más o de menos, sino de *todo* o nada. Se es católico o no. Se cree (y hasta cierto punto se piensa) lo que todos los católicos creen o no. Nuestro diálogo con Hegel pretende llegar hasta aquí y ver el por qué.

Evidentemente, en lo hasta ahora dicho, sobreabundan los problemas de interpretación. En primer lugar, el diálogo apenas mencionado, ¿no será una conversación con un fantasma? Hegel está muerto. Ésta es la más grande certeza sobre su pensamiento, que murió con él (como accesible a nosotros). Se pone aquí el problema de la comunicación en general. ¿Puede haber algo de *común*, es decir una comunicación, entre el pensamiento de un vivo y el de un muerto; más aún, entre el de un hombre y el de otro hombre?

No es necesario resolver aquí la cuestión filosóficamente. Puede bastar como pregunta para nuestro propósito (que tal vez nos ayude a darle alguna respuesta). De cualquier modo la pregunta misma supone ya establecido el diálogo y, por tanto, algo en común. No tendría sentido de otro modo formular esa misma pregunta, y no otra. Basta aquí que lo común sea el anhelo de *totalidad*. ¿Es el mismo?

En segundo lugar, no sólo Hegel está muerto, sino que cuando estaba vivo era precisamente un viviente; y así no nos quedan sino fragmentos de los signos fragmentarios de sus pensamientos, también fragmentarios y cambiantes. ¿Con qué derecho se puede pretender decir lo que pensó (y, más aún, lo que creyó) definitivamente Hegel, cuando él mismo no lo pensó definitivamente, pues, de otro modo, dicho algo, no hubiese dicho más, o ni siquiera hubiese dicho nada? No hace falta llegar a coincidir con la subjetividad viviente pasada de Hegel, cosa imposible. Sí se puede hacer que los textos se hagan inteligibles al contacto de alguna luz, de algo intelectual e inteligible, no más allá de lo que el contacto permite. Más estrictamente, se trata de ver qué es lo *no inteligible*, lo oscuro, que se presenta al contacto con la luz de la inteligencia (singular, la única que existe). El resultado es una colección de contornos sombríos de lo que en definitiva se huye. De la luz no se huye. De esos contornos alguna analogía o semejanza hay con el tiempo presente. La sucesión de sombras puede parecerse a una sucesión de sombras presente (y más profundamente es presente). Así, el punto de referencia fundamental no será la «evolución cronológica», sino la luz que se ve en el presente. La luz en cuanto *atrae* la luz.

Cuando hayamos juzgado según este criterio, podremos hacerlo según otro más hondo, la luz que *surge* de la Luz (*Lumen de Lumine*). No en cuanto a la Luz en sí, que no la vemos, sino en cuanto a algo del *modo de surgir*, para ver si ese modo es el mismo con el que nos acercamos a Hegel, y el mismo que guía el discurso de comprensión de sus dichos.

Filosofía, Teología y Religión en el pensamiento de Hegel.

¿Es Hegel un filósofo o un teólogo? Para responder a esta pregunta, no es el mejor método atender a cómo Hegel mismo entiende la filosofía y la teología, pues así no llegaríamos sino a una audición más cercana de las mismas palabras de Hegel. Hay que convenir pues en un punto de vista, en un punto de partida. Filosofía es lo que hacen los filósofos y Teología es lo que hacen los teólogos. No se trata, en ambos casos, del puro análisis como tal, pues así no se distinguirían. Se trata de lo que estudian, que es en parte lo mismo y en parte diverso. El problema se complica en el caso de Hegel, pues él como filósofo estudia lo mismo que los teólogos. Por este lado, efectivamente, es un teólogo.

Ni la atención al método ni la atención al objeto nos ayudan, pues, en principio, para el discernimiento. No nos ayudaría tampoco la comprobación del sostenimiento de las mismas doctrinas católicas (que, en efecto, llega hasta la aceptación de la transubstanciación). Ni siquiera la profesión del Credo, que de un modo u otro podríamos encontrar totalmente en Hegel. El criterio de la teologicidad o mejor, de religiosidad, puede ser, en cambio, dilucidado con certeza (humana) en la práctica de los sacramentos en la Iglesia. Una doctrina será teológica en sentido pleno cuando conduzca a esta práctica cuya culminación es la participación en la Eucaristía. Esto significa que, desde el punto de vista del nuevo inicio de nuestra investigación interpretativa, la línea divisoria fundamental no pasa entre la filosofía y la teología (como protestante y católica), sino entre la filosofía (y eventualmente el protestantismo) y el catolicismo. Claro que esto es sólo el comienzo. El acrecentarse de la precisión visual permite distinguir ulteriores determinaciones y captar sus relaciones.

En este sentido, encontrar teología en Hegel significa hallar aquellos aspectos de su pensamiento que conducen últimamente a la Eucaristía (que los hay). Y encontrar filosofía significa hallar los aspectos que no conducen a ella (que cuantitativamente son los más importantes), o que alejan de ella. Sólo derivadamente podría determinarse más o menos el papel que cumple el protestantismo como tal en esa independencia o alejamiento, aunque de hecho, desde afuera, el entrar en la consideración del movimiento de acercamiento o rechazo de la Eucaristía y de los otros sacramentos recibidos en la Iglesia católica suponga comenzar por aquí, simplemente porque en general por aquí comienza, de hecho, Hegel mismo. De este modo, la preocupación fundamental en nuestra investigación deja de ser la pregunta por la teología de Hegel y se convierte en la interrogación por su concepción de la religión. ¿Hay verdadera religión en él?

La «fe» en Hegel.

Es indudable la presencia y el papel de la «fe» en el sistema del filósofo. Dejo a un lado su consideración, porque ha sido tratada exhaustivamente. Prefiero ceñirme al tema de la configuración de esa fe por su objeto. Al ver lo que Hegel está viendo podremos descubrir con mayor exactitud la naturaleza de la fe misma.

No hay duda de que Hegel mira a los misterios del cristianismo, a su vida sacramental y a su vida social —hasta tal punto de distinguir con precisión protestantismo y catolicismo—. El hecho claro de que la fe sea superada por la razón no significa el vaciamiento de su instancia. Ella es necesaria en el proceso que lleva a la ple-

na razón. Y en la razón queda como el rastro o recuerdo (*Erinnerung*) de la fe hasta el punto tal de configurar decisivamente la razón misma. Más aún, puede decirse que esa configuración alcanza a ser tan incisiva que es posible distinguir el rastro de la confesionalidad asimilada en la razón. Lo cual no obsta para que en un nivel más profundo pueda reconocerse que es en realidad la fe protestante la que incluye en sí la actitud y el movimiento racionales desarrollados por Hegel hasta las últimas consecuencias.

La fe no actúa sólo al nivel interior, sino también al nivel exterior, a través de signos, palabras, encuentros, etc. Ésta es la concepción católica, sacramental. Desde fuera de la fe católica misma puede *hasta cierto punto* alcanzarse el aspecto exterior de la fe, los signos del misterio revelado. Por otra parte, aún fuera de la fe católica, permanecen los *rasgos dinámicos* de la fe configurando —como en la fe plena— *hasta cierto punto*, la acción de la voluntad, el movimiento de la razón y el despliegue de la imaginación y de la afectividad. Esto es así no sólo cuando se ha perdido la fe, sino también cuando no se la tuvo nunca y se reacciona ante un ambiente determinado más o menos por los signos exteriores de las realidades creídas. Más aún, se pueden sostener hasta cierto punto las mismas verdades de la fe sin tener fe².

La crítica de Staudenmaier a Hegel.

Antes de introducirnos en la discusión de los aspectos esenciales de la cuestión que nos ocupa, puede ser útil considerar uno de los antecedentes más claros de un intento como el que aquí tenemos.

F. A. Staudenmaier fue uno de los primeros autores, cercano al contexto histórico original, que enfrentaron científicamente el pensamiento de Hegel desde el cristianismo. Este mismo hecho es ya significativo desde el momento en que Hegel mismo pretende pensar desde el cristianismo a fondo. Más aún, la crítica de que haremos mención alcanza a los aspectos propiamente filosóficos de la doctrina de Hegel.

Y justamente por pensar desde el *a priori* del *catolicismo* ha sido criticada la crítica de Staudenmaier³. Según A. Franz el filósofo católico, que en su juventud se sintió atraído por el pensamiento de Hegel⁴ (como iba a suceder infinidad de veces todavía, aún y especialmente entre sus críticos), en su crítica concreta de Hegel actúa según su *a priori* de la prioridad de la fe sobre el pensar, y no lo confronta verdaderamente con el pensamiento hegeliano. Ese *a priori* se apoya acriticamente en la autoridad de la revelación divina.

² J. PIEPER, «El Filosofar y el Lenguaje»: *Anuario Filosófico* XXI (1988) 73-83: «Alguien puede aceptar como válidas las verdades religiosas del cristianismo, no por el testimonio del Logos divino, sino porque le impresiona por la grandiosa unidad de la visión del mundo o por la conmovedora profundidad de la concepción. Quizás ese alguien se tiene a sí mismo, con corazón incólume, por un creyente cristiano, y quizás también lo tienen por tal. Pero en realidad, él toma las verdades que se han de creer, como dice Tomás, de una manera distinta a la de la fe; *ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem* [Summ. theol. II q. 5 a. 3]».

³ Cfr. A. FRANZ, *Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an der Selbstverständnis heutiger Theologie*, Regensburg 1983.

⁴ Cfr. A. FRANZ, *op. cit.*, 51ss.

Para Franz, la confrontación de Staudenmaier con la *Filosofía de historia* de Hegel ocupa en su pensamiento un lugar central⁵. Ella comienza con la contraposición con la interpretación de Gans en el *Prefacio* de su edición de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel⁶. La objeción principal de Staudenmaier es que Gans unilateralmente afirma que el protestantismo es en absoluto el fundamento de la filosofía y de la filosofía de la historia⁷, y que así manifiesta «su consideración mezquina y polémica» [*seine engherzigen und polemischen Ansichten*) contra el catolicismo⁸. Recordemos, sin embargo, que el mismo año (1844) Rosenzkrantz expresaba en prefacio de ser *vida de Hegel* que la lucha contra el catolicismo era el modo central del pensamiento del filósofo. La percepción de Staudenmaier parece estar entonces al menos en perfecta sintonía con la valoración de los centros de interés en la doctrina hegeliana propios de la época inmediatamente siguiente a la muerte de Hegel.

Según Franz, los autores a los que se refiere Staudenmaier en su contraposición, Johannes von Müller y «el genial Bossuet»⁹, manifiestan suficientemente que en su concepción de la historia y en su situación política respecto de su época, debe ser considerado un conservador e integrista¹⁰. Franz hace notar que en Müller y Bossuet, según Staudenmaier, «se encuentran los rasgos fundamentales de la visión católica de la historia, como ha sido siempre y nunca dejará de ser» (*die Grundzüge der katholischen Geschichtsanschauung wie sie stets war und nie aufhören wird zu sein, enthalten sint*), contrarios a los protestantes (*der protestantischen entgegen setzen*)¹¹. De aquí que, para Staudenmaier, «el catolicismo y el hegelismo están espiritualmente separados entre sí para siempre; y fue sólo instinto cuando Hegel olfateó al primero como su enemigo natural» (*Katholizismus also und Hegelianismus sind geistig für immer von einander geschieden, und es war nur instinkt, wenn Hegel den ersteren als seinen natürliche Feind erwitterte*)¹².

Podemos comenzar a analizar aquí el problema principal del texto de Staudenmaier. No hay duda de que Franz lee con exactitud su crítica de Hegel. Pero nos pone de golpe ante el núcleo fundamental no sólo del pensamiento de Staudenmaier, sino, más aún de Hegel. Para Franz, Staudenmaier lee Hegel con el apriorismo de su ideología católica restaurativa. A esta última corresponde la separación entre Iglesia y estado, presentada como católica contra su unión protestante, y la recuperación en

⁵ Cfr. A. FRANZ, *op. cit.*, 298.

⁶ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des hegelischen Systems aus der Standpunkte der christlichen Philosophie*, Mainz 1844, 564ss.

⁷ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 577.

⁸ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 576; A. FRANZ, *op. cit.*, 298. Véase G. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961, prólogo de Gans a la 1a. edición, 1-16, por ejemplo en p. 6: «Wie sich [Vico] des Mittelalter von der neuen Zeit scheidet und unterscheidet kann gar nicht hervortreten, da der Reformation aus ihren Wirkungen keine Stelle genötht werden darf» (p. 6). Contra Schlegel escribe: «Ein Wunsch sich zu beruhigen, sich zu rechtfertigen und den katholischen Standpunkt gegen die Forderungen der neuen Welt sestzuhalten, giebt der Behandlung etwas gesuchtes und Prämeditirtes, das die Facta nicht in ihrer Wesenheit läßt, sondern ihnen den Beigeschmack dessen, wozu sie eigentlich dienen sollen, verleiht» (p. 8).

⁹ F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 574.

¹⁰ Cfr. A. FRANZ, *op. cit.*, 299 nota 92.

¹¹ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 575; y A. FRANZ, *op. cit.*, 299.

¹² F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 635; y A. FRANZ, *op. cit.*, 299.

el orden divino de la Providencia de todas las cosas a partir de la *creación*¹³. De un modo semejante ha sido criticada también la crítica de Kleutgen (quien se apoya en Staudenmaier) a Hegel.

Según Franz, de aquella ideología depende también la visión de las consecuencias del pensamiento hegeliano que Staudenmaier ve ya operantes en el ámbito social y eclesial de su época. Staudenmaier ve en Hegel la negación de un orden superior dependiente de una revelación, y de la revelación entendida en un sentido verdadero¹⁴. En efecto, entiende la Revelación sobrenatural como un hecho objetivo no comprensible filosóficamente, y que, en cambio, determina la filosofía misma¹⁵. Queda así claro últimamente el carácter no cristiano del sistema hegeliano en general. Capta, además, la falta de claridad de Hegel en la afirmación de la libertad humana como principio operante en la historia, de modo que la recaída de Hegel en la categoría lógica del puro pensar y ser a partir de la Revolución Francesa es una anomalía y un anacronismo fruto de una contradicción interna del sistema hegeliano¹⁶. Staudenmaier llega por otra parte a la conclusión de que el cristianismo tiene significación para Hegel sólo en la medida en que sirve a su interés panteístico¹⁷.

Mas allá de hacer notar la falta de consistencia intrínseca del «espíritu del mundo»¹⁸, Staudenmaier relaciona profundamente ese espíritu hegeliano con la Reforma protestante. Ve en la Reforma la victoria del principio secular sobre el «espiritual» que está en la Iglesia¹⁹. Esta victoria fue su obra principal en la historia del mundo²⁰. Staudenmaier hace ver que la concepción de Hegel termina en la secularización (*Verweltlichung*), que comienza como aspecto no cristiano con el mismo protestantismo, el cual es, en su última instancia, su fuente. En este sentido, también el manantial del dominio del absoluto panteísta sobre el hombre y, consiguientemente, de su falta de libertad, hay que verlo en la *doctrina de la predestinación de los Reformadores*. Este dominio termina en la doctrina de que *no se da verdaderamente el mal*, y entonces tampoco es necesario una ley para este mundo fundada divinamente y manifestadora de la voluntad de Dios²¹. Así, según Staudenmaier, la naturalidad hegeliana es pecado y al mismo tiempo no-pecado²².

Por todo esto se comprende —subraya Franz— según Staudenmaier la lucha de Hegel contra la Iglesia católica²³. En efecto, según este autor se puede observar claramente en la obra de Hegel, y especialmente en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* su amor por la Reforma y su odio al catolicismo²⁴. En Hegel hay

¹³ Cfr. A. FRANZ, *op. cit.*, 300.

¹⁴ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 620.

¹⁵ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, *ibid.*; y A. FRANZ, *op. cit.*, 300.

¹⁶ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 626; y A. FRANZ, *op. cit.*, 301.

¹⁷ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 626-628; y A. FRANZ, *op. cit.*, 301.

¹⁸ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 631.

¹⁹ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 631.

²⁰ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 631; y A. FRANZ, *op. cit.*, 301.

²¹ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 634; y A. FRANZ, *op. cit.*, 301.

²² Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 634; y A. FRANZ, *op. cit.*, 301.

²³ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 634; y A. FRANZ, *op. cit.*, 302.

²⁴ F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 632: «Wir würden uns [...] nicht wenig irren, wenn wir [...] allein die liebe Hegels zu den Reformation, so wie seinen Haas gegen die katholische Kirche [...] erkennen wollten; Liebe und Haas, beide wurzeln bei ihm tiefer».

un retorno y un fundarse en la doctrina de los reformadores causados por la semejanza de sus sistemas, que tienen en común la concepción principal de que el hombre no es libre porque la vida es regida por una necesidad divina ineludible²⁵. De aquí se sigue que el mal viene de Dios, lo cual significa, en definitiva, que el mal no es mal ni en sí ni ante Dios²⁶. Staudenmaier muestra que esta doctrina se encuentra en los reformadores por medio de referencias a Lutero, Melancton, Calvino, Zwinglio y Beza, citando la *Simbólica de Möhler*²⁷.

Staudenmaier pide perdón por las invectivas de Hegel, que transcribe, en las cuales se muestra «la profunda e increíble inhumanidad de este hombre», que proceden en el fondo de una sola consideración: «La confesión católica no mantiene la rectitud y eticidad del Estado, que está fundada en la interioridad del principio protestante»²⁸.

La objeción de Hegel contra el catolicismo está fundada en su concepto de eticidad (*Sittlichkeit*), por un lado, y de interioridad (*Innigkeit*), por otro²⁹. La eticidad es un pueblo en la forma de la libertad (hegeliana), el punto más alto de la racionalidad política, lo cual constituye el ídolo máximo de toda su filosofía. La interioridad es el aliento panteísta del ídolo, que llega hasta la asfixia, y que es expirado en el círculo de su poder y señorío, para recibir en sí, en una eficiencia vital y amorosa, los miembros de su sociedad³⁰.

Según Staudenmaier, el Catolicismo no enseña nada semejante a una apoteosis del estado como la descrita, así como no tiene nada que ver con el panteísmo³¹. Dios, en cambio, es el autor del Derecho, cuya verdadera eticidad no puede aprenderse en un sistema como el de Hegel que supera la distinción entre bien y mal³². Es por eso que *catolicismo y hegelianismo son enemigos espirituales irreductibles*³³. Esta enemistad espiritual es vista especialmente por Staudenmaier en relación con la Eucaristía. Citando un texto hegeliano de la *Filosofía de la historia* —fuertemente polémico con respecto al catolicismo por considerar la hostia como cosa exterior, pedazo de pan creído, Dios presente—, acepta que la objeción hegeliana es verdaderamente fundada según su sistema («Der Vorwurf ist wiederum ganz gegründet»). En efecto, según Hegel, el hombre mismo es el Dios presente, de modo que no se puede poner un segundo Dios exterior frente a él: «Denn da nach Hegel der Mensch selbst der präsenste Gott ist, so kann sich neben dem Gott nicht noch ein zweiter von Außer her auch als ein gegenwärtiger ihm darstellen»³⁴.

En este punto debemos preguntarnos: ¿se justifica la conclusión de Franz respecto de las posiciones de Staudenmaier, es decir quien critica no el sistema hegeliano como tal, sino la afirmación «panteísta», el principio del sistema *según opinión*, y condicionado por ésta, en contraposición con su tesis teísta de la Personalidad de

²⁵ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 632.

²⁶ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 633.

²⁷ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 632-634.

²⁸ F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 634-635.

²⁹ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 635.

³⁰ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, *ibid.*

³¹ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, *ibid.*

³² Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, *ibid.*

³³ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, *ibid.*

³⁴ F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 636.

Dios, *quedando así fuera del sistema hegeliano como tal?*³⁵ La respuesta puede darse justamente penetrando en el propio pensamiento hegeliano, y especialmente en los frutos que son el objeto de las afirmaciones de Staudenmaier. En otras palabras, debemos tratar de controlar si la visión del catolicismo del propio Hegel lleva a las mismas conclusiones que Staudenmaier sacaba de su pensamiento, evidentemente con una valoración totalmente distinta.

El objeto de nuestra investigación no es la filosofía de Hegel como tal; sin embargo, para responder cabalmente a la pregunta arriba formulada no podremos no tener en cuenta los datos fundamentales de su filosofía. Más aún, deberemos preguntarnos acerca de la conexión *intrínseca* entre el catolicismo y una determinada visión filosófica y la incompatibilidad *intrínseca* entre el catolicismo y determinadas concepciones filosóficas, y especialmente la de Hegel. Respecto de este punto será útil tener en cuenta las proposiciones en las cuales el mismo Staudenmaier centraliza su interrogación al sistema hegeliano. En la última parte de su libro —juicio último y conclusión³⁶—, Staudenmaier sintetiza en cinco preguntas los puntos fundamentales que hay que considerar para entender el pensamiento hegeliano:

- 1) ¿Cómo rechaza Hegel la acusación de panteísmo?
- 2) ¿Donde tiene en él el panteísmo su fundamento más profundo?
- 3) ¿En qué consiste la desviación principal de todo el sistema?
- 4) ¿El sistema se refiere al desarrollo de la conciencia del hombre o de Dios? ¿El logos del sistema es la razón divina o la racionalidad del mundo creado?
- 5) ¿Cuál es el carácter fundamental del sistema?

Por parte nuestra, para emitir un juicio global acerca del problema de la concepción hegeliana del catolicismo, centro de nuestro interés, agregaríamos estas otras interrogaciones para tener en cuenta:

- 6) ¿Qué significa el rechazo, por parte de Hegel, de la concepción católica de la Eucaristía?
- 7) ¿Qué significa el rechazo de la teología católica de la confesión y el sacerdocio?
- 8) ¿Qué significa el rechazo de los votos religiosos como contrarios a la eticidad?
- 9) ¿Hay conexión intrínseca entre las respuestas a estas preguntas?

B. IMAGEN COMPLEXIVA Y JUICIO TEOLÓGICO DE LA VISIÓN HEGELIANA DE LOS SACRAMENTOS CATÓLICOS

Sin olvidar lo hasta aquí expresado, y teniendo presentes estas preguntas, debemos abocarnos ahora a la tarea de recoger los fragmentos de modo que manifiesten su sentido del modo más pleno. No podría suponerse un orden necesario *a priori* para observarlos. Entrar por una parte al pensamiento de Hegel permite escrutar las otras partes de modo cada vez más preciso. Este hecho, desde lejos, nos anuncia hasta qué punto es teológica la consideración del filósofo, pues, efectivamente, como decían los medievales, la teología es una ciencia esencialmente una. Entrar en un tema implica tener presentes los otros. Naturalmente, es mejor ingresar a través de algunos de los temas más visibles y constantes, para después desentrañar el sentido de otros menos evidentes.

³⁵ Cfr. A. FRANZ, *op. cit.*, 339.

³⁶ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 845.

La Eucaristía.

No se trata, en el caso de la visión hegeliana de la Eucaristía, de una óptica descentrada, como la de aquél que se acerca a ella totalmente desde afuera, desde otro contexto, y juzga según la primera impresión. Hegel observa exactamente la realidad del sacramento católico. Más aún, distingue también con exactitud teológica entre la concepción católica y la protestante.

Si se pudiese simplificar y esquematizar su método (que en realidad es el derivado dinámico de una primera visión), habría que decir que procede a través de la doctrina protestante, racionalmente, llevado por los principios teológicos mismos, hacia el catolicismo, y desde éste retrocede al protestantismo incorporando en él la racionalidad del mismo proceso. La reacción ante la concepción de la Eucaristía del catolicismo, o más bien ante la Eucaristía misma, está prefigurada por el modo propio de esa racionalidad, *a priori*, y justamente por ser *a priori* (no por ser un modo, porque el mismo católico piensa siempre de algún modo).

Es claro que el culto católico de la Eucaristía es el desaparecer del cuerpo y sangre de Cristo, que se sacrifica a diario en su comunidad³⁷. Pero si se atiende más precisamente a la mirada hegeliana, se verá que en esta consideración exacta hay como un filtro, una manera de ver, que es la protestante. Es un modo de abrirse a esa realidad hasta un cierto punto; con una medida. Sin embargo, no es esto lo decisivo, en cuanto el protestantismo es una religión que, como tal, implica la apertura verdadera a lo infinito. Lo definitivo es el modo de la razón en él incluido. Esto es lo determinante de hecho en Hegel, aparte de la concordancia entre este modo racional y el protestantismo mismo. Este modo aparece claramente cuando se atiende a qué es para él la Eucaristía.

Este sacramento es el «sacrificio de la Esencia» y, como consecuencia, también el sacrificio de Cristo³⁸. Ese sacrificio consiste en el señorío del hombre sobre la naturaleza³⁹, en el que lo divino muera cuando se hace hombre⁴⁰, en la Encarnación como tal, en el sentido más literal posible. En este modo racional se ha captado totalmente la proporción entre la «esencia» y la carne, de modo que se sepa, por el lado de la carne, totalmente el resultado. Y el resultado es la muerte. La proporción, al menos, no es misteriosa. Pero la proporción es todo, es la misma «Esencia». Esto lo volveremos a ver más de cerca. Si lo que se sabe totalmente es la muerte de la carne como resultado, ésta es la verdadera medida de la razón. El verdadero modo *a priori* es la muerte que se sabe y que es así (la única) certeza absoluta. Éste es el verdadero modo de la razón, que se manifiesta de la manera más explícita ante el sacramento de la Eucaristía.

³⁷ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Filosofía real de Jena*, trad. esp., México-Madrid-Buenos Aires 1984, 229-230 (*Gesammelte Werke*, Hamburg 1976, Band 8: *Jenaer Systementwürfe 3* (ed. R. P. Horstmann y J. H. Trede, 282-283); ID., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 111, Buenos Aires-Madrid 1987, Hojas 102a-102b, nn. 921-937, p.85-88; ID., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. esp. de J. Gaos, Madrid 1974, 4a. parte: «El mundo germánico», cap. 2, 2º período: «La Edad Media», 616-617.

³⁸ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie der Geist*, 468, 19-36; trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, México 1981, 416.

³⁹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión II*, Buenos Aires-Madrid 1983ss; manuscrito 48b, nn. 757-759, p. 59.

⁴⁰ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Filosofía real de Jena*, 229-230; *Gesammelte Werke* 3, 282-283.

Hay algo en la adoración católica de la Eucaristía que no va de acuerdo con ese modo de la razón. La concepción católica no condice con la muerte como certeza absoluta. El católico tiene certeza de la muerte, pero no la entiende absolutamente. Hay algo que no entiende, porque Cristo está vivo, con su cuerpo —es decir como en verdad es y era—, y de esto tiene la única certeza verdadera que de la presencia y existencia de un cuerpo puede tener, es decir, certeza de algún modo sensible. Este modo (misterioso), más allá de la fe —puramente espiritual—, es propio del culto católico de la Eucaristía. Hasta aquí la certeza absoluta de la razón no puede llegar, y así el *a priori* absoluto se pierde porque no puede asimilar ese modo de contacto. O se resigna ante lo que no entiende, o no. Esta resignación ya no es más de la razón, sino de la voluntad. Y más bien a través de la voluntad, porque sin otro impulso no podría ella sino seguir la razón.

Tampoco la muerte se entiende, entonces, porque a la muerte sigue al menos una vida. Ninguna certeza es absoluta hasta la muerte misma para la razón. O más bien habrá que decir que ninguna certeza es absoluta, según la imagen de la muerte absoluta. La razón así configurada, se pierde para el católico. Desde aquí retrocede Hegel hacia el protestantismo. La fe concebida como lo puramente espiritual sin más no puede terminar como objeto en una masa de pan; en una cosa⁴¹. La pura fe protestante, única digna de la razón, porque está a su mismo nivel, se distingue así de la mística católica⁴².

La mística es la interioridad del católico, como acto no puramente espiritual. Contra la interioridad del protestante, que consiste en la fe, en la intención⁴³, en el goce. Para el protestante, la Eucaristía es una «Comunión espiritual», es decir «real». La mística de católico, en cambio, implica lo misterioso como aquello no conocido. Lo no conocido según Aristóteles, es la materia, y Hegel lo sabía y aceptaba. Ante la materia (*prima*) se deshace la certeza absoluta de la razón.

La «unión mística» de los sacramentos produce una certeza inmediata de la unidad con Dios. Esta inmediatez sensible, que es propia de los sacramentos católicos, y especialmente de la Eucaristía, es retomada por Hegel y aplicada espiritualmente a los sacramentos protestantes⁴⁴, una vez reconocido que la materia es lo no conocido, y que la materia está en los sacramentos, y especialmente en la Eucaristía, de los católicos.

Hegel entiende bien teológicamente que el contacto inmediato con lo material del católico en el sacramento tiene una relación necesaria con la eternidad. Entiende también, porque era buen «teólogo», que la proporción es la misma en el caso del sacramento protestante de la Cena⁴⁵. La diferencia está en los términos de la proporción. Más precisamente, el problema consiste en que en el protestantismo hay un

⁴¹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, III, hoja 155b, nn. 57-58, pp. 272-273; hojas 214-215, nn. 533-561, pp. 245-246; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 4a. parte: «El mundo germánico», 2º período: «La Edad Media» 3: «La Iglesia», 616.

⁴² Cfr. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, III, hoja 155b, nn. 57-58, pp. 272-273; e ID., *Estética* VI: «El sistema de las artes particulares: la arquitectura y la escultura», Buenos Aires 1985, cap. III: «La arquitectura romántica», 120.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, III, hojas 102a-102b, nn. 921-937, pp. 85-88.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*

contacto en el que la razón se encuentra en su elemento «gozando» de la presencia espiritual de Cristo. En cambio, en el catolicismo la razón no es homogénea con la presencia (=existencia de algún modo captada) material (también, aunque no solamente) de Cristo. Bien que sí sea homogéneo el hombre, la persona como *hombre* con Cristo (y de algún modo misterioso la *persona* humana con la *Persona* divina tenga una *comunidad, aunque no homogeneidad*).

Hegel entiende perfectamente que esa presencia inmediata no entendida es de algún modo la misma que la de la eternidad. El problema es que no sea entendida, que no condiga con la certeza absoluta de la razón: la seguridad de haber entendido la muerte como lo único definitivo. La diferencia entre la concepción protestante y la católica es (para Hegel, al menos) que en aquélla se entiende de algún modo, aunque sea paradójal o dialéctico, la proporción (la cruz), y en ésta no (la certeza de la razón no puede apoyarse en la sola cruz, porque está presente la resurrección en una relación que no comprende). Proporción entre el hombre y Dios, la carne y el espíritu, el sacramento y la realidad, el tiempo y la eternidad.

En la concepción protestante de la Eucaristía (según Hegel, al menos) se supera el tiempo⁴⁶. La Eucaristía es el sacramento, en el fondo, de Dios que se goza a sí mismo a través del hombre. Pero Dios es Eterno. La «transubstanciación» implica la superación del tiempo. La substancia creada se hace substancia de Dios, que es Espíritu y Eterno. En esta noción se repite el acercamiento especulativo, racional, desde el protestantismo hacia el catolicismo, y el regreso racional desde éste a aquél.

Hegel entiende exactamente que la Misa católica implica pasividad⁴⁷. El reflejo y manifestación más exhaustiva de la pasividad es el tiempo, que pasa sin poder ser dominado activamente. Hegel capta muy profundamente una alianza especial entre el catolicismo y el tiempo. En la Misa Dios está presente temporalmente. Esta «presencia real» es irreductible a la «presencia real» en el espíritu. El cuerpo de Dios no es el cuerpo eterno de Dios, sino el cuerpo temporal de Dios, es decir su cuerpo verdadero. Hay una unión de la potencia (lo pasivo) con el Acto que la razón no puede comprender. Una unión de lo eterno y lo temporal de un modo que hace perder el pensamiento. Es la garantía de que Dios no es más la Idea (del hombre). El hombre quedó abajo⁴⁸. Pero Dios eterno es hombre temporal de un modo que no se puede saber. No es el tiempo eternizado, sino la Eternidad temporalizada. No es lo que se «entiende» a fondo (hasta la muerte) hecho definitivo, sino lo que no se entiende hecho definitivo. El tiempo verdadero, pasivo, de lo material, es de algún modo definitivo como lo material mismo. Cristo eterno tiene un cuerpo temporal (al menos) en la Eucaristía. Ella es la seguridad de lo que no se entiende. Que Dios se haga hombre, carne, materia no se puede entender; que el hombre se haga Dios se puede «entender». Queda claro así que la iniciativa es de Dios y la pasión del hombre; que la pasión es distinta de la Acción, y que sin embargo la Acción está en la pasión.

En el realismo filosófico hay dirección de la inteligencia hacia la materia prima. En el catolicismo, como inconmensurablemente más profundo hay dirección de la

⁴⁶ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 616.

⁴⁷ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 921-937. Véase también ID., *Werke* (según la lección de 1831), 245.

⁴⁸ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 615-616 y 618-619.

inteligencia por la fe hacia *la materia segunda*, que en su irreductibilidad a lo universal de la materia prima (creación de Dios uno) permite el pasaje a la Trinidad (rendición, gracia). Es la Ley dionisiana del símbolo: en lo menos perfecto, más muerto aparentemente, porque menos universal, que no es imagen de la Bondad divina como la *materia prima* (en cuanto de algún modo universal), la trascendencia trinitaria de Dios se muestra con mayor eficacia⁴⁹. En el «pan», así, puede aparecer mejor la Trinidad que en la materia primera de todo el universo. Se pone en claro así que el catolicismo no es ante todo una doctrina, sino una religión, que no puede disolverse en la palabra absoluta al incluir esencialmente lo material.

El único modo que tiene nuestra inteligencia (=razón) para llegar a lo particular es la materia, desde la *proporción* entre ella (razón) y la materia. Lo particular en Hegel es en primer lugar la corporeidad; por eso ella es eliminada especulativamente, porque debe salvaguardarse sobre todas las cosas la proporción racional, que se da solamente cuando el objeto es universal como la misma razón. En el (realismo) catolicismo la inteligencia debe saber *perdersse* en la materia. Este *perdersse* Hegel no lo acepta; por eso la razón siempre resucita de su descenso hacia el mundo.

La resurrección de Cristo, en cambio, no es la resurrección de la razón, sino la resurrección de su cuerpo. El único modo que tiene el cristiano para tomar contacto con el Cristo real es —más allá de la letra de la Escritura— la materia de Cristo en la Eucaristía. Desde esta (nueva) proporción de la razón con la materia real, en la que se pierde o hunde, se capta por la fe su proporción a otras materias formadas (divinamente) como la de la Eucaristía, y a partir de ella: Escritura, tradición.

El llegar a la materia prima y sobre todo a la segunda implica un aparente *desorden*, que violenta en realidad el *aparente* orden de la razón humana. «Desorden» es la «violencia» del llegar a la materia primera (porque no se llega a través de todas las cosas (orden), sino de una o pocas [materia segunda]). Es «desorden» aparente al no captar la proporción de las formas (expresables por el discurso) a la misma materia primera, y por tanto su proporción recíproca. Esto se da conscientemente en la Encarnación, en la Iglesia, en los sacramentos; pero también en la «mentalidad» católica como tal⁵⁰.

El catolicismo hace aparecer el *orden* profundo de la realidad. Pero la naturaleza humana (pecadora) no es capaz de soportarlo por mucho tiempo, y entonces se ha-

⁴⁹ DIONISIO AREOPAGITA, *Jerarquía celeste* 11,3: PG III 140C-141A; trad. esp.: *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid 1990, 125-127: «La revelación divina se presenta de dos maneras. Una procede naturalmente por medio de imágenes semejantes a lo que significan. La otra emplea figuras desemejantes hasta la total desigualdad y el absurdo. Sucede a veces que las escrituras en sus enseñanzas misteriosas representan la adorable santidad de Dios «Verbo», «Inteligencia» y «Esencia». Hacen ver que la racionalidad y sabiduría son atributos convenientes a Dios, a quien debemos considerar real subsistencia y causa verdadera de la subsistencia de todos los seres. Más aún la representan como Luz y le llaman Vida. Estas formas sagradas ciertamente muestran más reverencia y parecen superiores a las representaciones materiales. No son, sin embargo, menos deficientes que las otras con respecto a la Deidad, que está más allá de cualquier manifestación del ser y de la vida. No puede expresar la ninguna luz y toda razón o inteligencia no llega ni a tener parecido. Ocurre, por eso, que las mismas Escrituras ensalzan la Deidad con expresiones totalmente desemejantes [...] Puesto que la negación parece ser más propia para hablar de Dios, y la afirmación positiva resulta siempre inadecuada al misterio inexpresable, conviene mejor referirse a lo invisible por medio de figuras desemejantes».

⁵⁰ En realidad, en concreto, hasta cierto punto, es un desorden no muy lejano de la *Metafísica* de Aristóteles como *fenomenología*, aunque no es sólo fenomenología.

ce la captación de ese orden algo exterior, muerto, violento. Se repite así el «desorden» y aparece de nuevo el orden. Este es el ritmo católico histórico. Del lado de los hombres individuales (en su conocimiento y amor) y como comunidad es necesariamente imperfecto. Pero tiene una garantía de infalibilidad en la Encarnación del Verbo. Dios llega hasta la «pura potencia»; más aún, hasta la potencia no pura, y los hombres participan de esta «llegada divina» (que es Dios mismo).

El contacto con la materia o el perderse en la materia da la proporción de lo cognoscible —naturalmente— en las esencias. Esto se reproduce de modo nuevo en la razón iluminada por la fe. Y desde aquí se puede de hecho volver en plenitud a la proporción de lo naturalmente cognoscible.

Si el entendimiento humano necesita naturalmente fantasmas tomados de las cosas sensibles para poder funcionar, cuando está sobrelevado por la fe los necesita también, pero otros, proporcionados a la nueva luz. El lugar de estos fantasmas es naturalmente la Sagrada Escritura, y a través de ella toda la realidad sensible. Pero justamente por esto último es necesaria una fuente última, mas por eso imperceptible, de esas imágenes. Esta fuente es el cuerpo de Cristo en la Eucaristía, al que toda realidad natural es sobrenaturalmente proporcionada.

El protestantismo recibe los fantasmas sobrenaturales de las cosas sensibles, de las Escrituras, pero sin fuerza. Porque contiene la fe en versión reducida, más fácilmente compatible con la vida en el mundo, en este mundo, como Hegel mismo constató.

La confesión y la certeza de la salvación.

El núcleo regulador del concepto hegeliano de la confesión está constituido por el problema de la certeza de la relación con Dios; y más fundamentalmente por el problema de la certeza de la salvación⁵¹.

Hegel comprende que en la teología y en la práctica católica de la confesión el punto principal es el de la certeza del perdón como dada por Dios al modo divino⁵². Esta certeza así concebida queda fuera del alcance de la interioridad humana, pues no depende *totalmente* de un acto de la voluntad humana. La única posibilidad de totalización del sentido de la experiencia humana, como humana, de la reconciliación, está dado por la comprensión racional, en el discurso. Se trata de una comprensión racional totalizante en la que ningún aspecto queda afuera y es imprevisible. Más aún, esta comprensión constituye al hombre mismo en relación con Dios, y en definitiva como hombre: «La relación substancial del hombre con Dios es la remisión de los pecados (Das substantielle Verhältnis des Menschen zu Gott ist die Vergebung der Sünde)»⁵³.

⁵¹ Cfr. especialmente el final de la sección VI sobre el espíritu (*Geist*) en la *Fenomenología*, 388-392; *Phänomenologie des Geistes*, 438-442.

⁵² *Fenomenología*, 389: «Se muestra así (quien se confiesa) como la conciencia abandonada por el espíritu y que reniega de éste, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de toda acción y de toda realidad y puede rechazarla y hacerla no acaecida». Cfr. *Fenomenología*, 390; *Phänomenologie des Geistes*, 439-440.

⁵³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Philosophische Propädeutik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1961, 225-227; trad. ital.: *Propedeutica filosofica*, Firenze 1977, 241-243. Cfr. M. LUTERO, *Los artículos de Smalkalda*, en: *Oeuvres* (trad. franc.), Genève 1962, n. 198-200, p. 228: «Es sobre este artículo [el perdón de los pecados o justifi-

Éste es el lugar más apropiado tal vez para señalar la profunda conexión de la doctrina de Hegel con el luteranismo. Se han realizado agudos análisis reveladores de la preconfiguración en Lutero mismo de la dialéctica hegeliana. Pero se trata no sólo de una evolución lineal que lleva del reformador al idealista, sino también de una reproducción en clave estrictamente filosófica de los temas principales del pensamiento luterano. Se da esta instancia a tal nivel de profundidad que muchas veces pareciera ser Lutero el semejante a Hegel y no al revés. Es verdad que Hegel analiza una realidad ya en gran parte luteranamente configurada, en lo religioso y social, pero su pensamiento presenta tal vigor y propia envergadura que es muy difícil no tomarlo como paradigma de una actitud humana, y ver así no sólo a Hegel en Lutero, sino a Lutero en Hegel.

El punto de acceso a tal perspectiva es la constatación de una estructura común en ambos modos de pensar. Por lo que se refiere a la racionalidad, la misma está desarrollada con mayor claridad y consecuencia en el mismo Hegel. Lo cual produce como resultado la interrogación acerca de si se trata en última instancia del luteranismo de un movimiento religioso, o ya estrictamente hablando, de un *modo de pensar* distinto del propio del catolicismo. Por supuesto, si Lutero ve en éste una alianza con Aristóteles, se tratará de una nueva concepción radical de la realidad.

Hegel reconoce en el catolicismo una alianza indisoluble con la metafísica. Habrá que preguntarse si rechazando especulativamente la religión católica rechaza también *toda* metafísica, a pesar de su pretensión de renovarla. En este punto es más clara la actitud luterana. Hegel realiza una metafísica más allá de la metafísica. Esta operación es realizada (como ya incipientemente en Lutero) por medio del reemplazo del ser por el devenir, del contemplar por el obrar práctico, de la distinción por la oposición unificada. Se trata en realidad de una grandiosa fenomenología, muy exacta, del mundo —del hombre— presente, una «fenomenología del espíritu de este mundo», o sea, del hombre mundano o secularizado. Como tal, la obra de Hegel es una teología, porque considera el hombre concreto, caído en el pecado original para el cristianismo al cual él mismo pretende atender. Pero no lo considera a la luz de la fe, sino a la propia luz presente en el hombre mundano en cuanto tal; una luz disminuida y decaída⁵⁴. Esta perspectiva es estrictamente incompatible con el catolicismo, y Hegel se da perfecta cuenta de ello. Porque el catolicismo implica radicalmente la *recepción* de la luz en los datos de la fe *exteriormente* (aunque no sólo); concretamente, a través de la Iglesia, y con esto una heteronomía incompatible con la pretendida razón absoluta.

Únicamente a nivel divino puede lograrse la certeza de la remisión de los pecados⁵⁵. Por eso, a la concepción de la confesión que analizamos está íntimamente uni-

cación por la fe sin las obras de la ley] que reposa todo lo que hace a nuestra vida, todo lo que enseñamos contra el papa, el diablo y el mundo. Así debemos tener una certeza absoluta acerca de él y no dudar en nada; si no, todo está perdido...». PHILIPPI MELANCHTONIS, *Articuli visitationis*, en *Opera quae supersunt omnia*, ed. C. Bretschneider um y H. E. Bindseil: *Corpus Reformatorum*, vol. XXVII, Brunsvigae 1851 (re-edición: Johnson-Minerva, New York-London-Frankfurt am Main), 21: «Fides autem est, certe sentire quod propter Christum peccata nobis condonata sunt, et quod Deus iam receptum in gratiam velit regere et defendere».

⁵⁴ Se podría decir también: una luz en parte aumentada, pero respecto de lo que no es connatural al hombre, y en todo caso desproporcionado o desordenadamente.

⁵⁵ Cfr. SANTO TOMAS, *Summ. c. Gent.* IV 54: «Ad hoc autem quod homo a consciencia offensae prae-

da la del sacerdocio, que implica por un lado el obrar con el poder de Dios, y por otro la concreción y la «exterioridad» de la persona (*en la Persona de Cristo*) que efectivamente perdona los pecados humanos manifestándolo y certificándolo a nivel humano⁵⁶. Esta conexión entre confesión y sacerdocio (y Eucaristía) es muy exactamente captada por Hegel⁵⁷.

Si en el espíritu de la comunidad la conversión está transferida a lo interior del ánimo⁵⁸, entonces el pecado desaparece ante Dios por una confianza total en él de tipo luterano. Ya no hay más separación o abstracción, que es lo propio del catolicismo, y que es justamente el pecado, porque el espíritu está perfectamente identificado con el «curso del mundo»⁵⁹, que es el curso de la razón. El espíritu es ahora subjetivo y objetivo en unidad⁶⁰. Si el pecado es si separación, la reconciliación es la unión. El evadirse del mundo, que es lo propio del catolicismo, impide la reconciliación. Hegel ve muy bien que la persona del sacerdote no puede reducirse al curso de este mundo, pues hay en él algo que no pertenece a él. Cuando perdona los pecados realiza una acción que no es de este mundo.

Tornamos a la concepción de la realidad, y en primer lugar de la realidad sensible. Para Hegel no hay en ella nada que valga fuera de lo que la razón pone. Cuando la razón ha puesto todo, cualquier resto sensible no reductible a ella constituye el mismo pecado. El mundo como tal es el pecado cuando no está dominado por la razón. El bien está en el dominio racional. Si el catolicismo reconoce algo de los sacramentos y la vida entera no reductible en absoluto a la razón humana en lo sensible, es porque ve en ello también algo por sí mismo valioso, un «más allá» bueno por sí⁶¹. Es ésta una concepción estrictamente «metafísica».

La concepción del sacerdocio.

La concepción de la confesión en el catolicismo implica, según Hegel, que la determinación del bien y del mal esté en manos de los sacerdote (probabilismo), y no de quienes deben efectivamente actuar. Evitar el infierno es algo exterior, buscado con medios y «acciones exteriores» en especial con la confesión, sin cambiar interiormente. Aquí es bueno recordar un texto de carácter muy *ilustrado* que ya citamos: «Así la Iglesia ha ocupado el lugar de la conciencia, dirigiendo a los individuos como si fueran niños. La vida de los individuos en el bien queda en manos de una clase determinada, que, por tanto, constituye una jerarquía. Y este carácter de la exterioridad constituye el carácter peculiar de esta Iglesia y de su jerarquía; de esta

teritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit, et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum, et huius remissionis certitudinem per hominem Deum».

⁵⁶ Cfr. *Fenomenología*, 137; *Phänomenologie des Geistes*, 154.

⁵⁷ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 85-88.

⁵⁸ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Estética*, vol. V, 60.

⁵⁹ *Fenomenología*, 229: «La virtud es vencida por el curso del mundo». Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, 256.

⁶⁰ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt an Main 1970, Band III, § 513; trad. españ.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 263.

⁶¹ Cfr. *Phänomenologie*, Vorrede, IX-XI: «Jenseitige Gegenwart».

manera lo más espiritual, lo más libre se convierte en lo más siervo. Acontece de esta suerte un total trastrueque de todo lo que en la Iglesia cristiana es reconocido como bueno y ético. Sólo exigencias exteriores son puestas al hombre; y a estas exigencias satisface el hombre de modo externo. La relación de la falta absoluta de libertad está pues, situada en el principio de la libertad misma⁶².

Así, en la concepción del sacerdocio católico se da la perfecta inversión de la verdad del cristianismo (aquí, y no en el cisma protestante, se da el verdadero cisma); no sólo porque su realidad es ya la inversa, sino también porque por medio de él se cumple esa inversión: «En él [el término medio] la conciencia se libera por tanto, de la acción y del goce como de lo suyo: repudia de sí misma como extremo que es para sí la esencia de su voluntad y arroja sobre el término medio o el servidor la peculiaridad y la libertad de la decisión y, con ello, la culpa de su obrar. Este mediador, que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable, sirve como consejero acerca de lo que es justo»⁶³. Es decir que lo más determinante de la vida ética, que es la libertad realizada en concreto en el mundo, es anulada en última instancia por la figura del mediador que se presenta en concreto en nombre de Dios. El sacerdocio, sin embargo, y su exterioridad, tienen su último punto de apoyo en la Eucaristía, que para los católicos es *Dios presente exteriormente*: «De aquella primera y suma relación de la exterioridad [hostia consagrada de los católicos], derivanse todas las demás externas, y por consiguiente, no libres, no espirituales y supersticiosas, esto es, una clase laica que recibe el saber de la verdad divina, como también la dirección de la voluntad y de la conciencia, del exterior y de otra clase, la cual tampoco ha llegado a la posesión de aquel saber en modo solamente espiritual, sino que tiene necesidad por esto, esencialmente, de una consagración externa»⁶⁴.

Podríamos preguntarnos si el fundamento determinante del rechazo de la concepción del sacerdocio es el de su exterioridad, o si es el de la superioridad del sacerdote respecto de los fieles. La primera impresión que da el discurso hegeliano, en coherencia con todo su pensamiento, es el del repudio de la exterioridad como contraria a la dignidad del hombre, interior, espiritual. Una lectura más atenta parece manifestar, en cambio, que esta actitud se basa sobre el rechazo de la dignidad que significa el sacerdocio dentro del conjunto general de los cristianos. En efecto, si recordamos la doctrina de la *Fenomenología del espíritu* acerca del señor y del siervo, nos encontraremos con que era necesario el momento universal de la servidumbre sólo para ser superado absolutamente, en la sobreposición al temor primordial que produce la verdadera señoría⁶⁵.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Fenomenología*, 137; *Phänomenologie des Geistes*, 154: «In ihr also befreit dieses sich von dem Tun und Genusse als dem seinem; es stösst von sich als fürsichseiendem Extreme das Wesen seines Willens ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses, **uiid** damit die Schuld seines Tuns». Cfr. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 560-561.

⁶⁴ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Band III, 357; «Aus jenem ersten und höchsten Verhältnis die außerlichkeit fließen alle die anderen außerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältniss; namentlich ein *Laienstand*, der das *Wissen* der göttlichen Wahrheit wie die Direktion des *Willens* und *Gewissens* von außen her und von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür **einer** äußerlichen Konsekration bedarft». Cfr. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 552, p. 284.

⁶⁵ Cfr. *Fenomenología*, 117-121; *Phänomenologie des Geistes*, 132-136.

El del sacerdocio pareciera ser el último reducto de la superioridad particular ante una servidumbre particular, que no permite el pasaje a través de la servidumbre absoluta al absoluto señorío. El sacerdote, en efecto, está en relación inmediata con «la esencia» que está más allá («este mediador, que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable»⁶⁶). Justamente el núcleo de la doctrina filosófica hegeliana consiste en la superación del «más allá» de la esencia en la presencia inmediata de la conciencia señora de sí misma⁶⁷.

No olvidemos que para el catolicismo el sacerdote obra «in Persona Christi», lo cual significa que hay en él un núcleo personal irreductible a la generalidad de la humanidad como conciencia libre autorrealizada, porque esa Persona es justamente divina; no homogénea con la humanidad en cuanto tal. Hegel piensa así lo esencial del protestantismo teológico sacando todas las consecuencias filosóficas, y a su vez, desde su posición filosófica radical, lee y encuentra la actitud homogénea en la religión protestante⁶⁸. Así como ésta abolió el sacerdocio, la filosofía hegeliana reconoce en el mismo un obstáculo radical, que es el obstáculo para la absoluta libertad de la conciencia que se disuelve ante lo personal. Ésta en el sacerdocio no sólo tiene la solidez del centro substancial humano, sino la inabsorbible en el discurso racional de la Persona divina del Verbo distinta de todo.

Esta distinción, como muy bien capta Hegel, implica un carácter externo, material, porque el Verbo se hizo carne, y su verdadera Persona (divina), en la que está y obra el sacerdote, es la que tiene carne y es distinta con ella objetivamente de toda otra persona (humana) y de toda otra realidad. La Distinción divina llegó a la misma carne.

⁶⁶ *Fenomenología*, 137; *Phänomenologie des Geistes* 154: «In ihr also befreit dieses sich von dem Tun und Genusse als dem seinem; es stösst von sich als fürsichseiendem Extreme das Wesen seines Willens ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses, und damit die Schuld seines Tuns. Dieser Vermittler, als mit dem unwandelbaren Wesen in unmittelbarer Beziehung, dient mit seinem Rate über das Rechte». Cfr. *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, trad. esp., Buenos Aires 1987, p. 155-157; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, § 140, Band II, 498-508. Cfr. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 560-561: «Los directores, los que conocen la vida substancial universal, los que enseñan esta vida, los definidores de la verdad y los dispensadores del goce de la verdad se distinguen de la comunidad, como los que saben y gobiernan se distinguen de los gobernados. El espíritu como tal corresponde a la dirección sabia; en la comunidad el espíritu existe como un "ser en sí". Desde el momento en que el espíritu está en los directores como algo existente por sí y consciente de sí, la dirección es una autoridad, en lo espiritual como en lo temporal, una autoridad en la verdad y en la conducta del sujeto, en relación con la verdad; relación que debe consistir en que el individuo se conduzca conforme a la verdad. Esta distinción hace que en el reino de Dios se produzca un reino sacerdotal».

⁶⁷ *Fenomenología*, 120; *Phänomenologie des Geistes*, 134. Cfr. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 615-616; *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, 118-119 y 157.

⁶⁸ G. W. F. HEGEL, *Rede bei der dritten Säkular-Feier der Uebergabe der ausburgischen Konfession (Den 25 Juni 1830)*, en *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 532-544, aquí 533-535: «Itaque in gremio libertatis Christiana gens in dominos et servos divisa est, perque hanc legem imperium impietatis penitus invictum et perenne redditum esse videbatur. Hos vero carceres perfregit vera Dei conscientia amorque eius infinitos, redditusque est homini liber ad eum accessus. In illo Augustano conventu se servitutum exuisse et abdicavisse ordine laico, ut theologi se ordine clerico abdicaverant, atque hos ordines omnino abrogatos esse, revera promulgaverunt proceres Germaniae suo et populorum nomine: itaque pravum illud schisma, quod non de quorundam hominum fortuita auctoritate certamen fuerat, neque ecclesiam modo sed ipsam religionem turbaverat, immo perverterat, sublatum fuit».

Los votos religiosos.

Se une a la visión hegeliana del sacerdocio católico la consideración de la obediencia, la pobreza y la castidad. Hegel subraya que la acción hecha por obediencia no es ya propia. Así como se renuncia a la propia voluntad, se renuncia también al gozo de lo sensible en la pobreza y la castidad. La relación está bien captada teológicamente. La valoración negativa de esta actitud católica radical vivida en los votos se funda en primer lugar sobre su «falta de sentido» contenida en el lenguaje de los sacerdotes que predicán ese modo de vida⁶⁹, que es en definitiva el del catolicismo radical. Esta falta de sentido que Hegel encuentra en la conducta católica contiene algo más profundo de lo que a primera vista pudiera parecer. Se trata del rasgo de lo propiamente divino que no puede ser captado inmediatamente por los sentidos y por el intelecto del hombre viador, y que sin embargo está presente misteriosamente en los sacramentos y en la conducta concreta que de ellos deriva. En el caso de los votos se trata del bautismo, por el cual estamos muertos y resucitados con Cristo ya de algún modo en nuestra carne⁷⁰. Este modo es el propio de los sacramentos y de la vida sacramental, que es toda la vida en el cristiano verdadero.

En segundo lugar, la valoración negativa de la actitud católica radical vivida en los votos se funda sobre la «falta de libertad» que producen —en el interior y en lo exterior⁷¹—, la cual coincide con la falta de conciencia de esa misma libertad. Según Hegel, el hombre queda así reducido a «mera» cosa objetiva⁷². Hegel ve en íntima relación el carácter exterior de la acción de que se trata, y la renuncia a la interioridad y libertad. Son los rasgos con los que permanentemente designó al catolicismo en el recorrido que hicimos a través de sus textos. Ve muy bien que lo interior es solamente tal cuando está unido a lo exterior, y viceversa⁷³.

El problema de fondo es pues metafísico, de concepción de la realidad misma. Se trata de que para Hegel las cosas son meras cosas, que no pueden ser en absoluto, así como son, consideradas en su propia realidad, ser instrumentos de una libertad y portadoras de un sentido que las supera. O mejor dicho: que supera la com-

⁶⁹ Cfr. *Fenomenología*, 137; *Phänomenologie des Geistes*, 154-155.

⁷⁰ Cfr. un raro texto de Hegel sobre el bautismo: G. W. F. HEGEL, *Frühe Schriften*, F. Meiner, Hamburg 1989, Studien 1792/93-1794, Text 25 (*Wenn man von der christlichen Religion...*), p. 156: «Von dieser Verborbenheit [...nicht nur der Menschen, sondern der menschlichen Natur...], und dem Widerwillen gegen das Gute, gegen das die Vernunft einen unüberwindlichen Ekel fühle hat man sogar die physische Ursache un der h.Schrift zu finden geglaubt, und nicht bedacht, daß durch diese Fortpflanzung, wo der Wille des Menschen schlechter dings keinen Einfluß haben kan, wonach schon die Kinder für strafwürdig erklärt werden, —daß dadurch ja der Mensch der ausserdem noch unter den Einflüssen böser Geister stehen solle —gerade von aller Schuld für freit erklärt, daß Zurechnung ganz und gar nicht stattfinden kan... Ganz konsequent sind daher die Heiden ohne Gnade und Barmherzigkeit verdammt worden...»

⁷¹ Cfr. PHILIPPI MELANCHTONIS, *Confessio Augustana ipsa*, en *Opera*, ed. cit., vol. XXVII, 311: "Augustini tempore erant libera collegia, postea corrupta disciplina, ubique addita sunt vota, ut tamquam excogitato carcere, disciplina restitueretur».

⁷² Cfr. *Fenomenología*, 137; *Phänomenologie des Geistes*, 155: «[Por] la realización de algo que no comprende [das positive Moment des Treibens eines unverständenen Geschäftes], se priva en verdad y plenamente de la conciencia de la libertad interior y exterior [der innern und äußern Freiheit], de la realidad como su ser para sí; tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su yo, y de haber convertido su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo».

⁷³ *Fenomenología*, 138; *Phänomenologie des Geistes*, 155.

prensión humana. Es esto en cambio lo que subraya la concepción católica de los votos religiosos, como muy bien captó Hegel, pero al revés. Y en ese aspecto reconoce el filósofo que el catolicismo es superior a la Ilustración⁷⁴.

El verdadero defecto del catolicismo no es pues la falta de coherencia especulativa o vital, sino la *abstracción*. Se trata de que el catolicismo concibe la realidad de un determinado modo. Tiene una propia «lógica», que es propiamente no una lógica, como la de Hegel, sino una metafísica, y éste es su defecto radical: *en todas las cosas, en cuanto tales, hay un «más allá»*. Por eso para el católico las cosas no son meras cosas, sino que «las cosas en sí son instrumentos de la Providencia (la absoluta libertad) de Dios, y en sí son signos de su infinita Verdad, y en sí son buenas por y con la misma Bondad de Dios.

Aquel «más allá» fue notado con toda claridad y constancia por Hegel como *única* causa de la nulidad del catolicismo como doctrina. Se trata entonces de una fe que implica intrínsecamente una metafísica. Y en esto Hegel tiene razón. Más aún, declara explícitamente que se inspira en el catolicismo, la escolástica, en la determinación del contenido de su lógica: la relación de ser y pensar (San Anselmo); pero su «Lógica» no es más metafísica, sino que, con nostalgia, *la reemplaza*⁷⁵.

Al aspecto objetivo, metafísico, de la concepción de la realidad, corresponde un aspecto subjetivo, una concepción del hombre. La no superación de la exterioridad en unión con la interioridad propia de la objetividad metafísica implica en última instancia *la individualidad de la inteligencia y de la voluntad* que terminan gobernando el mundo, contra el querer y el entender verdaderamente universales⁷⁶. Así razona de nuevo Hegel con exactitud. Ese querer y ese entender universales para Hegel, en cambio, *deben tener la primacía*, porque *la verdadera realidad es la universal, la genérica, la captable en un concepto (hegeliano), la que no se pierde para la mente humana*, porque es proporcionada a ella. Se trata de *no querer* en absoluto perder el sentido de las cosas. Detrás de la negación de la metafísica en cuanto tal hay pues un determinado querer, que es el querer no perder el sentido de este mundo, y el mundo mismo —este mundo así como es para el hombre—.

El católico, en los votos, pierde el mundo, para ganar el «más allá». Y no sólo el «más allá» de este mundo, sino también el «más allá» *en este mundo*, es decir su dimensión metafísica, a la cual (en medida plena) no puede abrirse sin la fe, y en última instancia sin el amor, el amor divino que lo hace perder para ganar.

Es interesante recordar la costatación de que el trío de configuraciones de la eticidad⁷⁷ no parece ser original en su formulación afirmativa, sino más bien la contrapartida del trío negativo original de la vida católica según los tres votos religiosos,

⁷⁴ *Fenomenología*, 328; *Phänomenologie des Geistes*, 367-368. Pareciera que Hegel tiene en cuenta aquí el libro de Kant sobre *La religión dentro de los límites de la pura razón* y en general la moral kantiana.

⁷⁵ Cfr. el prefacio a la primera edición de la *Ciencia de la lógica*, Nürnberg 1812.

⁷⁶ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 621-622. Por eso, según Hegel, los estados católicos no funcionan. Las consecuencias políticas son frutos de una más profunda concepción de la realidad.

⁷⁷ 1. El matrimonio como ético; 2. la actividad del adquirir mediante la inteligencia y la rectitud en el comercio y uso de riquezas como la eticidad en la sociedad civil; 3. la obediencia a la ley y las instituciones legales del estado como la verdadera libertad: la eticidad en el estado: *Enzyklopädie*, § 552, 358-359; *Enciclopedia*, 285. Cfr. *Rede bei der dritten Säkular-Feier der Uebergabe der augsburlichen Konfession*, en *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, 532-544; aquí 539-541.

es decir: la santidad del celibato, la santidad de la pobreza, la santidad de la obediencia. La preocupación original de Hegel es la refutación del modo de vida religioso católico como tal, antes que el desarrollo positivo de las determinaciones de la eticidad, que se inspiran negativamente en él.

Si la actitud hegeliana implica en definitiva no querer perder el mundo, habría que preguntarse qué es lo que Hegel ve en el mundo que no quiere perder. En realidad no se ve algo concreto, pues en tal caso se habría perdido la universalidad, sino que en el fondo se ve el propio poder reflejado o proyectado en las cosas del mundo sensible. Y esto es lo que no se quiere perder. Para no perderlo es necesario descender siempre más a la profundidad, donde el poder es cada vez más propio, pues no queda nada extraño. Tendencialmente se desciende hacia la nada aferrando cada vez con mayor propiedad el propio poder. En este descenso se desvanece lo sensible, a partir de lo cual sin embargo se había comenzado (cfr. *Fenomenología del espíritu*). Esto significa que en lo sensible mismo hay un aspecto que impulsa hacia abajo, hacia la nada⁷⁸. Y este aspecto es captado con toda exactitud por Hegel.

Se trata del futuro que nunca se alcanza del todo y que se convierte en presente por la decisión de la voluntad que se hace dueña de su propio proceso de búsqueda de lo futuro, que es lo único que en absoluto puede poseer totalmente como propio: el no tener *el todo*.

Si para el católico hay un «más allá» presente —el Todo, reflejado en la creación de *todo* el ser—, para Hegel en cambio el presente es «sólo» presente, mera banalidad, y el futuro es la verdadera realidad. Si el católico —y especialmente en los votos—, proclama «dioses sois» (Jn 10,34), la actitud hegeliana repite a fondo el «seréis como dioses» (Gn 3,5).

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Pontificia Universidad Gregoriana.

⁷⁸ Rom 8, 20-22: «La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no por su voluntad, sino a causa del que la sometió a ella, con la esperanza de que la creación misma un día será liberada de la servidumbre de la corrupción, para tener parte en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Sabemos, en efecto, que hasta ahora la creación entera gime y sufre los dolores del parto».