

una "vida de Jesús" de G. W. F. Hegel

Enrique M. Borrego

Introducción

Desde 1975 tenemos una traducción en castellano de una de las más breves biografías que se han escrito sobre Jesús¹. Una bella obra que parece haber pasado bastante desapercibida para el lector no especializado en filosofía. Aparte de sus valores intrínsecos, esta obra tiene el especial interés de haber sido escrita en 1795 por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, un joven de 25 años que se convertirá en uno de los más geniales filósofos de la Historia. Pienso que en esta obra del joven filósofo, que por entonces era un teólogo que terminaba sus estudios, puede encontrar hoy un cristiano de cierta cultura elementos valiosos para su meditación sobre Jesús y para un esclarecimiento de numerosos temas importantes sobre su significación en el pensamiento humano.

Evidentemente, una interpretación cabal de este escrito tiene sus dificultades. No se da éste aisladamente en un momento tranquilo y maduro en la vida intelectual de su autor, sino en período de máxima inquietud, cuando su espíritu se despierta con el pensamiento de la libertad y la racionalidad. En el fondo, los problemas intelectuales que subyacen en este libro podrían ser aleccionadores

¹ Cf. W.F. HEGEL, *Historia de Jesús*, Introducción y versión española de Santiago González Noriega, Taurus, Madrid, 1975.

para el inquieto intelectual cristiano de nuestro tiempo. Es un libro que se puede leer para encontrar los puntos de alejamiento respecto al sentir ortodoxo de la teología de nuestro tiempo o, por el contrario, para buscar los valores de un pensamiento excepcional, susceptibles de ser asimilados por un espíritu abierto de cualquier tiempo. Todo ello podrá ser una tarea apetecible para algunos de los lectores de esta obra. Por el momento, yo intento solamente proponer una lectura sencilla y espiritual pero, aún así, subsisten algunos problemas en su comprensión que saltan a la vista, fundamentalmente respecto a las modificaciones que hace Hegel en relación con los textos mismos neotestamentarios. Este es el motivo de decidirme a introducir esta lectura con algunas reflexiones para los no especializados en los temas cristológicos del hegelianismo.

Hegel fue siempre más conocido, a través de los manuales de historia de la filosofía, por su período especulativo y dialéctico, correspondiente a la segunda mitad de su vida, la cual coincide con la primera treintena del siglo XIX, que por su período ilustrado al que pertenecen los primeros treinta años de su pensamiento. Y esto a pesar de que su biógrafo y discípulo Karl Rosenkranz hace, ya en 1884, esta división en la biografía del filósofo², secundado en 1905 por Dilthey³, quien destacó definitivamente los dos períodos, aunque con interpretaciones bastante subjetivas, para los estudiosos posteriores. Hoy, sin embargo, el tema del joven Hegel ha dado pie a numerosos estudios y se discute sobre su religiosidad y la influencia de la Teología luterana en sus primeros escritos, tanto en los que reflejan tesis de esta teología como en los que la rechazan⁴.

Sus preocupaciones y escritos, tanto en el período de Tubinga como al comienzo del de Berna, versan en gran parte sobre religión y surgen en el ambiente teológico del Tübingerstift, un seminario luterano, en el que Hegel ingresa en 1788, a los 18 años de edad. Este ambiente entrará en contraste, por una parte, con el ideal humanista de la Grecia clásica que Hegel aprenderá a apreciar de la mano de su mejor amigo, Hölderlin y, por otra, con las ideas de la Ilustración y el pensamiento kantiano, con el que tomará contacto a través de Schelling, el otro gran amigo del período de Tubinga. Durante los últimos años de sus estudios, Hegel sueña, con cierta ingenuidad, en una reforma del Cristianismo por medio del espíritu griego en el que cree encontrar la libertad y

² G.W.F. *Hegels Leben*, Berlín, 1844.

³ *Die Jugendgeschichte Hegels*, WDGS, (Berlín, 1921) IV, 1-187.

⁴ Véase, entre otros, P. ASWELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Louvain-Paris, 1953; B. DINKEL, *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, Bonn, 1974; E. BRITO, *La Christologie de Hegel*, Paris, 1982.

el equilibrio⁵. Dentro de las vicisitudes por las que pasa su pensamiento juvenil respecto a su postura, siempre crítica con el Cristianismo "oficial" en el que vive, —ante todo la iglesia luterana y su tibia teología medio tradicional, medio ilustrada—, no se puede dudar del gran ideal que comparte con Schelling y Hölderlin por preparar "la venida del Reino de Dios"⁶, lo cual no contradice la inseguridad de sus convicciones religiosas que al terminar la Teología le hacen optar por la enseñanza, abandonando la idea de hacerse pastor de la Iglesia luterana. Algunos autores dudan de un verdadero sentir religioso de Hegel en los años de Tubinga⁷. Pero hay que afirmar con Colomer⁸ que Hegel se atrevió a hacer lo que jamás se le ocurrió a ningún filósofo: utilizar el dogma cristológico como molde de su pensamiento. No se entiende su obra sino partiendo del esquema cristológico de la Encarnación, y ya en este tiempo se está fraguando esa idea.

La "Vida de Jesús"

La "Vida de Jesús"⁹ es presentada por Hegel como un resumen de los escritos evangélicos y este carácter de resumen ofrece un gran interés, pues exige en mayor grado una interpretación, selección de pasajes y valoración del texto resumido, tanto respecto a los acontecimientos de la vida de Jesús como de sus discursos. La versión de Hegel ocupa frecuentemente, en un determinado acontecimiento de la vida de Jesús, el mismo espacio que el texto evangélico; incluso, en ocasiones, se limita a una paráfrasis o a transcribir un determinado pasaje cuando éste es breve, y en lugar de un desarrollo usa el método de la interpolación o sustitución de alguna palabra, con lo que el pasaje queda a veces profundamente modificado. En general, sigue bastante al pie de la letra y con gran sobriedad y lucidez de síntesis los principales acontecimientos que narran los evangelistas y selecciona los textos evangélicos según sus puntos de interés.

Es frecuente encontrar narraciones de hechos o palabras de Jesús sin comentario alguno sobre su posible significación cuando juzga, probablemente,

⁵ Cf. *Theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, ed. H. Nohl, Tübingen, 1907, p. 19; 22-27.

⁶ *Briefe vom und an Hegel*, ed. Hoffmeister, Hamburg, t. I, 1952, XXVII, 9; 18; 25.

⁷ Cf. A. PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision moral du monde*, La Haye, 1969, pp. 12-13; H. KÜNG, *La Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, 1974, pp. 83-85.

⁸ Cf. E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Hegel*, II, Barcelona, 1986, p. 127.

⁹ *Das Leben Jesu*, *Gesammelte Werke* 1, *Frühe Schriften*, I, ed. Hamburg, 1989. Los textos de esta obra serán citados generalmente según la versión española de González Noriega.

que no sería esclarecedora una exégesis de este tipo. En esto parece bastante riguroso y ejemplar, incluso para exegetas muy posteriores a él. Cuenta, por ejemplo, la infancia y educación de Jesús en un solo párrafo. No se dedica a desentrañar la conciencia que aquel niño pudiese tener a los doce años, como vemos en otras biografías más piadosas que rigurosas. En este caso se limita a afirmar: "De su educación, sólo sabemos que pronto dio pruebas de una inteligencia poco común y que se interesó por cuestiones religiosas, de lo que se cita un ejemplo: a la edad de doce años se separó de sus padres por vez primera, dejándolos presa de una gran preocupación, y fue hallado entre los doctores del templo de Jerusalén, a los que dejó asombrados por sus conocimientos y su capacidad de juicio, fuera de lo común a su edad" (Lc 2,41ss). La generalización sobre el episodio del templo no parece obedecer más que al carácter brevísimo de esta *Vida de Jesús*¹⁰.

Sin embargo, dentro de este resumen, encontramos algunos puntos concretos especialmente desarrollados. Así, la versión que presenta Hegel del anuncio de la ruina del templo de Jerusalén de Mt 24 y 25, y su lenguaje apocalíptico, es una luminosa aunque particular interpretación racionalizante y desmitificadora al modo "ilustrado" (pp. 79-81).

Racionalización y desmitificación

Son precisamente los textos más ideológicos respecto a la racionalidad de la moral o a su determinada concepción antropológica y metafísica los que interpreta a su modo, unas veces aclarando el sentido y otras "traduciendo" en un lenguaje kantiano, a veces propio, la expresión evangélica. En realidad, busca en Jesús al maestro de una religión absoluta, "subjetiva", de una "iglesia invisible"; excluye de la doctrina de Jesús todo elemento "positivizador", es decir, que institucionalice un régimen de autoridades, cánones y poder coactivo jurídico, etc., como cultos específicos, normas eclesiásticas, dogmas impuestos desde fuera del espíritu del sujeto¹¹.

Leyendo algunos de los "fragmentos" reunidos por Nohl respecto a la "crítica desmitificadora" del joven Hegel¹², da la impresión de que Sócrates sale

¹⁰ No se especifica el conocimiento que tenía Jesús sobre la Sagrada Escritura a esa edad; se alude únicamente a "su conocimiento y su capacidad de juicio" (p. 28).

¹¹ No se entenderán bien los términos "positivo", "subjetivo", "absoluto", si no se les da su peculiar significación hegeliana. De estos y otros conceptos dependen a veces las diversas posturas críticas que toman los intérpretes de Hegel respecto a la idea que éste tenía de Jesús.

¹² En *Theologische Jugendschriften*, 30-35.

beneficiado al ser comparado con Jesús. Sócrates aparece como el símbolo de la libertad mientras Jesús "impone" una doctrina dogmática y moral de forma que al hombre no le queda más que la sumisión. En este sentido llegó a afirmar que prefería el estilo de un seguidor de Sócrates, que no se siente obligado a imitarlo sino en la virtud, pero no a repetir sus ideas, que el de un cristiano que se limite a la obediencia ciega de un sistema doctrinal que no ha descubierto él por sí mismo y asumido personalmente. Disculpa a Jesús, sin embargo, por el carácter de los judíos, a los que no se les podía hablar sino con el lenguaje de sus tradiciones. "Querer apelar a la sola Razón hubiera significado lo mismo que predicar a los peces"¹³. Además, son los continuadores de Jesús los que han entendido su predicación como religión positiva, popular y pública¹⁴. Para Hegel, Jesús predica una moral "privada"¹⁵. Esta es la razón de que en la *Vida de Jesús* prescindiera de esos elementos a su juicio añadidos posteriormente al mensaje original. Al final de su recorrido crítico, frente a Sócrates o cualquier otro maestro, se decanta por Jesús, el cual no es un mero maestro que enseña la virtud, sino la virtud misma. Jesús es un ideal verdaderamente sobrehumano¹⁶.

La *Vida de Jesús* hay que entenderla desde todos estos puntos de vista. En su tarea racionalizadora y desmitificadora, Hegel cree descubrir la oculta verdad del Evangelio. Hay en esta obra algunas alusiones directas contra el fanatismo en los judíos y contra "lo irracional" de la religión; a propósito del versículo de Mt 24,11-12, leemos: "saldrán muchos falsos profetas y extraviarán a mucha gente", texto que tiene su paralelo en Hegel en estos términos: "si el fanatismo os acomete y os maltrata... no os intereséis por ninguno de esos partidos religiosos... Lo que os salvará del espíritu sectario será la firme relación con la esperanza de la humanidad en la realización del plan divino". Su preocupación constante es presentar la figura de Jesús como portavoz de esta esperanza. Hegel ve un aspecto fundamental de la lucha entre el bien y el mal en el antagonismo existente entre el apego a las opiniones y usos tradicionales de la fe "que han sido instaurados por alguna forma de autoridad", y el "retorno al renaciente uso

¹³ *Ibid.*, 159.

¹⁴ *Ibid.*, 162. Véase la exposición del proceso de positivación posterior a Jesús en *Theol. Jugend.* 166-213.

¹⁵ *Ibid.*, 360. Es decir, no destinada a ser un estado político al transformar los principios de la moral en normas positivas de una legislación obligante. Esto fue un error de la Iglesia ampliamente analizado por Hegel. El tema tiene muchas implicaciones a las que no es posible hacer alusión en un breve artículo. Está tratado en los fragmentos que Nohl recogió con el título "La positividad de la religión cristiana" (*Theol. Jugend.* 152-211).

¹⁶ *Ibid.*, 57.

de la razón" (p. 62), con lo que parece aludir tanto al protestantismo como al catolicismo de su tiempo.

Hegel tiene, pues, un notorio empeño en racionalizar los conceptos específicamente religiosos, tal vez eludiendo el que puedan parecer míticos o "positivos"; realiza con ello una tarea inteligente pero algo se le pega del extremismo propio del "siglo de las luces", más en los términos, con frecuencia, que en el fondo de las más fundamentales realidades del Cristianismo. Tienen especial interés las siguientes sustituciones racionalizadoras.

Sobre el concepto de Dios

Dios es la Razón Pura, extrapolación del concepto kantiano que apunta ya, aunque informalmente, al futuro idealismo. Es fácil, sin embargo, encontrar que esta Razón, creadora y paradigma de la creación, no es una entidad abstracta meramente¹⁷, sino una realidad que actúa, y que, además, es la que "enseña al hombre a conocer su destino": Es ilustrativo a este respecto comparar los textos paralelos del capítulo primero del Evangelio de Juan y los primeros párrafos de la *Vida de Jesús*, de Hegel:

Jn 1,3: Todas las cosas fueron hechas por él y sin él nada se hizo de cuanto existe.

En él estaba la vida y esa vida era la luz del hombre; esa luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la han comprendido.

Hegel (p. 27): El plan cósmico está ordenado, pues, en conformidad con la Razón.

Es ésta la que enseña al hombre a conocer su destino, la finalidad incondicionada de su vida; aunque con frecuencia haya estado oscurecida, nunca se extinguió por completo y hasta en las tinieblas se conservó un tenue resplandor suyo.

Pero el concepto de Dios aparece también personalizado; Hegel recoge casi exactamente, aunque introduciendo matices exegéticos, la respuesta de Jesús al fariseo que le pregunta por el mandamiento principal de la ley¹⁸: "Hay un único Dios y a él has de amar con todo tu corazón, y tienes que consagrarle tu

¹⁷ Fiel a mi propósito de limitarme a este breve marco de reflexión sobre *Das Leben Jesu* no podemos entrar en las vicisitudes del discutido panteísmo del joven Hegel. A mi juicio, se lee con frecuencia su obra sin entrar verdaderamente en su lenguaje. No es fácil aceptar la necesidad que tiene Hegel de afirmar que el Absoluto no es personal *justamente* porque es absoluto; es el Dios dialéctico. Cf. R. FLOREZ, *La dialéctica de la Historia en Hegel*, Madrid, 1983, pp. 102 ss.

¹⁸ Mc 12,29-30; Mt 22,36-37.

voluntad, tu alma entera y todas tus fuerzas..." (p. 78). También expresa un sentido personalizado de Dios al comentar el diálogo de Mateo tras la parábola de los viñadores¹⁹: "No producís los frutos que hacen a los hombres gratos a Dios" (p. 75). Y otras expresiones como "los pensamientos que al modo sensible de juzgar aparecen grandes son pequeños ante Dios" (p. 67); al recoger la respuesta de Jesús a unos fariseos: "Dios conoce vuestros corazones" (l. c.); comentando la parábola de los talentos: "Dios juzga el valor de los hombres" (pp. 72-73); respecto a Mt 18,21-35, sobre el perdón: "...es la única condición bajo la cual podéis esperar veros libres de la condena por la eterna justicia" (p. 57); la hipocresía de los fariseos no escapa a Dios que todo lo ve (p. 60), etc.

No se ve, pues, una voluntad expresa de sustitución del concepto religioso del Dios personal por conceptos filosóficos o racionales pues conserva el nombre de Dios en numerosas ocasiones. Parece que su intención de sustituir el nombre de Dios es más clara cuando este nombre ha de ir unido a la motivación ética, a premio o castigo, etc. y entonces escoge el término "razón" o "virtud", pero no siempre. Conserva expresiones personalizantes como "gloria de Dios" y le llama a veces "el Santo", santo juez ante quien hemos de comparecer (p. 81). Justamente, su crítica contra la divulgada doctrina salvífica de "la fe sin obras" utiliza la imagen del juicio. Como explicación a la parábola de las diez muchachas de Mt 25, pone en boca de Jesús: "No podéis comparecer ante el santo juez del mundo solamente con vuestra fe eclesiástica o con engañosa esperanza en el mérito ajeno" (p. 81). Esta idea la explicita más abajo parafraseando la parábola del juicio final o de las naciones (Mt 25,31-46): "De esta manera el juez del mundo pronunció la sentencia de condenación de aquellos que sólo adoran a la divinidad de palabra y con gestos piadosos, pero no en su imagen, la humanidad" (l. c.).

El Hijo del hombre

Normalmente, Hegel utiliza "Hombre" simplemente en sustitución de la expresión "Hijo del hombre". A veces utiliza este término con el significado de "hombre en general", sin referirse específicamente a Jesús. En el episodio de Jesús ante el Sanedrín se le pregunta, según Hegel, no si es el "Hijo de Dios" en un sentido metafísico o teológico, sino que la expresión equivale a inquirir si es "un hombre santo" y en este sentido (espiritual) emplea el concepto de filiación.

¹⁹ Mt 21,33-44. Es un desglosamiento de Hegel.

"Sí, lo soy, y a este *hombre despreciable*²⁰, que se había consagrado a la divinidad y a la virtud, le veréis un día revestido de gloria y elevado por encima de las estrellas"²¹. Pero Hegel afirma en su sermón sobre "el Reino de Dios" que Jesús es Hijo único del Padre celestial, Señor y Rey de este reino espiritual²².

La interpretación hegeliana de los pasajes en los que Jesús habla de su identificación con el Padre, de su unión con él y de hacer su voluntad, constituye uno de los puntos más sorprendentes de su esfuerzo "racionalizante". Las expresiones evangélicas no dejan duda sobre la conciencia que tenía Jesús de hacer la voluntad del Padre, y afirmó que esto era su verdadero alimento (Jn 4,34-35). Hegel lo entiende así pero sustituye esta conciencia, que en los Evangelios aparece como una relación personal con el Padre, por un esquema absolutamente kantiano; así la figura del Padre viene a ser, en su *Das Leben Jesu*, el símbolo de la conciencia íntima de Jesús.

Según la imagen que nos ofrece Hegel, Jesús hace su aparición en público "como hombre cultivado y como maestro" (p. 28), a pesar de que "todo el mundo reconocía que no había estudiado" (p. 51). Pero no hace alusión alguna teológica a su filiación divina; el Bautista no lo reconoce como "el que ha de venir" sino como hombre "de grandes dotes", por lo que no tenía necesidad de ser bautizado (p. 29). Expone su doctrina y lo presenta como hombre íntegro, que busca la gloria de Dios, sin hacer referencia a los milagros²³. Su intención prioritaria es la de presentar a Jesús como modelo supremo del hombre y el retrato que hace de él es más atractivo que el de dos años antes, 1793, el año en que se gradúa en Teología²⁴. Hegel parece rehuir así en esta obra toda tentación de exégesis teológica trinitaria, aunque es interesante reseñar que comienza esta breve obra afirmando la identificación de "Dios" y "Logos" como en el prólogo del cuarto Evangelio, clave para su filosofía posterior²⁵; no obstante, es dudoso que

²⁰ Mc 14,62. Es de notar que la traducción de *La Nueva Biblia Española* de Luis A. Schökel y Juan Mateos dice también "este hombre". Evidentemente, Hegel enfatiza el contraste entre *este hombre que sufre, que tenéis en vuestras manos*, y el que *veréis revestido de gloria*.

²¹ P. 88. Aquí sí podría interpretarse el término "divinidad" en el sentido personal.

²² *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (1784-1806), ed. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, 179.

²³ Los milagros, según Hegel, no tenían la finalidad de fundamentar doctrinas sino la de despertar con tales fenómenos llamativos la atención de un pueblo sordo para la moral (*Theol. Jugend.* 155; 160-162).

²⁴ *Hegels theologische Jugendschriften*, pp. 22 ss. Los primeros fragmentos de *Volksreligion und Christentum* datan de 1792.

²⁵ Cf. E. COLOMER, *o.c.*, 127.

identificara como "Logos" al Jesús de la Historia, al menos en la finalidad que parece proponerse con este escrito. He aquí los dos comienzos paralelos:

Jn 1,1: En el principio era el Verbo (la Palabra)... y el Verbo era Dios.

Hegel (p. 27): La razón pura, incapaz de cualquier limitación, es la divinidad misma.

Lo que no impide que Hegel acepte la relación filial de Jesús con el Padre y la exclamación misma "¡Padre mío!" que aparece reproducida en la narración de la oración del *Huerto de los Olivos* (p. 86). En este mismo pasaje acepta también la sumisión de Jesús a la voluntad del Padre, reproduciendo con fidelidad la oración de Jesús: "que no se haga mi voluntad sino la tuya; si esta hora no puede serme evitada, me entrego a tu voluntad" (l. c.).

Voluntad de Dios y ética kantiana

De ordinario, el discurso de Jesús aparece interpretado en términos kantianos. Aunque parece que aún no era Hegel un profundo conocedor de Kant, había leído la *Filosofía de la Religión*, aparecida en 1793. En varias ocasiones, al ofrecernos Hegel una imagen sintética de Jesús, nos ofrece a la vez una síntesis de la *Razón Práctica* de Kant. La espiritualidad que encuentra Hegel en la doctrina de Jesús se basa casi exclusivamente en la moralidad racional y el deber en el sentido kantiano. En escasas ocasiones se habla del amor. Muy interesantes, sin embargo, los comentarios al discurso y oración de Jesús en la última cena²⁶. Mantiene las palabras sobre el amor. Se diluye la personalidad del Espíritu Santo y la misma divinidad de Cristo. Aparece en el resumen y destino de la vida de Jesús un ideal plenamente platónico. Algunas exégesis difíciles sobre este discurso son muy buenas. Hay una omisión constante de la mística personal de Jesús y un énfasis en el sentido moral de sus palabras. Es interesante la comparación de algunos textos evangélicos con los hegelianos:

Jn 8,26: "Cuando levantéis en alto a este Hombre, entonces comprenderéis que yo soy el que soy y que no hago nada de por mí, sino que esto que digo me lo enseñó el Padre. Además, el que me envió está conmigo. Nunca me ha dejado solo porque yo hago siempre lo que le agrada a él".

Hegel (p. 53): "Yo me atengo sólo a la genuina voz de mi corazón y de mi conciencia. El que obedece a ésta rectamente, es iluminado por su verdad. Hacer caso de esta luz es lo único que exijo de mis discípulos.

²⁶ Pp. 83-86, correspondientes a Jn 13-17 y Lc 22,14-16.

En la siguiente comparación Hegel traduce el lenguaje de Jesús por una de las más clásicas definiciones de Kant sobre el *imperativo categórico*²⁷:

Mt 7,12: "Todo lo que querráis que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque esto significan la Ley y los Profetas".

Hegel (p. 40): "Actuad de acuerdo con una máxima tal que podáis querer que, como ley universal entre los hombres, valga también para vosotros; esta es la ley fundamental de la moralidad, el contenido de todas las legislaciones y de los libros sagrados de todos los pueblos".

Se ve claramente en esta formulación el paradigma de la moral kantiana, cuyo fundamento es la conciencia misma como último principio incondicionado del "deber hacer". Este mismo paradigma será aplicado al Evangelio como praxis y ofrecido como ideal de la humanidad. Según este pasaje de Hegel, Jesús no exige de sus discípulos formalmente, *hacer la voluntad del Padre*, sino *hacer caso de esta luz de la conciencia*. Ello se explicita más en la comparación de los siguientes pasajes paralelos:

Jn 8,31-32: "Vosotros, para ser de verdad mis discípulos, tenéis que ateneros a este mensaje mío; conoceréis la verdad y la verdad os hará libres".

Hegel (l. c.): Esta ley interior es una ley de la libertad, ley a la que el hombre se somete libremente como dada por sí mismo; es eterna, en ella habita el sentimiento de la inmortalidad".

La conformación que hace Hegel de la moral evangélica según los parámetros de la ética kantiana, le conduce también a eludir la idea del "seguimiento" de Jesús. Los principios kantianos exigen no sólo que la moral sea formal frente a todo contenido concreto que se aprende socialmente, sino ante toda motivación emocional. Esto quiere decir que el principio de la verdadera moralidad excluye en sí mismo el seguimiento de un maestro. No el seguimiento de una doctrina que ayude a entender los postulados de la propia conciencia, sino el seguimiento de alguien que "impone" el contenido de una doctrina. En el Siglo de las Luces se entendía esto como sectarismo. No se sigue a una persona, sino a la razón. Para Hegel, no ha impuesto Jesús ningún mandato cuya obligatoriedad estribe justamente en que él lo ha mandado, sino que esa obligatoriedad proviene de la Razón y Jesús nos "ilumina" con su doctrina para que la entendamos. No es algo bueno porque Dios lo ha mandado sino que Dios lo ha mandado porque es bueno.

²⁷ *Crítica de la Razón Práctica*, I, § 7.

Pero Jesús es el reflejo de esa Razón. La mente de Hegel está profundamente enraizada en el Cristianismo²⁸ y se ve arrastrado por la impresionante figura de Jesús y esto le obliga a interpretar su misión como orientadora²⁹. Según Hegel, Jesús no pide que se le siga por sí mismo sino porque él es el camino hacia el Padre; Hegel interpretará que seguir a Jesús es obedecer a la ley interna de la conciencia como él mismo lo hace. Ya vimos antes que esta ley es la razón y que la razón es la expresión "filosófica" equivalente a "la voluntad del Padre". Por ello Jesús pide a los suyos que hagan lo mismo que él; en lugar de "quien quiera ser mi discípulo..." dice "quien quiera seguir la virtud..." (p. 65). Compárense estos dos pasajes paralelos:

Mt 16,23ss: Entonces dijo a los discípulos: El que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y me siga.

Hegel (p. 53): Entonces, volviéndose a los otros discípulos dijo: Quien quiere seguir la virtud, tiene que saber imponerse privaciones; quien desea permanecer incommoviblemente fiel a ella, tiene que estar dispuesto a sacrificar incluso su vida.

Por otra parte, el hecho de que esta ley "se la dé el hombre a sí mismo" indica en el contexto kantiano que se encuentra "a priori" en la conciencia, es decir, que no es aprendida empíricamente, que no es un fenómeno de inculturación o aprendizaje, que es inherente a la naturaleza misma de la conciencia. Pero esta ley es, con todo, dada por Dios. En efecto, la frase de Lc 18,27, "Lo imposible humanamente es posible para Dios"³⁰, es glosada por Hegel de una forma inequívoca: "El antagonismo de esos impulsos [el del bien y el del mal]

²⁸ Sobre la incidencia de la familia y de los años en el Gymnasium sobre la religiosidad del joven Hegel existen bastantes discrepancias; cf. C. LACORTE, *Il primo Hegel*, Firenze, 1959, pp. 112-113, P. ASWELD, *l.c.*, 26. Por otra parte, algunas de las severas críticas que se hacen sobre el sentido cristiano del joven Hegel, ya en la época de Tubinga, y más tarde en Berna, se comprenden desde el lenguaje teológico tradicional, al margen de los parámetros dialécticos, pero me parecen excesivas desde una hermenéutica que suponga la asimilación de las particularidades conceptuales del incipiente pensamiento hegeliano. De todas formas, se suele coincidir en que a partir de Tubinga, los 18 años de Hegel, éste fue descubriendo progresivamente la importancia del cristianismo. (cf. H. KÜNG, *l.c.*, 75).

²⁹ En contra de esta opinión se alude repetidamente al hecho de que el nombre de Jesús sólo aparece una vez en los apuntes conservados del tiempo de su bachiller (H. KÜNG, *l.c.*, 53; A. PEPERZAK, *l.c.*, 13). Para mí no resulta sintomático teniendo en cuenta el lugar que ocupa este nombre en los escritos de Hegel, apenas salido éste de la adolescencia, hasta llegar a escribir su *Das Leben Jesu*. De todos modos, es preferible hablar de mentalidad cristiana que de religiosidad "practicante", según se dice hoy.

³⁰ Que es la respuesta a la pregunta que le formulan los discípulos sobre quién podrá salvarse, en el conocido pasaje del "joven rico".

es suprimido por el hecho de que Dios ha concedido a uno de ellos, [a la conciencia moral], una fuerza legislatora propia, que ordena el deber, permitiéndole alcanzar un predominio sobre los otros³¹ y otorgándole la fuerza de alcanzarlo³².

Por consiguiente, una recta interpretación de estos pasajes, dentro de lo que era la mentalidad de Hegel en este tiempo, nos impide negar formalmente que la praxis ideal coincida con el cumplimiento de la voluntad de Dios. Sólo que para Hegel, consecuente con su formación kantiana, el fundamento de la ley moral está, absolutamente "a priori" en la conciencia. De esta manera, sólo siguiendo los dictados de esta conciencia se hace la voluntad de Dios. Es una afirmación de la "moral autónoma" frente a toda heteronomía condicionada. Según la racionalidad "ilustrada", yo no puedo seguir una doctrina, en este caso la cristiana, si no le consta a mi conciencia que esta doctrina sintetiza la mejor forma de realizarse³³. Por otra parte, aunque Hegel utiliza expresiones de sentido kantiano como "los dictados de la razón", "la conciencia" o "el deber", en sustitución de la expresión evangélica "hacer la voluntad del Padre", en ocasiones pone en boca de Jesús palabras que tienden a la identificación de sus particulares categorías "ilustradas".

Esto sucede, por ejemplo, en el siguiente pasaje: "...fe en la santa ley de vuestra razón y atención al juez interior en vuestro pecho, a la conciencia, *una medida que es también la de la divinidad*" (p. 77), lo cual se entiende a la luz de lo que acabo de decir en el párrafo anterior; la identificación del principio moral de la conciencia y de la voluntad de Dios aparece claramente. Y en la referencia a la famosa frase de Jesús "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" Hegel expresa fielmente ambos extremos: "Dad al César lo

³¹ Se refiere a los otros impulsos, a los del mal.

³² P. 70. Idea que puede ofrecer al lector de esta pequeña obra una reflexión sobre la gracia. Hegel convierte así en don de Dios el célebre "imperativo categórico" de Kant. Este es el concepto teológico de la aprioridad de la conciencia. Esta doctrina es afirmada claramente en *Dokumente*, 175-176, en un sermón tres años antes de publicar "*La vida de Jesús*", aunque en un tono más pesimista. Pero la tesis teológica aparece sin reservas: La ley moral ha sido inscrita por Dios en nuestra alma y se manifiesta en la conciencia moral de todo hombre. Pero sucede que este sentimiento del bien y del mal no es a veces suficientemente resistente ante las inclinaciones sensibles.

³³ Aquí hay una tesis sobre los motivos últimos de racionalidad que han de preceder a la fe, aunque esta fe, para Hegel, sea fundamentalmente una aceptación racional.

que es del César y a vuestro Dios lo que se exige para su servicio"³⁴. También afirma en otros momentos que el deber proviene del impulso divino. Véase a este respecto la exégesis de Mt 16,23:

Mateo: "¡Quítate de mi vista, Satanás! Eres un peligro para mí porque tu idea no es la de Dios sino humana.

Hegel (p. 53): ¡De qué forma tan sensible piensas todavía! Aún no conoces la fuerza divina que impone el respeto al deber para, por amor de él, triunfar del requerimiento de las inclinaciones e incluso del amor a la vida!"

"Reino de los cielos"

El sentido de la *vida eterna* reflejado en la expresión evangélica "tendrán su recompensa en el cielo" lo traduce igualmente en términos kantianos, como "la satisfacción del deber cumplido" y sólo como concesión "para los que necesitan una representación" admite el término "vida eterna", cosa que Kant usaba, (la inmortalidad), como condición trascendental del "deber ser"³⁵. Pienso que incluso la teoría ética formal de Kant es insuficientemente comprendida. Sin duda que al entusiasta y rebelde teólogo que era entonces el joven Hegel no le había dado tiempo de madurar el sentido apriórico y formal del "imperativo categórico". Con frecuencia el "reino de los cielos" es aludido como "reino del bien" (pp. 47, 48, 61, etc.), sobre todo cuando el término "el Reino", sin determinación, es susceptible de ser interpretado en el mismo texto evangélico como *algo que ya ha comenzado dentro de nosotros*. Pero no supone un rechazo a los conceptos originales de la Escritura, ya que conserva los términos evangélicos en otros contextos en los que, a su juicio, no se da este riesgo de ser confundido con una recompensa que condicione y relativice la idea del deber. Así conserva la expresión "Reino de Dios" a propósito de la disputa que sostienen los discípulos sobre el rango que les correspondería (Lc 9,46-50; p. 54).

³⁴ L.c. Su interpretación de todo este episodio evangélico es admirable por su brevedad y justeza. En esta y otras ocasiones se limita a intercalar entre las palabras del texto evangélico breves incisos o glosas explicativas.

³⁵ Brito muestra las vicisitudes de la creencia de Hegel sobre el sentido de la recompensa y el castigo en la Revelación, desde el optimismo de la esperanza en la gracia (*Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 177-179), hasta el negativo fragmento de Berna (*Hegels theologische Jugendschriften*, L.c., 45-47). Aludiendo a *Dokumente*, 176, hace notar que Hegel combina curiosamente fórmulas kantianas -tensión entre la ley moral y la sensibilidad, respecto de sí mismo- con elementos inasimilables por la segunda *Crítica*, como la atención al sentimiento de recompensa para las acciones virtuosas (l.c., 25).

En consecuencia, el concepto de recompensa es sustituido frecuentemente por "la paz de la conciencia que da la virtud".(p. 48). Generalmente es este concepto de virtud, como plenitud, el término escogido para su "desmitificación" del "cielo" cuando éste viene a significar recompensa en el sentido indicado anteriormente, desmitificación o corrección que cree postulado fundamental según la ética formal kantiana³⁶. Así, en lugar de la frase de Lc 18,24-25, "Qué difícil es entrar en el reino de los cielos al que tiene riquezas", Hegel pone en boca de Jesús: "¡Con qué fuerza puede enredar al hombre el amor a la riqueza! ¡Qué gran obstáculo para la virtud puede llegar a ser para él!"; y respecto a la consecuente pregunta de los discípulos: "Entonces ¿quién puede salvarse?", Hegel le da un giro y hace que pregunten: "Pero ¿cómo se puede esperar que este impulso de la naturaleza humana [hacia la riqueza] no imposibilite ser virtuoso?" (p. 70).

Tal vez podemos decir que Hegel entendió también la promesa del Reino como recompensa "concomitante" y no "causa" de la moralidad, al modo kantiano, si podemos entender en el siguiente texto el término "razón" como Dios y no como verdad, lo cual es dudoso.

Mt 16,27-28: Porque este Hombre (el Hijo del Hombre) va a venir entre sus Angeles con la gloria de su Padre, y entonces pagará a cada uno según su conducta. Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto llegar a este Hombre (al Hijo del Hombre) como rey".

Hegel (p. 53): Un día brillará en la gloria el oprimido y la razón restablecida en sus derechos asignará a cada cual la recompensa de sus actos".

Tampoco puede pensarse que Hegel desmitifique esta expresión *reino de los cielos* de una forma absoluta, como si no admitiese su realidad. Prueba de ello es que en la pregunta que hace "el joven de familia noble"³⁷, aunque sustituye Hegel "heredar la vida eterna" por "ser virtuoso", sin embargo esta virtud es identificada con el "hacerse digno de la felicidad después de esta vida"³⁸. Esta

³⁶ Kant admitía la vida eterna como plenitud final del hombre en Dios, pero se negaba a considerarla como finalidad de la moral pues, en ese caso, la motivación para hacer el bien sería interesada; condicionada al disfrute del bien mayor que se espera, con lo que se destruiría el fundamento mismo de la moralidad que es hacer el bien por sí mismo, no como un medio para conseguir la felicidad.

³⁷ Así llama al notable, tal vez magistrado, que en las traducciones españolas se ha tratado simplemente de "joven rico".

³⁸ Esta expresión sí está de acuerdo con la ética kantiana pues no se considera la virtud "para" heredar la vida eterna.

identidad la señala el joven Hegel con una aposición³⁹: "Maestro bueno, ¿qué tengo que hacer para ser virtuoso, [es decir,] para ser digno ante Dios de la bienaventuranza después de esta vida? (p. 70). Acepta la situación de los "espíritus puros"⁴⁰ en la otra vida (en el cielo) (p. 77). El cielo es afirmado igualmente en la promesa que Jesús hace en la cruz al "buen ladrón" (p. 94).

El final

Hegel termina su escrito con la muerte de Jesús. Narración sobria y digna, llena de respeto. Pero no hay una palabra sobre la resurrección. Aunque poco antes de este escrito Hegel había afirmado que nuestra fe en Cristo se basa fundamentalmente sobre su resurrección y ascensión⁴¹, lo que nos indica que la ausencia del tema no obedece a una negación sino a la concreta finalidad de esta *historia* de presentar únicamente la doctrina de Jesús. Su fidelidad a la verdad termina con su muerte. Hegel no pretende un libro de teología de la salvación sino una propuesta ética. Pero afirma también en este tiempo que el fundamento de nuestra esperanza en la salvación es la fe en Cristo como *reconciliador* de Dios con el mundo, que soportó los castigos en nuestro nombre⁴². No alude a la conocida frase de Mt 27,54 puesta en boca del centurión: "Verdaderamente éste era Hijo de Dios". El texto de Hegel se acerca más a la versión de Lc 23,47: "Realmente este hombre era inocente". Aunque en realidad, no hay palabras del centurión. Hegel se limita a escribir: "Hasta el capitán romano que había tenido el mando en la ejecución se quedó asombrado de la tranquila resignación y de la inalterable dignidad con que murió Jesús".

Pienso que teniendo en cuenta estas observaciones y otras por el estilo que pueda descubrir el lector de la *Vida de Jesús*, el texto de Hegel es susceptible de una sustanciosa meditación y de una mayor comprensión de algunos perfiles de la impresionante figura de Jesús, al margen de cualquier subyacente presupuesto filosófico o teológico.

Enrique M^a Borrego

³⁹ La misma aposición encontramos en el texto alemán. Cf. *Das Leben Jesu*, GW 1, I, 252.

⁴⁰ Así sustituye la expresión de Lc 20,26, "como ángeles de Dios".

⁴¹ El fundamento de la fe: "Zeugnisse des Vaters bei seiner [Christi] Geburt, seiner Taufe, auch noch 12, 28. das größte Zeugnis seine Auferwekung von dem Todten — die Kraft des Vaters — und endlich seine Himmelfahrt" (GW 1, I, 69). Pero según Hans Küng, las afirmaciones de los sermones escolares eran producto de una determinada orientación exigida por el régimen interno del colegio (*l.c.*, 64).

⁴² *Theologische Jugendschriften*, 68.