

Modelos ilustrados de Historia de la Iglesia

Juan CRUZ CRUZ

Preliminar

Decía Hegel con acierto que nadie va a la historia sin ideas. Pensar, por ejemplo, la historia de la Iglesia es aproximarse a ella con unas ideas previas que sirven para enmarcar los distintos hechos que se pueden encontrar. La verdad de la historia depende, pues, no sólo de que los hechos mismos se hayan dado, sino de que sea verdad la idea previa con la que se los mide¹.

La Ilustración —que es el tema que a mí me corresponde estudiar— tenía una idea precisa para tratar o tocar los hechos históricos. Voy a ceñir mi intervención a exponer la materia o el contenido de esa idea, en lo que tiene de modelo o paradigma.

Pero, ante todo, ¿qué es la Ilustración?

Aunque las caracterizaciones generales de cualquier movimiento filosófico marginan aspectos importantes, por mor de la brevedad voy a determinar globalmente la Ilustración por tres notas: racionalismo crítico, naturalismo moral y progresismo².

Estas tres notas integran la idea con la que los ilustrados se vuelven a los hechos históricos, concretamente al de la Iglesia.

1. Juan CRUZ CRUZ, *Sentido del curso histórico. De lo privado a lo público en la historiología dialéctica*, EUNSA, Pamplona 1991, 39-42.

2. Juan CRUZ CRUZ, *Filosofía de la historia*, Libros de Iniciación Filosófica, EUNSA, Pamplona 1995, 169-172.

a) *Racionalismo crítico*

Se trata de la autopercepción de la razón, como fuente y norma de toda actividad humana. La razón examina o escudriña todos los ámbitos del saber y del hacer. Es la misma razón del siglo XVII (la de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, capaz de una verdad eterna y común a todos los espíritus), pero más purificada y obligada a descubrir con sus propias fuerzas todas las verdades y a asegurarlas una vez poseídas. El modelo de razón fue inicialmente el matemático, o mejor, el de la ciencia matemática con sus procesos de análisis y síntesis.

Estos aspectos de la Ilustración fueron enjuiciados por Hegel³ aplaudiendo, de un lado, la lucha de la Ilustración contra las supersticiones y contra la fe en un infinito que estuviera más allá de lo finito (y en tal sentido Hegel, al igual que Kant y Fichte, asume la Ilustración como autopercepción de la razón). Mas, de otro lado, criticando el carácter abstracto de los ilustrados. La Ilustración tenía que ser llevada a plenitud. Y es lo que hicieron Kant, Fichte y Hegel, entre otros.

b) *Naturalismo moral y religioso*

Por naturalismo no ha de entenderse aquí una simple calificación de oposición intrahumana, como si se tratase de acentuar el valor de lo espontáneo, lo biológico, o algo parecido, frente a lo intelectual o artificial. El naturalismo ilustrado ha de ser considerado, más bien, en la oposición entre lo humano y lo suprahumano, donde lo último es marginado en favor de lo primero.

La Ilustración, en este aspecto, es una liberación, una «emancipación» o, como dice Kant, una «salida de la culpable inmadurez» mediante el uso crítico de la razón. A partir de la Ilustración, dice Ernst Troeltsch, «el pensamiento moderno se afirma como formación y cultura autónoma y mundana en contra de la formación teológica... eliminando las fuerzas supranaturales de la Iglesia y de la Teología»⁴.

3. *Phaenomenologie des Geistes*, Glockner, 414.

4. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, 1925, 7.

De ahí que la Ilustración desembocara, partiendo de Lessing, y a través de Kant y Fichte, en la construcción de un humanismo laico-secularizador. Por tanto, el fin del hombre no será ya la felicidad futura suprahumana, sino la bienaventuranza interna al curso (espontáneo o reflejo) de la vida. Y en el libre despliegue de las tendencias naturales consistirá la moralidad misma. Así, pues, «naturalismo» viene a coincidir con «inmanencia antropológica», rechazo de la trascendencia. Y en esta tesis coinciden también Kant, Fichte y Hegel.

Desde esta perspectiva adquieren sentido las palabras escritas a mediados del siglo XVIII por el pensador alemán Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)⁵, el ilustrado que, a juicio de Thomas Mann, fue el gran educador de la nación alemana: «Es absolutamente necesario que las verdades reveladas se conviertan en verdades de razón»⁶. Gravita aquí la distinción que Leibniz hiciera entre «verdades de hecho» o contingentes y «verdades de razón» o necesarias. Verdad contingente o de hecho es la revelación concreta, el milagro, el cumplimiento de una profecía, el surgimiento de una religión determinada, la Iglesia y su historia. Verdad necesaria es el contenido mismo de la razón, sin aditamento de lo que pudiera sobrevenirle de los puros hechos. Cuando los «misterios» fueron revelados, dice Lessing, «no eran ciertamente todavía verdades de razón; pero fueron revelados para llegar a serlo»⁷. ¿Y en qué queda el «misterio» cuando es despojado por la razón de su hojarasca contingente? Queda en contenido de la religión racional o natural. Dice Lessing: «La suma más completa de toda religión natural es ésta: reconocer un Dios, intentar formarse sobre Él los conocimientos más dignos, tomar en consideración estos dignísimos conocimientos en todas nuestras acciones y pensamientos»⁸.

¿Cual sería entonces la mejor religión positiva y, con ello, la mejor Iglesia? La que acoja el «mínimo de caracteres convencionales unidos a la

5. Entre sus obras principales de crítica y creación literaria deben ser citadas: *Laokoon, o sobre los límites entre la Pintura y la Poesía*; *Dramaturgia de Hamburg*; *Nathan, el sabio*,... Pero significativas historiológicamente son: *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (cit. *Erz.*), *Die Religio Christi*, *Das Christentum der Vernunft*, *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion* (cit. *Entst.*), *Einwände zu den Fragmenten eines Ungenannten* (cit. *Fragm.*).

6. *Erz.*, § 76.

7. *Erz.*, § 76.

8. VII, *Entst.*, 280.

religión natural». Si una religión aduce milagros, lo que aporta son hechos históricos, contingentes. Pero la verdad de la religión reside en el orden racional.

Las religiones positivas han de ser vistas, por tanto, como eslabones de una cadena, cuyo punto final es la razón interiorizada dinámicamente. Este es el sentido, por otra parte, de la posterior Filosofía de la Historia de Fichte y de Hegel. En la misma relación que hay entre la «religión de Cristo» y la «religión cristiana» se encuentra el espíritu y la letra, sobre todo el «espíritu» que penetra el sentido de la Biblia. Así como la letra no es el espíritu, la Biblia no es la religión; y las objeciones contra aquélla en nada afectan a ésta. «La religión existía antes de que existiese la Biblia. El cristianismo existía antes de que los evangelistas y los apóstoles hubieran escrito»⁹.

La Revelación conduce, pues —según Lessing— a su propia anulación, o sea, al ejercicio absoluto y puro de la razón sobre objetos espirituales, el único que nos hace amar la virtud por sí misma, sin motivaciones extrarracionales (sean sensibles, sean metasensibles). No está ya lejos este planteamiento del que poco después haría Kant sobre la autonomía de la razón en la vida moral.

c) *Progresismo*

El racionalismo crítico y el naturalismo moral conducen en buena medida al rechazo de la tradición y al dogmatismo epocal: el pasado es lo malo, la época oscurantista: el presente es lo bueno, la luz que disipa las tinieblas.

La Ilustración define el progreso, desde el punto de vista *objetivo*, como un movimiento que encierra estos caracteres: 1º. Es un proceso real, cuya ley está inscrita efectivamente en el orden de las cosas. 2º. Es continuo (cualquier hiato o interrupción es aparente) e irreversible (no habrá regreso). 3º. Va hacia lo mejor, elevando las facultades humanas, las cuales serían ilimitadamente perfectibles. 4º. Transcurre como un proceso necesario o automático, que tiene lugar de aquí en adelante. 5º. Abarca la totali-

9. *Fragm.*, 815.

dad de los fenómenos (ámbito técnico, económico, social y moral del hombre sobre la tierra).

Pero, desde el punto de vista *subjetivo* —en cuanto vivido por el hombre—, ese movimiento es experimentado: 1º. Como algo deseable. 2º. Como algo imperativo, según dice Kant (como norma que apremia, como deber absoluto): su canon es puramente mundano o inmanente, al margen de cualquier consideración sobrenatural. Su norma es la razón autónoma autodesplegada. El progreso de la historia se confunde con el de la civilización y éste, a su vez, con el de la razón.

La época de plena madurez es la de la razón, la cual convierte incluso la religión revelada en pura verdad racional.

Como esta razón es autoconstructiva, o sea, creadora de los propios modelos o paradigmas que tiene sobre la realidad, puede decirse que la Ilustración es el movimiento especulativo que antepone radicalmente paradigmas a hechos. Ni los hechos naturales, ni los hechos morales, ni los hechos históricos encierran determinación o inteligibilidad intrínseca. Para el historiador, tales hechos se definen, o sea, muestran su esencia solamente desde un *paradigma* inteligible que, respecto a la facticidad del hecho, debe considerarse *a priori*. El paradigma es el término interno de la función racional autónoma y autogenerativa.

El paradigma es la clave hermenéutica con la que tanto Kant como Fichte y Hegel se acercan a la historia de la Iglesia.

En *Kant*, este paradigma es el concepto de *fe religiosa* enfrentado al de fe eclesiástica.

En *Fichte*, este paradigma es el concepto de *cristianismo joánico* enfrentado al del cristianismo paulino.

En *Hegel*, este paradigma es el concepto de *eticidad* enfrentado al de santidad.

1. *Kant o el paradigma de la fe religiosa frente a la fe eclesiástica*

Kant se pregunta en varias ocasiones por el fin de la historia; y responde que ese fin no puede ser sobrenatural; sólo un fin natural constituye dicha meta.

El fin natural consiste en la fundación en el curso histórico, ejecutada (*Vollziehung*) por fuerzas naturales, del Reino de Dios sobre la tierra, que no es otra cosa que reinado de la paz perpetua mediante una perfecta estructura política (*Staatsverfassung*) y el desarrollo de todas las potencialidades humanas.

El fin *sobrenatural* es místico. Y Kant lo interpreta como ausencia de cambio, eterno reposo. Pero añade que ésta es una representación que va más allá de toda imaginación y va a dar en el puro fantasear, porque «hay que mantenerse como conviene a un habitante intelectual de un mundo sensible, encerrado en los límites de éste».

¿Por qué niega Kant la posibilidad de afirmar fines extranaturales? Porque los juicios humanos no se extienden hasta la existencia en sí de las cosas. Los juicios alcanzan, a lo sumo, las «condiciones *a priori*» de los objetos de una experiencia posible (formas de espacio, tiempo y categorías) y esas condiciones están en el sujeto. Ni siquiera los juicios morales han de apuntar a fines ajenos a la razón misma. Cuando obro moralmente no busco otro fin que la adecuación de mi máxima subjetiva con la ley universal que dicta autónomamente mi razón.

Así, una doctrina de fines absolutos no abrirá para nosotros jamás un ámbito de conocimiento teórico (referente a la existencia o a la esencia de tales fines). A lo sumo puede pretender enseñarnos «la manera en que podemos vivirlos»; aunque la única manera correcta de vivirlos es ajustándonos al incondicionado del imperativo categórico, el querer moral, el amor de la ley (*Liebe des Gesetzes*). Los fines absolutos propuestos, por ejemplo, por la religión han de ser reconducidos al querer moral único, abstracción hecha de los contenidos y determinaciones particulares que pudieran proponer. En toda doctrina de fines extranaturales sólo hay que justificar el núcleo «*reinmoralisch*» que contienen, prescindiendo de las cortezas que lo envuelven, como el culto, los dogmas y la ascética.

Según Kant, no se puede negar la posibilidad interna de una Revelación. Esto significa que el objeto de la Revelación puede tener una posibilidad «intrínseca», siempre y cuando no incluya contradicción interna. Pero de hecho le falta posibilidad extrínseca, garantía de objetividad, porque cualquier conocimiento ha de ser visto dentro de los límites de toda experiencia posible. O sea, aquel objeto se hace imposible «de hecho». En esto consiste el «*naturalismo*» de Kant; lo cual justifica que sean calificados como «naturales» los fines humanos. Por tanto, de hecho hay que comportarse

como si la Revelación no existiera, porque lo único que de ella podríamos conocer es aquello que cae, para nosotros, dentro de los límites del querer moral: sus mandamientos se confundirían con el imperativo categórico. Es más, admitiendo incluso que nos hiciera más sabios, no nos haría mejores. La mejora moral viene única y exclusivamente por la obediencia a la ley que uno mismo se da. En la medida en que tal Revelación concordase con la razón práctica sería buena. De ahí que el único fin «natural» del hombre sea el de la moralización, por obediencia a la ley.

Kant ofrece algunos ejemplos que confirman la imposibilidad fáctica de fines extranaturales. La irrupción de un fin extranatural en el campo de los fenómenos sería debida al «milagro». No hay contradicción intrínseca en que haya milagros, pero no hay modo de constatarlos, por la imposibilidad que tenemos de dar un contenido objetivo al milagro en cuestión. El mundo fenoménico —al que está ligada nuestra mente para conocer— está regido por antecedentes y consiguientes en una cadena ininterrumpida, según un férreo determinismo causal (las categorías de causa y efecto son el *a priori* formal del conocimiento del mundo como fenómeno). Decir, pues, que en el mundo de los fenómenos (determinado) hay algo no determinado equivale a negar la realidad misma del mundo. Un milagro en el espacio y en el tiempo tendría que romper dicho espacio y tiempo, sería algo así como un acontecimiento sin espacio y sin tiempo. O sea, es realmente imposible que se cumpla efectivamente la posibilidad interna de un fin extranatural.

Que el hombre se aproxime al fin natural (o sea, a la culminación del orden moral, llamado el Reino de Dios), supone el tránsito desde la fe eclesiástica al reinado de la fe religiosa.

La fe «eclesiástica» es, para Kant, la fe vivida en el culto, fundamentada en lo histórico (vida y muerte de Cristo) y en una Revelación que da a conocer una historia sagrada. Por el contrario, la fe «religiosa» es la fe de la razón, sin culto, equivalente a la moralidad.

¿Qué significa esta fe religiosa? ¿Es posible con ella ascender de lo finito a lo infinito? Para Kant no es posible ofrecer una prueba especulativa válida de la existencia de Dios, aunque no se pueda decir que el concepto de Dios sea internamente contradictorio. Dios es, para la razón especulativa, un concepto problemático. Tampoco la razón moral puede ofrecer un argumento que convierta en asertórico ese concepto de Dios. Lo que el hombre moral quiere es su propia ley, o sea, la ley de su propia voluntad

autónoma universalizada y además todas las condiciones en que ésta es posible; una de estas condiciones es la postulación de la existencia de Dios, no esa existencia misma. El valor (objetivo) de tal existencia es, así, subjetivo, pues depende de mi decisión libre, de mi creencia (*Glauben*). Si yo quiero ser bueno, entonces atribuyo al concepto problemático un valor objetivo. Pero es mi libertad la que pone en obra esa objetividad.

Pues bien, la consideración de la moral como conjunto de «mandamientos divinos» constituye la religión. Siendo la moral puramente formal —sin referencia a contenidos— es claro que la Iglesia católica, como cualquier religión histórica que presente contenidos concretos (dogmas), sólo tiene el valor que su conformidad con la ley moral-formal le da. Dogmas y prácticas litúrgicas o estatutarias constituyen el objeto de la «fe eclesiástica», frente a la «fe religiosa», la cual sólo cree en la ley moral como mandamiento divino. (Aquí el mandamiento divino se identifica con el puro deber moral).

El desplazamiento de la fe religiosa por la eclesiástica sería un retroceso, el acercamiento al Anticristo, figura de la Iglesia, la Iglesia histórica. Por el contrario, el progreso será la marcha de la fe religiosa, que puede ser abreviada por las revoluciones, y cuyo estado final es lo que Kant llama «el Reino de Dios», esto es, el establecimiento «público» (estatal y legal) del desplazamiento de la fe eclesiástica por la fe de la razón.

¿Cómo explica Kant desde la fe religiosa los contenidos básicos de la Iglesia histórica? Detengámonos solamente en la explicación del pecado, de la conversión y de la oración.

a) Para Kant no hay más pecado que el que atenta contra las máximas del deber moral. El que peca no infringe leyes divinas; pecar es faltar contra uno mismo, o sea, contra la ley que uno mismo se da. Por lo tanto, la reparación de esta falta ha de hacerla uno mismo también, no ante Dios, sino ante el tribunal de la propia conciencia.

Mas ¿cómo peca el hombre? En lenguaje kantiano, el hombre peca poniendo la máxima de su voluntad al servicio de un motivo felicitarario, extraño a la ley moral formal. Pero ¿en dónde reside la posibilidad de que el hombre pueda hacer ese cambio en sus máximas? Reside en una mala tendencia de la voluntad humana¹⁰.

10. *Rel.*, B, 22-73.

La voluntad humana no es «santa», no tiene armonizados de modo perfecto la naturaleza y los sentimientos con los requerimientos universales de la razón moral. Dicha voluntad es «buena» cuando obedece a la ley por la ley misma y no por los contenidos en que desemboca. Pero el engarce de la máxima subjetiva a la ley formal puede tener insuficiente fuerza (*fragilitas*), en cuyo caso la obediencia a la ley no acaba en una acción exterior honesta. O ese engarce puede tener un motivo de estricta obediencia a la ley mezclado con otros motivos extraños (*improbitas*). O, en fin, puede que ni siquiera haya un engarce de la máxima con el puro motivo de la ley formal, sino sólo con un motivo eudemonológico (*pravitas*). Resbalar, mezclarse y hundirse en el motivo eudemonológico son las tres maneras de pecar. El peor es el hundimiento, la inversión de los motivos, aunque la acción externa sea conforme a la ley.

b) Pero ¿cómo ocurre la redención de mi pecado? Después de pecar —o sea, después de contravenir la ley moral— quizás podría yo creer que una voluntad ajena a mi querer me ayudara, o que algo de ésta se me transfiriese para purificarme. Una voluntad ajena (como la de Cristo) no puede satisfacer vicariamente por mi falta. Una acción mala es mala para siempre, sin remisión. Pero mi voluntad no queda determinada para siempre en esa dirección: tiene la posibilidad de querer de nuevo el bien moral. Al nuevo acto que rectifica la dirección de la voluntad llama Kant «conversión», la cual encierra una dimensión purificadora porque es intrínsecamente a la vez el castigo de la falta cometida: en la conversión yo lamento la disposición anterior; en resumen, la única sanción moral del pecado es el sentimiento de tristeza que acompaña a la conversión.

El pecador, por sí mismo, sin ayuda ajena, y en un solo acto, se convierte, se castiga y se regenera. Se convierte abandonando la máxima perversa; se castiga con la tristeza por haber faltado; se regenera adoptando una máxima moral buena.

c) Este planteamiento tiene una aplicación fulminante en la relación concreta que el hombre podría establecer con una existencia infinita, o sea, en la oración y en los sacramentos, espina dorsal de la Iglesia. Para orar hay que representarse a Dios como un objeto; pero Dios es propiamente un principio racional. «La existencia de Dios no ha sido probada; es sólo un postulado y únicamente puede servir al uso preciso para el que la razón se ve urgida a postularla»¹¹.

11. *Vom Gebet*, XIX, n. 8092, 637.

Para orar se requiere antes conocer con certeza la existencia de Dios; pero teóricamente ésta no se puede demostrar. La oración es una hipocresía. A lo sumo podría aceptarse un «espíritu de oración» (una actitud) que consiste en desear que se cumpla mi deber moral «como si» tal deber fuese un servicio a un Dios. También podría ser tolerada la «oración litúrgica», entendida no como plegaria que se dirige a Dios para implorar gracia, sino como un gesto ético festivo (*ethische Feierlichkeit*) que nos mueve a cumplir con el deber moral. Pero el hombre que progresa en el bien moral deja incluso el espíritu de oración y la plegaria litúrgica. El hombre religioso no necesita orar. Y, por tanto, tampoco necesita del culto y del ascetismo, de los sacerdotes y del dogma. No hay más iglesia que la invisible, formada por los corazones rectos. Tampoco hay más sacramento que el obrar por puro deber. Los sacramentos son el «opio» (*Opium*, en alemán) que los sacerdotes administran a los fieles¹².

De ahí que el proceso histórico no tenga que desembocar en un ámbito místico, ajeno al esfuerzo humano y conseguido mediante ayuda sobrenatural. La escatología funciona, pues, sólo como «ideal moral» de un reino en el que todos obedecerían perfectamente a la ley moral. Para remarcar toda ausencia de sobrenaturalismo, Kant enseña que ese reino de Dios está dentro de nosotros (*inwendig in euch*). Desde este punto de vista, *la historia será propiamente el paso a la eliminación de los obstáculos que impiden la pura religión de la razón, el progreso en la remoción de Cristo y de su Iglesia como fenómenos aparecidos en una encrucijada temporal.* «De aquí hemos de esperar una aproximación continua hacia una Iglesia que unifique para siempre a todos los hombres y que sea la representación visible (el esquema) de un Reino de Dios invisible en la tierra»¹³.

Pero esa Iglesia verdadera no existe fácticamente.

2. Fichte: El paradigma de la Iglesia joánica frente a la Iglesia paulina

Hay, a juicio de Fichte, dos formas diversas del cristianismo: la del Evangelio de San Juan y la del apóstol San Pablo; a la forma de este último pertenecerían los demás evangelistas.

12. *Rel.*, B, 105, 307.

13. *Rel.*, B, 197.

El Evangelio joánico le sirve a Fichte, en primer lugar, para diferenciar el cristianismo auténtico del judaísmo; y, en segundo lugar, para diferenciar el cristianismo auténtico de la Iglesia tal como históricamente se ha institucionalizado y extendido hasta nosotros.

En primer lugar, con la doctrina joánica diferencia el cristianismo auténtico del judaísmo.

Las principales notas del verdadero cristianismo se hallan, según Fichte, en el *Prólogo* del Evangelio de San Juan, el cual comienza con las palabras: «En el principio era el Verbo y el Verbo era Dios». Este prólogo, según Fichte, rechaza la doctrina de la creación, considerada por el filósofo como el error fundamental y típico de toda metafísica o religión. El judaísmo habría cometido este error. La doctrina de la creación reconoce cuatro cosas: *primera*, que la esencia divina es en sí misma una e inmutable; *segunda*, que las cosas finitas tienen una existencia independiente y verdadera; *tercera*, que por un acto de absoluta arbitrariedad de la esencia divina proceden las cosas finitas; *cuarta*, que se trata de una emanación en la cual Dios no está, sino que abandona su obra, quedando las cosas arrojadas a la nada vacía, convirtiéndose Dios en un señor arbitrario y enemigo de nosotros¹⁴. El creacionismo, según Fichte, pierde el concepto de la divinidad, equiparándolo al de la absoluta arbitrariedad. Con la admisión de la creación, el pensamiento pierde su cualidad pensante y se convierte en fantasía fabuladora. La creación es un no pensamiento. Por eso, la afirmación de una creación es el primer criterio de falsedad, con el cual hay que medir la doctrina judía, cuyo primer libro comienza con las palabras: «al comienzo creó Dios el cielo y la tierra»; la negación de la creación es el primer criterio de verdad de una doctrina metafísica y religiosa, con la cual se mide la doctrina joánica, cuyo Evangelio comienza con las palabras: «En el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios»¹⁵. Según Fichte, Juan afirma en primer lugar, el ser interior de Dios, en sí mismo oculto; en segundo lugar, afirma su expresión o existencia. Y concluye: Dios se expresa o existe necesariamente mediante su esencia interior y absoluta. Su existencia o su expresión sólo para nosotros es distinta de su ser; pero en sí no está diferenciada, pues está en el ser originariamente y antes

14. *Anweisung...*, SW V, 480-481.

15. *Anweisung...*, SW V, 479.

de todo tiempo, es inseparable del ser y es una misma cosa con el ser. Nada se origina ni se hace a partir de Dios: todo es desde el comienzo en él.

Dicho esto, Fichte distingue sobre esta tesis una afirmación histórica y una afirmación metafísica. La afirmación histórica es la siguiente: en Jesús de Nazaret, como existencia personal sensible y humana, se manifestó la existencia absolutamente inmediata de Dios; esta afirmación histórica es válida sólo para el tiempo de Jesús y de sus apóstoles. La afirmación metafísica es la siguiente: en todo *aquel que comprenda su unidad con Dios viviente y que entregue real y efectivamente toda su vida individual a la vida divina que hay en él, la Palabra eterna se hace carne y existencia personal sensible y humana, exactamente igual que en Cristo*¹⁶.

Aclarada la diferencia existente entre cristianismo y judaísmo, paso a explicar la diferencia que hay entre la doctrina joánica y la paulina, punto éste fundamental para entender la Iglesia como institución temporal.

Se ha visto que, para Fichte, sólo el Jesús joánico conoce al Dios verdadero, el ser en el cual todos somos, vivimos y podemos ser felices, y fuera del cual sólo se encuentra la muerte y el no ser¹⁷.

El Evangelio joánico mantiene esta verdad, sin llevarla al razonamiento: la refiere solamente al sentido interno de la verdad que tienen los hombres y la deja que se desarrolle prácticamente en éstos. Únicamente esta probación interior de la verdad es la reconocida por San Juan.

Pero la doctrina joánica es históricamente tan antigua como el mundo: es, por originaria, la más primitiva religión.

El judaísmo sería una degeneración posterior de esa verdad. Por eso, Cristo habría rechazado el judaísmo, cuando dijo «Vuestro padre es Abraham; el mío, Dios... Antes de que fuese Abraham, era yo. Abraham se regocijaba en llegar a ver mi día, y lo vio y se gozó».

El Cristo joánico afirma el Dios más alto de todos, el cual es opuesto expresamente, según Fichte, al Dios subordinado y postcreador, Jehová. Por eso es más antiguo y de mayor rango el cristianismo que el judaísmo. Cristo es el gran restaurador de la religión originaria.

Pues bien, Fichte sostiene que como filósofo sólo puede concordar con Juan, el evangelista que respeta la razón y se atiene a la demostración

16. *Anweisung...*, SW V, 483.

17. *Grundzüge...*, SW VII, 98.

interna, la única que filosóficamente ha de darse por válida. A esta demostración interna se ajustan las palabras de Cristo: «Si alguien hace la voluntad de aquel que me ha enviado, ése verá que esta doctrina es de Dios». ¿Y cuál es la voluntad de Dios, según Juan? Que se conozca a Dios y a su enviado, Jesucristo. Los otros proclamadores del cristianismo se basan en la demostración exterior por el milagro, el cual, tanto para Fichte como para los ilustrados en general, no demuestra nada. Además, *sólo en Juan se encuentra aquello que Fichte busca: una doctrina de la religión, entendida como metafísica del ser infinito o de la vida infinita y de su expresión en la conciencia*. Ser y conciencia, o ser y existencia, o ser y palabra constituyen la radical diferencia ontológica, según Fichte y según Juan. Los demás evangelistas sólo ofrecen, como mucho, una doctrina moral, cuyo valor es subordinado¹⁸.

La Iglesia se institucionalizó bajo la predicación de San Pablo, el principal exponente, entre otros extravíos, de la demostración externa y de la doctrina moral¹⁹.

1. San Pablo se hizo cristiano, pero no quiso carecer de razón como judío. Insertó, pues, el judaísmo en el cristianismo. Partió del Dios terrible, celoso y vengativo del judaísmo, que, a juicio de Fichte, sería el Dios de la Antigüedad entera.

2. San Pablo piensa que los judíos cerraron un trato con este Dios; por este pacto pensaron los judíos que tenían la primacía sobre los gentiles. Durante la vigencia de este pacto los judíos sólo habían de observar la ley para estar justificados ante Dios, del cual no tenían ningún mal que temer. Con la muerte de Jesús los judíos habrían roto este pacto; de nada valdría desde entonces obedecer a la ley. Pero la muerte de Jesús introdujo un nuevo pacto, al que tanto judíos como gentiles estaban invitados, siempre que reconocieran sólo a Jesús como el Mesías prometido; de este modo quedaban ahora justificados unos y otros. El cristianismo paulino se presenta entonces como un nuevo Testamento o Alianza, que sustituye al Antiguo Testamento.

3. El razonamiento paulino tiene una primera premisa, a saber, que el judaísmo fue una vez la verdadera religión. Esta premisa es la negada en redondo por el Jesús joánico.

18. *Anweisung...*, SW V, 476-477.

19. *Grundzüge...*, SW VII, 99.

4. Para probar su tesis San Pablo se volvió al razonamiento silogístico e hizo de éste un juez. San Pablo razona y disputa, jactándose de vencer. El concepto era para él un juez supremo.

5. Esta elevación del concepto a juez de la disputa fue el motivo que había de traer la disolución del verdadero cristianismo, cuyo destino se expresa a lo largo de la Iglesia en la Edad Media. Fichte interpreta del siguiente modo el motivo de la quiebra propiciada por el estímulo paulino: Si tú me invitas a razonar, razono entonces por mi cuenta, tal como me has pedido. Y si supones que mi razonamiento tiene que concluir del mismo modo que el tuyo, en eso te equivocas, porque puedo acabar pensando lo contrario y prefiriendo mi conclusión a la tuya²⁰. Pues bien, la primitiva Iglesia erigió en juez a la razón; por lo que disputó prolongadamente, siempre sobre dogmas que debían exclusivamente su existencia al interés paulino de la conciliación de la vieja y la nueva Alianza, y surgieron en aquella Iglesia las más diversas opiniones y controversias. Fichte llama *gnosticismo*²¹ al sistema que en el cristianismo erigió como juez al concepto. Este gnosticismo —que era propiamente el abandono de la primitiva simplicidad del cristianismo en favor del judaísmo— puso en peligro la unidad de la Iglesia.

6. La fuente de este mal no se descubrió a tiempo, por lo que se adoptó, desde el principio de la Iglesia, una actitud heroica: se renunció a toda forma de concebir, afirmando que la verdad estaba depositada sólo en la palabra escrita y en la tradición oral existente, y sólo ahí tenía que ser creída exactamente, fuera comprendida o no. Incluso la misma infalibilidad reposaría sobre la Iglesia reunida y sobre la mayoría de votos. El cristianismo puso así término a la exigencia de pensar y concebir por uno mismo. Es más, pensar por uno mismo fue una empresa condenada y sancionada penalmente por la Iglesia, la cual se mantuvo por largo tiempo en este inmovilismo de la letra.

7. La Reforma hizo estallar muchas de estas cosas, ayudada por la invención de la imprenta. Pero la misma Iglesia reformada estuvo al comienzo bastante lejos de descubrir el verdadero fundamento de la degeneración del cristianismo. Incluso compartió con la Iglesia católica, según Fich-

20. *Grundzüge...*, SW VII, 101.

21. *Grundzüge...*, SW VII, 101.

te, la condena del gnosticismo y la exigencia de una fe incondicional e irracional. Ahora bien, la Reforma dio a la fe otro objeto, pues rechazó la infalibilidad de la tradición oral y de las proposiciones de los concilios, ateniéndose sólo a lo expresado en la palabra escrita. Y así un libro escrito, la Biblia, fue instituido por vez primera como fundamento supremo de la verdad.

8. Si la corriente católica decía que sin tradición oral ni proposiciones de la Iglesia no se puede entender la Escritura, puesto que aquéllas son la auténtica interpretación de ésta, Fichte reconoce la contradicción en que cayeron los reformadores que, partiendo de la sola Escritura para impugnar lo emanado de la tradición y de los concilios, acabaron apelando al pueblo, en cuyas manos había que poner la Biblia, traducida a su lengua. Cuando los reformadores no veían con entera claridad lo que leían en la Biblia, era requerido el pueblo a leerla y a juzgar por sí mismo. El pueblo se encontró halagado por el derecho que se le concedía, y se sirvió de él plenamente. La Reforma, por obra de este principio, podría haberse apoderado de toda Europa, si los príncipes no se hubiesen opuesto, encontrando el único medio seguro contra ella, el de no dejar que llegasen a las manos del pueblo las traducciones de la Biblia. El protestantismo fundado en la Biblia dio a la letra escrita un valor indispensable, pues sin poder leer no se podía ser realmente cristiano. De aquí nació la imperatividad de la educación pública y la universalidad del leer y escribir. Pero el cristianismo, que fue antes el verdadero fin, acabó siendo olvidado, convirtiéndose en fin lo que primero fue medio²².

9. Pronto surgió en el seno de la Iglesia protestante, atendida a la Biblia, un nuevo gnosticismo, bajo el principio de que la Biblia debe ser explicada racionalmente, con una racionalidad ilustrada que tenía inicialmente su máximo exponente en el estrecho sistema de Locke. Y aunque éste sirvió para impugnar algunas ideas paulinas, dejó pervivir la idea de un Dios que obra arbitrariamente, hace pactos y los modifica según el tiempo y las circunstancias. Así perdió la Iglesia protestante la forma de una religión primitiva.

10. En conclusión, el paradigma que Fichte propone al historiador para acercarse al fenómeno de la Iglesia implica aceptar que tanto el catoli-

22. *Grundzüge...*, SW VII, 103.

cismo como el protestantismo están equivocados, en la medida en que ambos se hallan sobre la base insostenible de la teoría paulina, la cual atribuye al judaísmo alguna validez y parte de un Dios que obra arbitrariamente mediante la creación. Iglesia católica e Iglesia protestante están de acuerdo con el núcleo de la teoría paulina, aunque disputen sobre el medio más adecuado para mantenerla en pie. Fichte piensa que se debe retornar al cristianismo en su forma primitiva, tal como se encuentra en el Evangelio joánico, el cual sólo ofrece una prueba interna, «la que se tiene en el propio sentido de la verdad y procede de la experiencia espiritual»²³. El paradigma fichteano tiene por estúpida la historia de la Iglesia existente o histórica y, a su vez, declara imposible la historia de una Iglesia puramente interior, justo por ser impalpable. En la Iglesia histórica, al seguidor paulino no le importa quién haya sido Jesús mismo en persona: sólo le interesa que Jesús fue el que denunció la vieja Alianza y el que hizo una nueva Alianza en nombre de Dios. Pero la Iglesia interior o impalpable es la del cristianismo joánico, el cual es puro y no conoce ninguna alianza ni intermediario con Dios, sino sólo la vieja y eterna verdad inmutable de que *en Dios vivimos*. «Ya no pregunta quién ha dicho algo, sino qué ha dicho. Incluso el libro donde esto puede estar escrito no tiene para él un valor de prueba, sino sólo de un medio de perfeccionamiento. La prueba la lleva él en su propio pecho»²⁴.

3. Hegel. El paradigma de la eticidad frente a la santidad

Para esclarecer este paradigma quiero advertir que, si se pudiera de una manera sumaria indicar la intención capital de la filosofía hegeliana, me atrevería a decir que se propone «superar la relación de exterioridad».

Lo chocante de este proyecto es la exigencia de que tal relación haya de ser superada, relación afirmada por el realismo clásico del que es exponente la Iglesia católica, según Hegel. Pues bien, todo lo que el realismo clásico consideraba como realidad externa a la conciencia humana, sea realidad sensible o suprasensible, relativa o absoluta, es reconducido por Hegel a los límites del principio de estructura: lo infinito en su unidad con lo fini-

23. *Grundzüge...*, SW VII, 104.

24. *Grundzüge...*, SW VII, 104.

to, lo real en su unidad con lo ideal, lo externo en su unidad con lo interno. En la existencia efectiva no cabe un principio simple, por ejemplo, un infinito en sí y por sí allende lo finito, un ser al margen de la conciencia, etc. Este proyecto hegeliano podría considerarse como una *domesticación de la trascendencia*.

Hegel impugna la realidad extra-mental, extra-consciente de lo divino. Es, por ejemplo, patética la oposición de Hegel a la presencia real de Jesucristo en la Hostia consagrada. (Esta referencia teológica es también del propio Hegel, quien la considera como el núcleo de todo el error del realismo teológico clásico). Según el realismo teológico clásico, Cristo en la Hostia posee una realidad actual y presente que, para la conciencia humana, es extramental. La Hostia consagrada es el ejemplo realista por excelencia, donde Dios es presentado a la adoración religiosa como externo a la conciencia subjetiva.

Hegel contrapone este «realismo objetivo» a la vivencia subjetiva del protestantismo, pues «en la iglesia luterana, la Hostia como tal es consagrada y elevada al Dios presente sólo en la *fruición*, es decir, en la *anulación de su exterioridad* y en la *fe*, esto es, en el espíritu libre y a la vez cierto de sí»²⁵. Para Lutero, Cristo *es algo presente sólo* en el acto subjetivo de la fe (fe fiducial) y en el interior del espíritu. La doctrina luterana elimina la exterioridad divina, sentando el principio de que se recibe a Cristo sólo en la *fe* que se tiene en El. «En cambio, el católico se prosterna ante la Hostia, convirtiendo de esta manera lo exterior en santo»²⁶.

Así, pues, si se acepta la «relación de exterioridad», se puede admitir más fácilmente que en la Hostia sea adorado Dios. Mas para Hegel, «de esta primera y suma relación de la exterioridad, derivánse todas las demás externas, y, por consiguiente, no libres, no espirituales y supersticiosas»²⁷.

A juicio de Hegel, cuando Dios es situado en un allende infinito, y se establece una oposición de la finitud y la infinitud, la elevación del espíritu subjetivo a Dios es imposible, o si se quiere, es un postulado, un mero deber-ser: la conciencia finita, en una tarea interminable, tendería a lo infinito asintóticamente, sin alcanzarlo jamás. Es lo que ocurrió en la Iglesia

25. *Philos. Gesch.*, trad. de José Gaos, Rev. de Occidente, Madrid 1974, p. 617.

26. *Ib.*

27. *Enz.*, § 552.

católica, desde su fundación, la cual separó además el plano metafísico y el plano ético.

¿Qué significado tiene aquí lo ético y lo metafísico?

En primer lugar, lo ético no es lo moral. De una manera general se puede decir que el contenido de lo designado por Hegel como «moralidad» (*Moralität*) se encuentra en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles; mientras que lo que él entiende por «eticidad» (*Sittlichkeit*) se corresponde con lo que el Estagirita había tratado en su *Política*.

En efecto, la *Política* de Aristóteles establece tres niveles de adecuación del hombre a sus distintas necesidades: el plano de la procreación, el de la conservación y el del régimen político. Para lo primero, se exigía el matrimonio (comunidad conyugal); para lo segundo, era preciso la riqueza propia (comunidad económica); para lo tercero, la organización de mando y obediencia entre iguales (comunidad política).

Estos tres planos de «comunidades objetivadas» son situados por Hegel en el vértice de la plena libertad, pero les da un contenido preciso, aquél que se deriva del hecho de haber identificado la Religión con la Ética. Una Religión que tuviera normas propias de conducta humana, frente a las normas sociales objetivadas, incurriría en una «abstracción», en una «separación» de lo universal respecto de lo particular: lo infinito no estaría ya en unidad con lo finito. Esta separación o abstracción es cometida, según Hegel, por la Iglesia católica. Pues el cristianismo católico habría determinado un orden de valores que se enfrentaría respectivamente a cada una de las tres esferas de «comunidad objetivada». Así, frente a la comunidad conyugal, el valor más alto estaría en la «castidad»: el primer precepto de perfección cristiana se resumiría en el «voto de castidad». Frente a la comunidad económica, el precepto sería el de la pobreza: de ahí el «voto de pobreza». Y frente a la comunidad política estaría el precepto de la obediencia ciega: de ahí el «voto de obediencia».

Y he aquí por dónde el tema de los «votos de perfección» se convierte en piedra de toque imprescindible para comprender lo que, por contraposición, Hegel designa por «eticidad». Las densas y herméticas expresiones hegelianas —tales como «la constitución ética de la familia» o «el Estado como la sustancia ética autoconsciente»— adquieren plena inteligencia, e incluso contenido histórico, a la simple luz de esta contraposición.

La eticidad, además, debe comprenderse a la luz de la profunda vinculación que Hegel establecer entre Ética y Metafísica.

En efecto, las relaciones morales objetivas, las instituciones sociales y las esferas de acción jurídica han de llevar en su entraña el sentido de la absoluta unidad entre lo finito y lo infinito. La Ética se reabsorbe en la Metafísica.

La unión absoluta del deber-ser y del ser, de lo individual y lo universal de la libertad es llamada por Hegel «sustancia ética», cuya superior expresión es el Estado.

Pero si, de un lado, la eticidad es el Estado en su interioridad substancial y si, de otro lado, lo metafísico ha de absorber a lo ético, es claro que el Estado reposa en lo metafísico.

Lo metafísico mismo es la «conciencia de la verdad absoluta», cuyo contenido es la «verdad absoluta», presente, según Hegel, bien en forma de «representación» en la Religión, bien en forma de «concepto» en la Filosofía. Luego lo que debe valer como Ética objetiva (derecho y justicia, deber y ley) o como verdadero en el mundo de la voluntad libre, «puede valer sólo en tanto tiene parte en aquella verdad, subsumido bajo ella y derivado de ella»²⁸. Lo verdaderamente ético ha de estar fundado en el contenido verdadero de lo metafísico.

Metafísico es, pues, también el ámbito religioso. Entonces será verdadera la Ética apoyada en una Religión cuya idea de Dios sea la verdadera. De este modo, la eticidad —el orden normativo social y político— «es el espíritu divino incidente en la autoconciencia, en su presencia real, en la de un pueblo o de sus individuos»²⁹. Esta autoconciencia tiene una realidad empírica, designable en una geografía, en un clima o en una raza; pero su verdad está en su realidad espiritual. La conciencia ética y la conciencia metafísica son dos cosas inseparables: «No puede haber dos diversas conciencias, una religiosa y otra ética que sea diversa de aquélla por el contenido». El contenido metafísico de la religión es verdad pura y, por consiguiente, ha de sancionar la eticidad que está en la realidad empírica.

Pero ocurre que, según Hegel, en la tradición histórica de la Iglesia, apoyada por el realismo clásico, se dio una *escisión* entre el Estado y la Religión, teniendo ambos leyes diferentes: el campo de lo religioso se referiría a lo eterno, quedando separado del campo de lo ético, que se referiría a

28. *Enz.* § 552

29. *Ib.*

lo temporal. Como los preceptos de la religión se dirigen al sujeto, prescribiéndole reglas que se extienden a diversas esferas de su actividad, tales prescripciones religiosas podían diferir de los principios de la eticidad admitidos en el Estado. Esta oposición, supuestamente establecida por el realismo clásico, se enunciaría así: «el objeto de la Religión es la santidad (*Heiligkeit*), y el del Estado es el derecho y la eticidad (*Sittlichkeit*). De un lado está la eternidad (*Ewigkeit*), del otro la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y el bien (*Wohl*) temporal que debería ser sacrificado a la salvación eterna. Se establece así un ideal religioso, un cielo sobre la tierra, es decir, una abstracción del espíritu frente a lo substancial de la realidad. La renuncia a la realidad (*Entsagung der Wirklichkeit*) es la determinación fundamental que se aparece aquí, y con ella la lucha y la huida. Al principio substancial, a lo verdadero se opone otro principio distinto, un principio que debe ser más elevado (*das höher seyn soll*)»³⁰. Este principio tan elevado es, para Hegel, una abstracción horripilante, algo separado de la realidad verdadera.

A juicio de Hegel la relación entre Ética y Metafísica no fue entendida ni por la Iglesia ni por el realismo clásico, los cuales realizaban una separación entre finito e infinito, entre realidad externa y conciencia subjetiva, estableciendo en el campo ético la «relación de *servidumbre*» y haciendo imposible una verdadera *mediación* entre una y otra. Tanto la Iglesia como el realismo objetivo clásico, pues, sostendrían que una cosa *no* es la otra y llamarían cosa *santa* al contenido moral. Frente a esto Hegel exige que el espíritu divino quede introducido en la realidad, que la realidad quede liberada en el espíritu divino, y «lo que en el mundo debe ser *santidad* sea sustituido por la *eticidad*»³¹. El concepto de «santidad» arrastra la relación de *servidumbre*; el de «eticidad», la de liberación.

Pues bien, la «mediación superadora» entre lo real y lo ideal, entre lo finito y lo infinito, entre el hombre y Dios, ha sido iniciada históricamente por la Reforma y configurada por la Ilustración.

Un año antes de morir, pronunció Hegel ante el claustro académico de la Universidad de Berlín un encendido discurso latino con motivo de la fiesta jubilar de la «Confesión de Augsburgo», y en él declara convencido que el movimiento espiritual moderno que acabó con el dualismo entre Éti-

30. *Philos. Relig.*, Glockner I, 260.

31. *Enz.*, § 552

ca y Religión fue la Reforma luterana. El dualismo era, a su juicio, origen de «superstitionum, errorum, mendaciorum, omnis denique generis injuriarum et flagitiorum mole»³²; y al ser eliminado surgió la verdadera libertad. Su discurso trataba «de hac ipsa libertate»³³. La libertad cristiana carece de mediaciones externas, de obediencia a personas individuales (como el Papa), de instituciones objetivas. La separación lleva a la servidumbre: «Hi cancelli, inter Deum et animum ejus accedendi desiderio flagrantem interjecti, fons et origo servitutis fuerunt»³⁴. Cada uno es digno de ponerse inmediatamente en relación con Dios: «ut unus quisque dignus declaratus sit, qui ad Deum accedat eum cognoscendo, precando, colendo»³⁵. La misma potestad civil quedó reconciliada con la Iglesia: «potestas principum reconciliata est cum ecclesia». Lo reformado en el movimiento del «Lutherus noster» alcanzaba tres ámbitos: el familiar, el social y el estatal: «*primum*, quae ad familiam pertinent, mutuus conjugum, parentium et liberorum amor; *deinde* justitia, aequitas, et benevolentia erga alios homines, diligentia et probitas in re familiari administranda; *denique* patriae et principum amor, qui illis tuendis vel vitam profundi jubet»³⁶. Hegel recalca —y es muy importante retenerlo— que la «eticidad» comprende las virtudes de lo justo y las leyes de lo honesto («his virtutibus justique et honesti legibus»), opuestas a la «santidad»: «ecclesia Romana aliam vitae rationem, sanctitatem scilicet, opposuit et praetulit»³⁷.

La Ilustración «ha traído consigo la conciencia de que lo temporal es capaz de contener en sí la verdad; mientras que anteriormente lo temporal era considerado como algo malo, incapaz del bien; y el bien, por tanto, se convertía en un más allá»³⁸. La reconciliación de lo temporal y lo eterno traduce la reconciliación entre la *Religión* y la *Ética*. Lo divino deja de ser la representación fija de un más allá y penetra en el mundo. «Lo ético y lo justo, en el Estado, son también algo divino, mandatos de Dios, y no hay nada más alto ni más santo por su contenido»³⁹.

32. *Rede bei der dritten Säkular-Feier der Übergabe der augsburgischen Konfession* (25-VI-1830), Glockner, XX, 533.

33. *Ib.*, 533.

34. *Ib.*, 534.

35. *Ib.*, 533.

36. *Ib.*, 539.

37. *Ib.*, 539.

38. *Philosophie der Geschichte*, trad., 655.

39. *Ib.*

Hegel no niega la distinción entre lo espiritual y lo temporal. Pero lo divino, lo absoluto ha de estar en el espíritu y en la existencia temporal: lo divino en el tiempo es la eticidad, cuya materia es la existencia temporal. Hegel establece una ciencia que comprende en *una* sola idea el reino divino y el mundo ético. Pero la tradición teológica del realismo clásico —que mantiene la oposición de lo infinito y lo finito— estaría alejada, para Hegel, de esta realización de lo divino.

Tanto la Iglesia antigua y medieval como el realismo clásico presentarían lo ético (así definido) como algo nulo; nulo en varios puntos capitales, en especial el que hace referencia a los votos de perfección. La eticidad moderna se contrapone, *toto coelo*, a la santidad antigua.

a) El primer fracaso de la Iglesia y del realismo, en lo concerniente a la relación entre lo eterno y lo temporal, entre religión y Estado, entre santidad (*Heiligkeit*) y eticidad (*Sittlichkeit*), acontecería en el modo de interpretar el *puesto del matrimonio en la Ética*.

A juicio de Hegel, la Iglesia católica interpretó que una «carencia» es más importante que una plenitud: el estado de virginidad sería una «carencia de cónyuge y de amor intersexual»: «voluit itaque ecclesia, *carere conjugum et liberorum caritate atque pietate sanctius esse matrimonio*»⁴⁰.

Si en las relaciones humanas el aspecto divino o substancial se separa de su existencia fáctica (*Dasein*) entonces «queda el momento de la vitalidad natural determinado como lo simplemente *negativo*»⁴¹, algo de lo que se puede prescindir. Pero esta separación es, a juicio de Hegel, nefasta y errónea. El espíritu humano es consciente de su libertad gracias a la mediación que tiene lugar entre el hombre y Dios. Cuando el espíritu pasa por este proceso de mediación y reconciliación en las distintas formas de lo profano, toma conciencia de que lo temporal es apto para tener en sí lo verdadero. Hegel acusa al realismo clásico de haber puesto el bien en lo trascendente y de considerar lo profano como malo e incapaz de bien. En cambio, la Edad Moderna, para Hegel, sabe que lo moral del Estado es lo divino, es mandamiento de Dios, contenido santo. Por tanto, el celibato no es algo superior al *matrimonio*.

40. *Rede bei der Säkular-Feier*, 539.

41. *Gr. Philos. Rechts*, § 163.

Frente a la pretendida tesis católica, Hegel subraya que «el primer momento de la eticidad en la realidad substancial es el *matrimonio*». Lo divino, como nexo de lo finito, es el amor, el cual se traduce primero en la realidad efectiva como amor conyugal. «Este amor tiene un lado natural, pero constituye también un deber ético (*sittliche Pflicht*). A este deber se opone el *celibato* (*die Entsagung, die Ehelosigkeit*) como estado de santidad»⁴². Por tanto, en lugar del voto de *castidad*, «sólo el matrimonio vale como ético»; y la familia es lo que hay más alto en este aspecto del hombre⁴³. La Reforma primero y la Ilustración después consolidaron este punto de vista: el *matrimonio* ya no está por debajo del celibato. Se degrada al matrimonio cuando se dice que lo más santo es el no estar casado. Por la relación matrimonial y la familia el hombre entra en la comunidad, «en la relación recíproca de la dependencia social, y este vínculo es ético»⁴⁴.

Así queda elevado por Hegel a «primer principio» de la *eticidad* el *matrimonio*, la eticidad natural, basada en el amor y el sentimiento, pero espiritualizada por el hecho de que un sexo no se ve realizado sino sólo en el otro. También la tradición católica sostiene que es ético vivir en el matrimonio, el cual es considerado como un *sacramento*; y además afirma que *no vivir en el matrimonio no es contrario a lo ético*.

Pero, según Hegel, únicamente cuando se considera que en el matrimonio hay dos principios separables, el espiritual y el natural, y además no se ve en la unión matrimonial misma la mediación de lo divino y lo humano, de lo infinito y lo finito —unión que es la esencia de lo ético—, entonces se puede decir que no es contrario a lo ético no vivir en el matrimonio. Este error es el que habría cometido la tradición católica. «Por eso la Iglesia proclamó el celibato superior y más santo y lo magnificó. El matrimonio fue, pues, degradado, cuando en realidad es lo más excelente, lo propiamente ético y, por tanto, más religioso que el celibato. *No puede decirse que el celibato sea contrario a la naturaleza; pero sí que es contrario a la eticidad*»⁴⁵. El celibato no va contra la naturaleza, sino contra la eticidad objetiva.

Supersticiosa y no libre sería, para Hegel, la virginidad.

42. *Philos. Relig.*, 261

43. *Enz.*, § 552

44. *Philos. Gesch.*, trad., 655.

45. *Philos. Gesch.*, trad., 620.

b) Para Hegel el estado de «pobreza voluntaria» es una entronización de la *inactividad* como valor superior. Si el «ocio» significó para un griego negativamente la liberación de las cargas domésticas de mantenimiento vital, pero positivamente el grado supremo de actividad, aquél que concernía a hondas preocupaciones por deliberar con acierto sobre los asuntos públicos, por juzgar responsablemente las actuaciones de los ciudadanos, por mandar u ordenar la cosa pública, en cambio, el hombre que abraza el estado de pobreza voluntaria queda sumido, según Hegel, en el ocio absolutamente inactivo. El deber religioso del «voto de pobreza» sería opuesto al deber social que exige del hombre ejercer de manera laboriosa su actividad y comprometerse en los cuidados de la cosa pública, asumiendo los quehaceres referentes al comercio o a la industria. Esta enseñanza religiosa, comenta con desdén e ironía Hegel, «presenta la actividad humana como cosa no santa (*Unheiliges*), exigiendo positivamente en primer lugar que el que posee no aumente su haber por su trabajo, y en segundo lugar que lo dé a los pobres, y sobre todo a la Iglesia, es decir a aquellos que no hacen nada ni trabajan en nada»⁴⁶. El «voto de pobreza» convierte en no santo (*unheilig*) aquello que en el plano social ha de ser considerado como un deber de justicia.

Destaquemos simplemente que, para Hegel, la «sociedad civil» moderna es una mera transcripción de la «comunidad económica» de la *oikía* y de la *kóme* griegas, las cuales estaban en un peldaño inferior al de la *pólis*. Dicha sociedad existe, según Hegel, «ad commercium»⁴⁷. Por tanto, comprende las mismas funciones económicas que Aristóteles había atribuido a la comunidad económica: «*industriam et probitatem in re familiari tuenda et administranda diligentiamque in acquirendis bonis, quae tum vitae sustentandae necessaria sunt, tum aliis adjuvandis inserviunt*»⁴⁸.

Pero el estado de pobreza contradice el supuesto de la filosofía moderna, resumida en el verso goethiano: «en el principio era la acción». El voto de pobreza negaría *avant la lettre* el espíritu de la filosofía moderna: obrar, hacer, transformar. El único mérito —ciertamente contradictorio— que podría atribuirse a este voto es el de incitar a que el rico donara sus bienes al pobre, con lo cual el pobre quedaría enriquecido, viéndose en el

46. *Philos. Relig.*, 261.

47. *Rede bei der Säkular-Feier*, 539.

48. *Ib.*, 540.

aprieto exigido por el voto de dar a su vez los bienes. Frente a esto, Hegel propone «la actividad del adquirir mediante la inteligencia y la rectitud en tal comercio y uso de riquezas»⁴⁹. El hombre, en tanto que ser individual, está sometido a las *necesidades naturales*. Y para lograr su plena libertad debe luchar contra ellas. Esta lucha del hombre para hacerse independiente, autárquico, es para él una «ley ética». El hombre sólo puede conseguir la independencia «mediante su actividad y su entendimiento (*Verstand*), porque naturalmente depende por muchos lados; se ve obligado por su espíritu y por el ejercicio de sus derechos a procurar su mantenimiento (*Unterhalt*) y a liberarse de las necesidades de la naturaleza. Esto es lo que constituye un estado ético-jurídico del hombre (*Rechtschaffenheit des Menschen*)»⁵⁰.

Justo lo que la Reforma, primero, y la Ilustración, después, vinieron a enseñar, a juicio de Hegel, es que la *ociosidad* no puede ser considerada como *santa*. Si el hombre es dependiente de la naturaleza por sus necesidades, lo más valioso que le puede acontecer es que se haga independiente; y ello lo consigue «mediante la *actividad*, el entendimiento y el trabajo»⁵¹.

Frente al principio religioso de la «pobreza», se yergue el principio ético de la «probidad», la cual no significa otra cosa que el honor que el hombre pone en su actividad inteligente para superar las necesidades, en su trabajo diligente para subsistir, en su voluntad de gozar de lo que gana. El hombre rico es más probo comprando cosas que únicamente satisfacen necesidades superfluas que prodigando sus bienes entre holgazanes. Sólo a quien trabaja se le debe dar dinero. Únicamente desde la primacía de la «actividad laboral» se hace *ética* la industria. Y desde el mismo plano hay que juzgar el hecho de prestar dinero a interés, condenado por la Iglesia. El préstamo de interés ha sido un motor de la industria moderna, dice Hegel⁵².

El segundo nivel de la «eticidad», pues, es afirmado directamente frente al voto religioso de la pobreza. Su imperativo reza así: «Sé activo para subsistir» y, como consecuencia, «es ético el goce de las ganancias». Esta exigencia tiene un efecto proyectivo o social, pues cuando un hombre goza de sus ganancias, también otros hombres activos obtienen su subsistencia.

49. *Enz.* § 552.

50. *Philos. Relig.*, 261.

51. *Philos. Gesch.*, trad., 655.

52. *Ib.*, 655.

Tal imperativo ético es, para Hegel, el principio de la actividad, de la industria y de la ciudadanía. No es meritorio elegir la pobreza, dice Hegel, ni dejar de gozar de lo suyo, ni darlo a los pobres. Como no puede ser meritorio anteponer la indolencia y la inacción a la probidad. Para Hegel, el voto de pobreza es la consagración de la inercia, de lo *no ético* como santo; consagra como santas unas cosas que no son éticas⁵³.

La sociedad civil hegeliana, segundo estadio de eticidad, viene a ser la «comunidad económica» griega que ha asumido la tarea de satisfacer las necesidades primarias. Es el ámbito de la *privacidad*, de las personas «privadas». «La familia se divide en una *multitud* de familias que se comportan unas respecto de otras como personas concretas e independientes y por lo tanto de un modo exterior»⁵⁴. La ampliación de la familia desemboca «en la reunión de comunidades familiares dispersas, por la fuerza o por la unión voluntaria provocada por las necesidades que enlazan y por la acción recíproca de su satisfacción» (*propter salutem*, decían los latinos para significar la satisfacción de urgencias vitales dentro del ámbito de la familia doméstica). El problema de la satisfacción de las necesidades es resuelto por la «sociedad civil» como unidad de diversas personas. En ella se cumple la situación del «egoísmo universal», de la reducción del otro a «enemigo» (el que lo quiere todo, incluido yo mismo como objeto de su querer) y, por tanto, a puro medio de los propios fines. «Cada uno es fin para sí mismo y los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular»⁵⁵. De modo que sin la *universalidad* de «la relación con los demás» no se consigue la *particularidad* del fin de cada uno.

Lo individual y lo relacional son los dos principios de la sociedad civil. Uno es, por tanto, la persona concreta como conjunto de «menesterosidades» (*Bedürfnisse*), de necesidad natural (*Naturnotwendigkeit*) y arbitrio (*Willkür*). El segundo es la universalidad de lo relacional. Pues la persona individual está «esencialmente en relación con otra persona particular, de manera que tan sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo mediante la forma de universalidad»⁵⁶. Cada particularidad

53. *Ib.*, 621

54. *Gr. Philos. Rechts*, § 181

55. *Ib.*, § 182.

56. *Ib.*, § 182.

promueve su bienestar tomando como medida su limitación por la universalidad. Los fines egoístas fundan un sistema de interdependencias para subsistir, para gozar de bienestar y para mantener una existencia siquiera jurídica. La sociedad civil no es la plasmación de la libertad por la libertad misma, sino la simple exigencia de que lo particular se eleve a la forma de la universalidad. Los ciudadanos se comportan así como «personas privadas» que «tienen como finalidad su propio interés»⁵⁷.

c) El «voto de obediencia» viene a significar para Hegel la consolidación de una voluntad individual —la del superior religioso— como norma de la libertad del hombre. Mas para Hegel el individuo, con su arbitrio particular, no puede alcanzar, ni para sí ni para los demás, la plena libertad. La obediencia que se aplica al mandato particular como obediencia incondicional que no sabe lo que hace, no es verdadera obediencia: es una obediencia sin conocimiento y, por tanto, sin libertad.

La obediencia es la coronación de lo anti-ético: «corona omnium, coecitatem obsequii, et servitutem mentis humanae, ita ut amor Dei non ad libertatem nos perduceret, sed ad servitutem detruderet, ad servitutem aequae in minimis rebus, quae casui et arbitrio cujusque permissae sunt, atque in maximis, id est, in scientiae ejus, quod justum, honestum, pium est, et in instituenda atque gerenda vita; —scilicet ut privatam vitam et rem domesticam regerent, et reipublicae principumque domini esse ii, qui se servos, immo servorum servos esse, devoverent»⁵⁸

También en este punto fueron la Reforma y la Ilustración los movimientos modernos que hicieron desaparecer la «obediencia ciega», tenida como *santa* por la Iglesia católica. Para el querer y para el obrar, el verdadero principio ético sería ahora la obediencia a las leyes del Estado. Si la libertad consiste en adecuarse lo individual a lo universal, la obediencia al Estado hace al hombre libre, pues la particularidad se somete a lo universal. Esta obediencia ha de hacerse desde el interior del hombre, desde su subjetividad, o sea, desde su conciencia moral. Tal obediencia no puede ser entonces ciega, sino racional. «Con esto —comenta Hegel— se abre la posibilidad de una evolución y realización de la razón y la libertad; y lo que la razón es, eso mismo son ahora los mandamientos divinos. Lo racional

57. *Ib.*, § 187.

58. *Rede bei Säkular-Feier*, 540-541.

no experimenta ya contradicción por parte de la conciencia religiosa; puede desarrollarse pacíficamente en su terreno, sin necesidad de emplear violencia contra lo opuesto»⁵⁹.

Una vez abolida la idea de santidad, quedaba establecida la reconciliación de la Iglesia (lo supratemporal) y el Estado (lo temporal): «itaque civitatem cum Deo, Deum cum civitate reconciliatum esse promulgatum est»⁶⁰. De suerte que los preceptos religiosos y los preceptos estatales vendrían a coincidir: «contingit, ut religionis, quam profiteamur, praecepta cum eo, quod civitati justum sit, consentiant»⁶¹.

* * *

Termino. Los tres paradigmas taroilustrados que acabo de exponer, —el kantiano, el fichteano y el hegeliano—, tienen muchos más puntos de coincidencia que de discrepancia. La más profunda coincidencia es la exclusión del realismo, del principio de exterioridad. En este realismo ve Hegel el principio de corrupción de la Iglesia misma.

En fin, con esta exposición he pretendido despertar la convicción de que la pregunta por la verdad de la historia de la Iglesia, relatada a través del paradigma ilustrado, nos remite necesariamente desde el campo histórico al campo ontológico y gnoseológico, único ámbito donde deben dirimirse las posibilidades veritativas de esos paradigmas, antes de ser aplicados.

Juan Cruz Cruz
Departamento de Historia de la Filosofía
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona

59. *Philos. Gesch.*, trad., 655.

60. *Rede bei Säkular-Feier*, 541.

61. *Ib.*, 542.