

HEGEL Y LA MODERNIDAD SEGÚN KARL BARTH¹

JORGE AURELIO DÍAZ
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Resumen:

Karl Barth se preguntaba por qué la propuesta hegeliana, que parece interpretar a cabalidad los anhelos del hombre moderno, había sido rechazada tanto por filósofos como por teólogos; explicaba este rechazo por la doble exigencia de Hegel para que la Filosofía se considerara como verdadera Teología, y a la inversa. El artículo analiza esta interpretación y sitúa la cuestión en torno a uno de los temas fundamentales del proyecto moderno, tal como fue leído por Spinoza: el problema del pecado, y de la relación que éste plantea entre entendimiento y voluntad.

Palabras claves: Hegel; Barth; Spinoza; Modernidad; pecado; filosofía; teología.

Abstract: *Hegel and Modernity According to Karl Barth.*

Karl Barth asked himself why the Hegelian proposal, which seems to consummately construe the desires of the modern man, had been rejected both by philosophers and theologians; and he explained this rejection by means of Hegel's double requirement that Philosophy be considered true Theology, and conversely. This paper scrutinizes this construal and places the problem within one of the underlying themes of the modern project—as was taken to be by Spinoza—: the problem of sin, and the relationship which it poses between understanding and will.

Key words: Hegel; Barth; Spinoza; Modernity; sin; philosophy; theology.

Si recordamos que Hegel fue tal vez el primer filósofo en ofrecer una visión global de la modernidad y en someterla a una aguda crítica, uno bien podría preguntarse por qué su propuesta filosófica cuenta hoy con tan poca aceptación. No cabe duda de que, con la crisis del marxismo, el interés por Hegel ha decaído enormemente, aunque la discusión contemporánea entre liberales y comunitaristas haya vuelto a tomar en consideración algunos aspectos de su crítica a la fundamentación kantiana de la libertad en la pura autonomía de la conciencia individual. Sin embargo, hay que reconocer que el rechazo a la doctrina de Hegel se inició mucho antes, ya poco después de su muerte, en 1830.

¿Cómo pudo suceder —se pregunta Karl Barth—, que muy pronto

¹ Una primera versión de esta conferencia fue dictada en Medellín y publicada en *Estudios Filosóficos* N° 12, agosto de 1995, 77-91, con el título "Hegel y la modernidad". La versión que presentamos hoy es el resultado de una significativa reorganización de los conceptos.

después de su muerte, y cada vez más a partir de mediados del siglo, se comenzara a mirar precisamente su obra en conjunto con burla compasiva como una postura superada, mientras se entresacaban de su pensamiento de manera callada algunos elementos aislados? [...] ¿Cómo sucedió que los hegelianos puros, como en el caso del berlinés Michelet (¡profesor allí de 1829 a 1893!), se volvieran tan raros como los capricornios y dieran fácilmente la impresión de figuras cómicas? (Barth 1985, 343-4; 37-8)

Cabe preguntarse si la propuesta de lectura que hizo Hegel de lo moderno, así como la alternativa que ofreció para superar sus limitaciones, adolecen de fallas tan significativas, que hoy nos resultan inaceptables o insatisfactorias. Porque podría ocurrir también, como cree Miguel Giusti, que su diagnóstico hubiera sido acertado, pero no así la respuesta que ofreció a los interrogantes que planteaba la situación histórica que le correspondió vivir (Giusti 1999, *passim*). O tal vez, como parece sugerirlo el mismo Barth, que su lectura hubiera logrado desentrañar aspectos de la modernidad que ésta no se hallaba en condiciones de aceptar.

Considero bastante conocido el duro análisis al que somete Habermas la lectura hegeliana del *discurso filosófico de la modernidad* (Habermas 1985, 34ss). Nos dice que Hegel no logró elaborar un verdadero análisis del sujeto moderno, que sobrepasara los estrechos límites de una filosofía de la subjetividad. A ello le atribuye su fuerte "institucionalismo", que termina por desautorizar toda crítica a las instituciones políticas, las cuales llegan a ser consideradas como radicalmente racionales. Lo que tal vez Habermas no contempla, es la posibilidad de leer en la propuesta hegeliana un llamado de atención a la filosofía, frente a sus intentos de impartirle lecciones a la realidad. El Hegel maduro parece haber ido tomando cada vez mayor conciencia de los límites a los que está sometida una filosofía que pretende conocer la verdad, frente a las tareas de la política que buscan trazarle derroteros a la historia. Y esto lo entiende Habermas no sólo como una clara tendencia conservadora, que frente a la historia busca comprender su racionalidad y evaluar su logros, antes que ensayar nuevos caminos, sino que lo interpreta también como una renuncia a toda verdadera crítica:

Ya ella [la filosofía], no se dirige en forma crítica contra la realidad, sino contra las turbias abstracciones que se introducen entre la conciencia subjetiva y la razón configurada objetivamente. [...] Hegel ve a la filosofía descargada de la tarea de confrontar con el concepto la corrupta existencia de la vida social y política. A ese debilitamiento de la crítica corresponde una *desvalorización de la actualidad*, de la cual se apartan los servidores de la filosofía. La modernidad llevada al concepto permite su abandono estoico. (Habermas 1985, 56-7)

No quiero, sin embargo, entrar a tomar parte en esta controversia, cuyo desarrollo no he seguido en detalle. Entiendo que, ante las críticas del comunitarismo, Habermas ha dado pasos de acercamiento a Hegel, aunque no conozco el sentido preciso de dicho acercamiento. Considero, sin embargo, que la lectura habermasiana de Hegel, y en general de la modernidad, adolece de dos limitaciones nada despreciables. Por una parte, muestra tener una muy distante comprensión del fenómeno religioso; fenómeno que para Hegel desempeña un papel crucial, tanto en la interpretación de los procesos humanos en general, como en el caso particular de lo moderno (cf. Mardones 1998). Porque no cabe olvidar que, si algo caracteriza a lo moderno, es precisamente ese complejo fenómeno llamado secularización, que atañe a toda la cultura e invade hasta los mismos predios de la teología, con todas las consecuencias que de allí se derivan. Entre otras, que la filosofía se ha visto llamada de nuevo a asumir una tarea, de la cual había sido exonerada por el Cristianismo durante toda la Edad Media europea: la de orientar sobre el sentido de la vida y sobre las normas de comportamiento.

En efecto, la filosofía antigua, es decir, la filosofía pagana, se entendió en lo fundamental como una manera de aprender a vivir, como un modo de instalarse en el mundo y recorrer el camino de la vida, constituyéndose en orientadora de la conducta, al menos de aquellos que se llamaban filósofos. Pero al expandirse la religión cristiana y reivindicar para sí esta misión de manera exclusiva, terminó por marginar a la reflexión filosófica, convirtiéndola en simple *ancilla theologiae*, en sierva de la teología. Esto le permitió a la filosofía dedicarse a pulir los instrumentos del pensar y de la comunicación, las llamadas *artes sermocinales*, es decir, las artes de la palabra, como son la lógica, la gramática y la retórica, que eran el objeto de estudio de la que, en el seno de la Universidad, fue llamada la Facultad de Artes. De esta manera los filósofos pudieron vacar, como decían los antiguos, a la consideración de un pensamiento abstracto, ajeno a las consecuencias prácticas de sus elaboraciones conceptuales.

Esta decisión de hacer abstracción del obrar humano en el momento de reflexionar sobre el mundo, jugó sin duda un papel fundamental en el nacimiento del espíritu científico, y podemos verla plasmada en la respuesta que se da Descartes, al preguntarse por los peligros que podrían derivarse de su duda hiperbólica:

[...] sé que de ello no se seguirá entre tanto ningún peligro o error, y que no es posible que me exceda con la desconfianza, ya que ahora no atiendo a lo que se debe hacer, sino a lo que se debe conocer. (AT IX, 17)

Esto implicó, a su vez, la elaboración de un ejercicio del pensar des-

vinculado, un distanciamiento entre la teoría y la praxis, que ha sido objeto de constante preocupación. Uno de sus problemas consiste en que la acción humana tiene siempre un origen individual: "*actiones sunt suppositorum*" –decían los antiguos–, las acciones les corresponden a los sujetos, y lo repite Hegel en su *Filosofía del Derecho*: "[...] al frente de todas las acciones, y por lo tanto también de las históricas, se hallan individuos" (GPhR §342); de modo que, aunque se lleven a cabo en un contexto social, su verdadero punto de partida está en el individuo. ¿Se puede entonces hacer una filosofía sobre el obrar humano que desconozca el carácter insustituible del sujeto? ¿Cómo elaborar una verdadera teoría de la acción que llegue hasta menospreciar, como pareciera hacerlo Habermas, el entrañable "*diálogo del alma consigo misma*"?

Ahora bien, si su lejano interés por el fenómeno religioso puede establecerle limitaciones a su comprensión de la modernidad, otro tanto podría decirse de su manera de entender la crítica al individualismo kantiano que lleva a cabo Hegel. Ambos aspectos se hallan, por lo demás, estrechamente ligados. En efecto, para la filosofía existe una tensión inevitable, que está muy lejos de haber sido resuelta, entre el carácter individual o aristocrático de su reflexión en primera persona, y la proyección social que buscan alcanzar algunas de sus conclusiones. El paso de una reflexión que busca orientar sobre la conducción de la propia vida, a conclusiones que puedan tener validez social, es todo, menos simple. Porque, después de que la filosofía logró liberarse de ser una sierva de la teología, no estoy seguro de que sea conveniente convertirla en una sierva de las ciencias sociales. Ya Spinoza, quien tuvo conciencia de este problema, había establecido una clara distinción entre las consideraciones filosóficas propiamente tales, y aquellas de carácter político. Las primeras tiene para él un sentido ético o moral, y por ello mismo personal e intransferible, y se llevan a cabo desde la perspectiva de la primera persona. Las consideraciones políticas, en cambio, deben partir del supuesto de que "*los hombres están inevitablemente sometidos a los afectos*", (TP 1, 5) y se llevan a cabo desde una visión tan impersonal como sea posible, "*contemplando los afectos humanos [...] no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen*" (TP 1, 4).

Sin embargo, como ya lo he señalado, no es mi propósito en esta ocasión entrar a polemizar con la interpretación habermasiana. Voy a concentrar mi atención sobre una lectura mucho menos conocida, pero a mi parecer no por ello menos enriquecedora, y que tiene además la ventaja de contrarrestar precisamente las dos limitaciones que hemos mencionado. Se trata de la interpretación de Hegel que ofrece el teólogo suizo Karl Barth, en su libro, poco conocido entre nosotros, "*La teología protestante en el siglo XIX. Su prehistoria y su historia*". Me

propongo exponer las líneas generales de dicha interpretación, y enhebrar algunas consideraciones complementarias, centradas sobre uno de los puntos controversiales en la lectura que hace Hegel del mundo moderno: *el concepto de pecado*.

Y para quienes este término pudiera resultar extemporáneo, me adelanto a señalar que su consideración debería ocupar un lugar prominente en los estudios acerca de la modernidad, por diversas razones que entraremos a considerar, pero que podemos comenzar visualizando de manera a mi parecer bastante clara. Recordemos para ello que en el nacimiento del espíritu moderno, a partir del siglo XVI, tomaron parte dos poderosas corrientes culturales, en muchos e importantes aspectos mutuamente contrapuestas: el humanismo de talante pagano preconizado por el Renacimiento, y el cristianismo moralizador de la Reforma protestante. Como lo señala Richard Kröner, el primero hunde sus raíces en el intelectualismo de la cultura griega, mientras que la segunda se alimenta de la más genuina religiosidad judía (cf. Kröner 1977, II, 255ss). Pero si ambos jugaron un papel crucial en la configuración del nuevo espíritu, hay sin embargo un hecho de fácil constatación: fue en aquellos países donde el protestantismo en sus variadas vertientes logró arraigarse en la cultura nacional, donde la modernidad obtuvo sus mayores logros. Baste recordar para ello los interesantes estudios de Ernst Troeltsch y Max Weber.

Ahora bien, como lo señaló con toda claridad Lutero en su polémica con Erasmo de Rotterdam, es precisamente en la cuestión acerca del pecado, del libre albedrío y de la gracia, donde la Reforma protestante encuentra su máspreciado aporte a la renovación del espíritu cristiano.

Tú –exclama con su habitual vehemencia el Reformador, en su respuesta *De servo arbitrio* a la *Diatriba de libero arbitrio*, del humanista holandés–, solamente tú llegaste a discernir el punto cardinal de todo lo que actualmente está en controversia, y me echaste la mano a la garganta, por lo que te agradezco desde lo profundo de mi corazón. [...] de todos mis adversarios, tú eres el único que ha atacado el problema mismo, esto es, el punto esencial de mi doctrina. (Lutero 1976, IV, 332)

Voy entonces a exponer, en primer lugar, las dos tesis sobre las que descansa la interpretación de Hegel que nos ofrece el teólogo Karl Barth. En ellas examina la propuesta hegeliana, *primero*, (1) como una filosofía de la confianza en sí mismo y, *segundo*, (2) como un racionalismo radical. Pasaré luego a analizar (3) las razones por las cuales la modernidad rechazó desde un comienzo esa propuesta, para, finalmente, (4) exponer un par de consideraciones personales en torno a la cuestión del pecado.

1. Filosofía de la confianza en sí mismo

El teólogo suizo comienza su exposición expresando su extrañeza ante el repudio casi inmediato que sufrió la doctrina de Hegel por parte de la cultura moderna. Es cierto que se trataba de un repudio no exento de una profunda atracción por muchos de sus planteamientos. Una y otra vez, hasta nuestros días, con plena conciencia o sin ella, se echa mano de ideas hegelianas para interpretar diferentes aspectos de nuestra cultura; la historia, por ejemplo, o el arte, la religión, el derecho. Sin embargo, a pesar de la gran admiración y respeto de los que gozó Hegel durante sus últimos años de docencia en Berlín, ya hemos señalado cómo, poco tiempo después de su muerte, declararse hegeliano resultaba anacrónico, y ello no sólo en el campo de la filosofía, sino también en el de la teología. ¿Por qué –se pregunta Barth–, si la filosofía de Hegel no sólo constituía la mejor comprensión de las aspiraciones del hombre del siglo XIX, sino que les ofrecía satisfacción, en la medida en que ello era posible? Ahora bien ¿cuáles eran esas aspiraciones y cómo hallaban satisfacción en la doctrina de Hegel? Podemos condensarlas en dos: por una parte, el hombre moderno aspiraba a una confianza total en sí mismo hasta liberarse efectivamente de la tutela de un Dios trascendente, y, por la otra, buscaba una completa racionalización de la existencia, para liberarla de temores infundados y otorgarse en esta forma el ejercicio pleno de la libertad. Ahí se hallan las verdaderas raíces de la idea de emancipación, tan cara a la Ilustración.

Una y otra aspiración correspondían al giro elaborado por Kant, en el sentido de que la filosofía debía responder a los profundos intereses del ser humano, estableciendo una clara distinción entre sus pretensiones de conocimiento y sus anhelos de libertad. Porque una ética en verdad autónoma debía estar fundamentada en la razón, si no quería sucumbir al peligro del relativismo moral.

En cuanto a la aspiración a la completa confianza en sí mismo, el *sapere aude* kantiano, importa señalar que la intención de los modernos no se identificaba en sus orígenes con la de un ateísmo militante, porque el principio que los guiaba era, en palabras de Barth, el de

[...] un hombre que sin condiciones ni vacilaciones es digno de fe para sí mismo, que puede dudar de todo porque en ningún momento duda de sí mismo, y que sabe de todo precisamente porque sabe sin más de sí mismo, –quien logra entender esto – prosigue Barth–, posee al menos la llave del laberinto, aunque no pueda ahorrarse el esfuerzo de orientarse dentro de él. (Barth 1985, 349; 43)

De ahí que los pensadores modernos estaban muy lejos de ser ateos; fueron agnósticos o teístas, pero entre sus propósitos no se hallaba el

de negar la existencia de la divinidad.

Ahora bien, esa confianza recae en lo primordial sobre el pensar, y lo que se propone Hegel es llevar hasta sus últimas consecuencias la equivalencia que se establece entre el pensamiento y lo pensado por él, de modo que esos dos términos alcancen su completa identidad. Porque el pensar sólo puede alcanzar su plena seguridad cuando llega a estar cierto de la identidad entre lo pensado y lo existente. A esa identidad la llama Hegel Espíritu. La realidad en su verdadero sentido es pensamiento, es conciencia; ahí estaba para él el verdadero sentido de la revelación judeocristiana: en la idea de un Dios personal, de un Dios consciente. Con ello se cumplía uno de los propósitos fundamentales de la Ilustración: la superación de la distancia radical entre el sujeto y el objeto. Porque para quien deposita toda su confianza en el ejercicio de su propio entendimiento, -y, como nos enseña Kant, en esto precisamente consiste ser ilustrado-, mientras ese entendimiento tenga que depender para su ejercicio de algo que le es ajeno, su completa autonomía se halla gravemente cuestionada. Es necesario, no sólo que la realidad sea en general racional, sino, de manera más concreta, que su estructura sea la de un acto pensante, la de un proceso infinito de autocomprensión. Esto, por su parte, a los ojos de Hegel, no era más que el cumplimiento de lo avizorado ya por Aristóteles en los albores de la filosofía occidental: que la realidad en último término tiene que ser concebida como un pensar que se piensa.

La *Fenomenología del espíritu*, que constituye en algún sentido una introducción a su Sistema, tiene precisamente como tarea analizar esta cuestión. Podríamos decir que se trata de un arreglo de cuentas definitivo con Kant, quien había elaborado su doctrina apoyándose en la, para él, necesaria distinción originaria entre sujeto y objeto que condiciona todo conocimiento. Porque mientras no dispongamos de datos que provengan de la sensibilidad o se refieran a ella, podemos pensar, decía Kant, pero no podemos conocer. Esto es cierto, dirá Hegel, pero mientras nos mantengamos dentro de los límites de un conocimiento finito. Ahora bien, un análisis sistemático de lo que significa conocer debe llevarnos a superar esa finitud, y a descubrir que nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos se apoya sobre un saber que se abre a lo infinito.

Si miramos a grandes rasgos el desarrollo de la *Fenomenología del espíritu*, podemos ver cómo su proceso consiste, en primer lugar, en ampliar el concepto de conocimiento más allá de los estrechos límites dentro de los cuales lo analiza Kant. Porque conocer, para Hegel, no es simplemente unificar los datos de la sensibilidad para constituir objetos; ni siquiera, avanzando un paso más, enlazar esos objetos en redes de relaciones, tal como lo hacen las ciencias naturales, hasta convertirlos en juegos de fuerzas regidos por leyes. Esto es lo que analiza Hegel en el capítulo titulado "La Conciencia". Yendo aún más allá, la

conciencia se analiza como fundamento de la estructura racional del mundo, descubriéndose como voluntad, como acción que busca superar su carácter de simple viviente y afirmarse como lo que verdaderamente es. Para la *autoconciencia*, que se sabe punto de referencia indispensable desde el cual se constituyen los objetos y las leyes que ordenan sus procesos, el mundo se presenta como la oportunidad que se le ofrece para el ejercicio de su libertad. Es decir, conocer es también aprender a operar sobre el mundo, con el fin de transformarlo a nuestra imagen y semejanza. Ahora bien, con la noción de libertad aparece la intersubjetividad, y con ella la necesidad del reconocimiento y la lucha por la dominación. De esa lucha, la conciencia aprenderá que su liberación sólo es posible mediante la transformación de la realidad por el trabajo, y con ello ingresará a lo que Hegel considera el verdadero mundo del pensamiento: aquel en donde la conciencia se sabe a sí misma en su otro, cuando comprende que el pensar, el pensamiento y lo pensado no son más que tres momentos de una misma unidad. Sin embargo ese pensamiento, todavía abstracto, sólo alcanza a liberarse del mundo mediante su negación. A través de las figuras del estoicismo, del escepticismo y de la conciencia desventurada, la conciencia se va purificando de su contraposición frente a lo otro que le es ajeno, hasta llegar a liberarse de su propia singularidad. Es entonces cuando aparece la razón, como característica propia del hombre moderno. “La razón –nos explica Hegel–, es la certeza que tiene la conciencia de ser toda la realidad; así expresa el Idealismo el concepto de razón” (Ph 176; 144).

Este idealismo, que para Hegel constituye la esencia misma de toda filosofía sin importar sus tendencias doctrinarias, se despliega, por una parte, como dominio racional del mundo a través de las ciencias, y, por otra, en la irreductible afirmación de la individualidad excluyente, en las típicas figuras modernas del libertino, el revolucionario y el quijote, mediante las cuales se analiza el paso de la pura singularidad, a la abstracta universalidad, y de allí a su unidad dialéctica. Todas estas experiencias, mediante las cuales la conciencia humana se afirma frente al mundo como siendo ella lo único que posee verdadera consistencia y sentido, culminan en ese fino individualismo de corte kantiano, que conforma el núcleo central de las doctrinas liberales, y al que Hegel se complace en diseccionar, primero en la figura del intelectual que se engaña a sí mismo al considerarse exento de todo compromiso con la realidad insignificante, y luego en la razón práctica kantiana, legisladora universal, a la vez que tribunal supremo de toda legislación vigente.

Habiendo examinado en esa forma lo que podríamos llamar la génesis conceptual del individualismo moderno, que termina por vaciar de sentido lo dado, a la vez que el individuo mismo va liberándose de todo contenido concreto, Hegel considera que se han agotado, al me-

nos hasta el presente, las instancias del conocimiento en cuanto se lo considera como la actividad de la conciencia individual que se enfrenta a su mundo. Sin embargo, en el fundamento de ese individualismo idealista, que termina por desembocar en el terror revolucionario, el conocimiento exige comprender el trasfondo cultural desde el cual se ha gestado. Esto será lo que analice el capítulo sobre el *Espíritu*. Con lo cual, sin embargo, no se ha agotado todavía el significado del conocimiento. Queda por examinar aún esa forma de conocimiento que llamamos religión, gracias a la cual cada una de las formaciones culturales expresa en imágenes y sentimientos lo que constituye su propia esencia, los ideales que la sostienen, la orientan y la impulsan. "El Espíritu que se sabe a sí mismo -nos dice Hegel-, es en la religión de manera inmediata su propia *autoconciencia* pura" (Ph 474; 396).

Una vez que se ha logrado ampliar en esa forma el concepto de conocimiento, viéndolo como un proceso constante de superación de las distancias que separan al objeto del sujeto, considera Hegel que estamos en condiciones para avanzar un paso más allá del conocimiento como tal, en busca de su verdadero fundamento en un *saber* donde la dualidad sujeto-objeto haya sido superada. Porque en ese saber, que Hegel llama absoluto, ya no se trata de conocer algo ajeno a la conciencia, sino de saber que la realidad en su misma raíz es conciencia, es Espíritu, es unidad dialéctica del pensar y lo pensado. De modo que la *Fenomenología* no solamente amplía el concepto de conocimiento, para que abarque y organice toda la rica gama de experiencias que ha venido acumulando el hombre a lo largo de su historia, tanto en lo individual como en lo colectivo, tanto en lo secular como en lo religioso, sino que le encuentra fundamento a ese conocimiento en un saber que comprende la realidad como manifestación del Espíritu.

Y ésta, precisamente, será una de esas tesis que los modernos no estarán dispuestos a aceptar, porque, entre otras cosas, implica otorgarle una racionalidad radical a lo real ajeno al hombre, racionalidad que éste tendría que buscar y a la cual debería someterse. Y lo que parece todavía más grave, implica que la historia humana posee un sentido, y que el destino no es ya una entidad ciega a la cual nos hallamos entregados, sino un Dios racional y providente.

Barth ve en ello la superación del proyecto ilustrado, en el doble sentido muy hegeliano de su consumación y su realización. Porque la Ilustración, nos dice,

[...] se hallaba siempre de alguna manera insatisfecha, luchando con su objeto que se le presentaba escandalosamente insuperable, sobre todo en la historia. La realidad del destino, ante la cual cerraba los ojos, se mantenía a sus espaldas como una sombra. [...] La Ilustración se hallaba insegura [...] porque el lema "¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!" sólo podía resultar creíble cuando el concepto de "propio entendimiento" hubie-

ra sido profundizado hasta volver superfluos la lucha con el objeto, el olvido de la historia y el cerrar los ojos ante la realidad del destino, porque todos ellos, el objeto, la historia y el destino, se encontraban incluidos en ese concepto. (Barth 1985, 352; 46)

Al identificar la razón humana con la razón universal, es decir, divina, se cumplía la aspiración de autonomía de la Ilustración, pero se cumplía superándola, yendo más allá de ella, porque, como nos explica Barth, Hegel libera a la razón de la tutela de un Dios confrontado a ella, pero no

[...] mediante su negación, así como tampoco negando la confrontación, sino relativizando el carácter escandaloso y la locura de tal confrontación, haciendo ver la necesidad de la misma, así como también su carácter provisional, al superarla de manera definitiva en la paz de la razón que, a la vez y como tal, es aquella paz que está por encima de toda razón. (*Id.*, 353; 46)

Y esto –a los ojos de Barth–, es precisamente lo que le otorga a la filosofía hegeliana de la confianza en sí mismo la fuerza que la caracteriza: que no se deja superar por ningún hijo de este mundo en la frialdad de su entendimiento, ni por ningún hombre piadoso en la profundidad de su sentimiento. Es titanismo supremo, en cuanto es a la vez suprema humildad. (*Id.*, 353; 46-7)

Porque el propósito resulta claro. Por una parte, busca recoger el legado de Spinoza, que negaba la trascendencia de un Dios incognoscible e identificaba así la razón humana con la divina. Pero, por otra, se propone integrarlo con el legado cristiano, al mostrar que ese Dios inmanente no se reduce a las estrechas dimensiones de la Naturaleza ciega, no es sólo sustancia, sino que se constituye como el sentido dentro del cual el hombre está llamado a situarse y al cual debe abrirse. Sentido que se le manifiesta a través de la razón. “A mi modo de ver –nos dice Hegel–, que sólo podrá justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como sustancia, sino igualmente como sujeto.” (Ph 19; 15). Ese Dios sujeto, identidad de pensamiento y ser, es el mismo de la revelación cristiana, aquel que se manifiesta como sentido de la historia humana.

De ahí que Barth nos señale cómo:

No debe desconcertarnos el que éste [el hombre moderno] haya traicionado a Hegel. Sin duda alguna ese hombre ha querido decir y continúa queriendo decir lo que Hegel dijo, aunque, ruborizándose avergonzado y sonriendo con timidez, se haya apartado de él con innegable desagradecimiento, después de que

Hegel hubo expresado con inicial aplauso lo que aquel hombre pretendió decir con cien lenguas y nunca logró hacerlo tan bien. (Barth 1985, 355; 48)

2. Racionalismo radical

La radicalidad del racionalismo hegeliano consiste no sólo en la identificación de la razón humana con la razón sin más, sino en que la confianza a la cual es llamado el hombre recae precisamente sobre su carácter de ser pensante, una vez más en la línea de Spinoza, pero señalando que, como pensante, el hombre se sitúa por encima de la Naturaleza. Porque *“la dignidad, el poderío y el valor”* del pensar humano se apoyan en el hecho de que, al ser a la vez acto y pensamiento, se identifica con lo que cabe muy bien llamar *“el acontecimiento de la razón”*. Y aquí llegamos, nos dice Barth, al *“meollo del asunto”*, que consiste

[...] en que la razón, la verdad, el concepto, la Idea, el Espíritu, Dios mismo sean comprendidos como acontecimientos y exclusivamente como acontecimientos. Dejan de ser lo que son una vez que el acontecimiento en el que consisten es pensado como interrumpido y en su lugar se piensa un estado de cosas. Razón y todos sus sinónimos son en esencia vida, movimiento, proceso. (*Id.*, 356; 49)

Aquí precisamente se sitúa otro de los puntos críticos del sistema de Hegel, contra el cual han arremetido con igual fuerza, aunque por motivaciones muy diferentes, tanto Schopenhauer, como Kierkegaard y Marx, no menos que buena parte de la teología cristiana. Porque con lo señalado, Hegel está llevando hasta sus últimas consecuencias la identificación entre entendimiento y voluntad que había sido sustentada por Spinoza. En efecto, el proceso de toma de conciencia, mediante el cual el hombre se constituye como tal, no reproduce algo que preexiste al acto, sino que, por ese proceso y en ese proceso, se vuelve efectiva la presencia de lo contemplado por él. Conocer es abrir las posibilidades que nos ofrece el mundo para el ejercicio de nuestra voluntad, hacerlas efectivas, convertirlas en verdaderas posibilidades. Porque, mientras no haya conciencia, tales posibilidades en realidad no existen, no son tales. Mientras no haya conciencia, la Naturaleza está sometida a una ciega necesidad. Sólo la conciencia puede hacer efectivas esas posibilidades. Pero éstas no se colocan ante el capricho de un libre albedrío que decide frente a ellas sin someterse a ninguna razón, sino que exigen la consecuente ejecución de las necesidades que de ahí se siguen para nuestro entendimiento. Conocimiento verdadero, fundamentado en el saber del Absoluto como aconte-

tecimiento, es él mismo voluntad, decisión, compromiso y acción, es decir, de nuevo acontecimiento. No se da, ni puede darse un hiato entre saber y querer, entre comprender y obrar:

Error, mentira, pecado –subraya Barth–, sólo pueden significar, para Hegel, unilateralidad obstinada, empecinamiento que se niega a obedecer al automovimiento del concepto, es decir, estacionarse. (*Id.*, 359; 52-3)

Me atrevo a decir que pecado, para Hegel, como también para Spinoza, no podría concebirse más que como un rehusarse a pensar, un negarse a ser hombre y mantenerse al nivel de la simple animalidad.

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

Por otra parte, ese intelectualismo unifica la teoría y la praxis, porque considera que todo verdadero conocimiento conlleva una convicción, un compromiso, una identificación volitiva; conocer es tanto un acto de la voluntad como uno del entendimiento. En esta forma la acción humana por excelencia, como lo había comprendido la Ilustración, consiste en esclarecer nuestro conocimiento, en iluminarlo, en liberarlo de conceptos inadecuados y de falsos temores o expectativas. La filosofía hegeliana responde así a las dos grandes aspiraciones del hombre moderno que ya mencionamos: liberarse de la tutela de un Dios ajeno a su razón, y racionalizar su propia existencia hasta esclarecer por completo el oscuro complejo de culpa. ¿Por qué entonces, se pregunta Barth, esa filosofía fue abandonada por la modernidad?

¿Dónde está la falla? ¿Acaso en Hegel? Quien se haya preocupado por conocerlo –nos dice–, no tiene esa impresión: si se trata de hacer lo que el siglo XIX claramente se propuso, no cabe duda de que Hegel lo realizó hasta donde es posible hacerlo. (*Id.*, 346/7; 40)

3. El rechazo a Hegel

Como lo hemos indicado anteriormente, el rechazo a Hegel fue compartido en igual medida por la filosofía y por la teología, de modo que tanto la conciencia cultural moderna, como la conciencia religiosa, terminaron apartándose de él. Barth trata precisamente de comprender las razones para este doble rechazo.

En lo que respecta a la filosofía, Barth nos señala que Hegel le planteaba a la conciencia cultural de su época tres exigencias que la misma no se hallaba en condiciones de poder aceptar. Porque, *en primer lugar*, le pedía que interpretara su búsqueda incondicional de la verdad con toda la seriedad que corresponde cuando *"esa verdad es Dios y Dios es el Señor del hombre"*. La apoteosis de lo cognoscitivo, que se le reprocha a Hegel como un exacerbado intelectualismo, corresponde a su propósito de subrayar cómo el hombre vive de la verdad y sólo puede vivir de ella. Substraerse a la verdad es renunciar a ser hombre, ya que ella le es necesaria en todo el rigor de su pretensión absoluta. Y esa verdad, de la cual tiene necesidad como el aire que respira, no está en sus manos, tiene que buscarla, encontrarla, someterse a ella, obedecerla.

Este desafío, arrojado al rostro del hombre moderno, fue recibido como una intolerable incursión de la teología en el terreno del pensamiento autónomo. Porque interpretar el anhelo de verdad como la búsqueda del Absoluto, implica otorgarle a su descubrimiento el carácter de revelación, ya que sólo como revelación puede hacerse presente el verdadero Absoluto. Y en ello Hegel no oculta su intención, como pudimos verlo al presentar la *Fenomenología*: el saber absoluto, que es también saber del Absoluto, es una experiencia que está más allá de la oposición sujeto-objeto, es decir, que está más allá del conocimiento que es propio del entendimiento. Cabe recordar aquí tal vez ese tercer nivel de conocimiento, o intuición, de la que nos habla Spinoza en su segunda parte de la *Ética*. Al ampliar el concepto de conocimiento y examinarlo hasta sus últimas consecuencias, tal como vimos que lo hace la *Fenomenología del espíritu*, la conciencia descubre que conocimiento sólo puede darse en el seno de la razón misma como sentido radical de todo lo que existe. A esa manifestación no se llega propiamente mediante una experiencia mística o sentimental de carácter inmediato, como la que proponía en su tiempo Jacobi, sino por una comprensión que unifica la experiencia de la conciencia moral kantiana y la revelación de Dios en el seno de la comunidad creyente; en otras palabras, filosofía crítica y cristianismo. En términos más contemporáneos, se trata de una comprensión que busca conciliar el individualismo consecuente de la doctrina moral kantiana con el comunitarismo radical de la religión.

Explicuemos esto un poco más, para comprender así mejor *la segun-*

da exigencia que le hace Hegel al pensamiento moderno. Para ello debemos tener en cuenta que, con la modernidad, el hombre accede a una conciencia moral que se comprende a sí misma como lo único absoluto en su convicción racional: la buena conciencia kantiana. Ella implica que el hombre como ser moral descubre que en él se halla el sentido último de lo que existe. Tenemos así, a los ojos de Hegel, uno de los legados fundamentales, tanto de la Reforma protestante, como del criticismo. Al comprender que esa su convicción moral, iluminada por la razón, es el único criterio de su obrar, el hombre comprende que él es, como decía Kant, únicamente fin y nunca medio. Sin embargo, esta experiencia no puede reducirse a los límites abstractos de esa buena voluntad, de la que había dicho Kant, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, que era lo único que, en el mundo o fuera de él, resultaba posible considerar como bueno sin limitación alguna (cf. GMS BA 2). Para Hegel este concepto de buena voluntad resulta abstracto y vacío, y no puede por ello identificarse, como pareciera hacerlo Kant, con la conciencia moral, con ese concepto tan típicamente alemán y protestante de *Gewissen*.

La verdadera conciencia moral no es la que se recoge en la pura interioridad del "alma bella", atenta sólo a salvaguardar la pureza de su intención, sino aquella que tiene el valor de confrontarse con el contexto real dentro del cual se lleva a cabo su deliberación, y asume de esa forma el riesgo intransferible del obrar. No se refugia en la abstracta afirmación de su buena voluntad, ajena a toda realidad concreta, empírica, y por ello radicalmente no racional, sino que asume con valor el compromiso de su obrar. Porque obrando es como alcanza el hombre su pleno sentido de dignidad, al colocarse por encima de la simple Naturaleza. Hegel ve en ello la realización concreta del ideal cristiano de la Reforma: el hombre en tanto miembro de la comunidad de quienes creen en la revelación de Dios en la historia y se rigen de manera consciente por los dictados de su conciencia moral. En los antípodas del héroe, la figura protestante de la conciencia moral, de la *Gewissen*, corresponde al hombre ordinario, enraizado en la sólida trama de sus costumbres y sus tradiciones. La propuesta, entonces, es comprender el anhelo de libertad del hombre moderno, como la realización histórica de esa libertad cristiana, la que a su vez va a recuperar así, como lo veremos más adelante, la inocencia propia de la conciencia pagana.

La tercera exigencia de Hegel a la filosofía moderna es que comprenda la verdad como contradicción, como proceso por el cual el Absoluto se distingue de sí y en ese su otro se recupera a sí mismo. La idea hegeliana de la contradicción dialéctica es en realidad simple: consiste en señalar que si todo es acontecimiento o proceso, que si todas las cosas fluyen, como decía Heráclito, entonces todo debe ser concebido

de tal manera que su ser no sea más que su mismo estar dejando de ser. Decir entonces que la verdad, como comprensión del Absoluto, debe ser comprendida como contradictoria, no significa otra cosa sino que el Absoluto mismo debe ser comprendido como proceso, como acontecimiento, lo que implica para Hegel interpretar en forma especulativa el misterio cristiano de la Trinidad: el Dios Padre que se despliega en el Verbo y se recupera en el Espíritu. Barth no encuentra reparo en subrayar que esta doctrina hegeliana de la Trinidad, "por más insatisfactoria que pueda resultar para la teología, es en verdad cualquier cosa, menos una adaptación postiza de su filosofía a los deseos de los teólogos" (Barth 1985, 371; 63).

Podemos entonces resumir las tres exigencias de Hegel a la conciencia cultural del hombre moderno, como otros tantos intentos para que comprendiera el trasfondo religioso y cristiano de su anhelo de confianza en sí. Pedirle que interpretara su búsqueda de la Verdad como búsqueda de una revelación del Absoluto, su anhelo de libertad, como la aceptación de los dictados de la razón en el seno de la comunidad creyente, y al Absoluto mismo como la revelación del Dios uno y trino, era más de lo que esa conciencia moderna estaba en condiciones de admitir.

¿Iba acaso a tolerar el hombre moderno –se pregunta Barth–, esa irrupción teológica tan amenazadora? ¿Se iba a reconocer en ese espejo? ¿Era en realidad eso lo que él deseaba y lo que quería decir? ¿O lo había entendido tal vez Hegel con demasiada profundidad y con demasiado cristianismo, cuando le exigía fundamentar su filosofía de esa manera en la teología y dejar que ésta terminara absorbiéndola? [...] ¿Fue acaso la exigencia demasiado difícil o demasiado condicionada por lo teológico? Así se la percibió de hecho, y así se la presenta de ordinario. Pero podría ser al contrario, –comenta el teólogo suizo–, que la exigencia no hubiera sido lo suficientemente radical, y que en ella no hubiera para la teología demasiado, sino demasiado poco como para llegar a suscitar credibilidad. (*Id.*, 372; 64)

No voy a detenerme en estas últimas palabras de Barth, tan significativas para quien conoce sus tesis teológicas de honda raigambre calvinista. Digamos sólo que las exigencias que se le planteaban a la conciencia moderna chocaban de manera frontal con las intenciones de liberación de toda heteronomía, tal como la había formulado Kant. Si Hegel cree podernos demostrar que la razón misma nos conduce a la anhelante expectativa de una revelación del Absoluto, Barth parece reprocharle precisamente que tal expectativa pueda ser fundamentada racionalmente. La fe no es, ni puede ser para un verdadero cristiano, digamos "calvinista", en ningún sentido una conclusión racional, sino el acto por completo libre de una voluntad de sometimiento, la

respuesta a un llamado personal.

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

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

Podríamos decir entonces, en forma un tanto simplificada, que Hegel le exigió a la filosofía asumirse como verdadera teología, y a la teología que aceptara ser comprendida por una razón para la cual la contradicción, lejos de serle ajena, constituye su núcleo central. Formulada así la exigencia, es fácil comprender su rechazo, tanto por parte de la filosofía, como por parte de la teología.

Al llegar a este punto de su interpretación, Barth pasa a considerar cuáles pudieran ser los verdaderos reparos que habría que hacerle a la promesa y a las exigencias del hegelianismo. Con ello entramos en la cuarta y última parte de nuestra exposición, donde me propongo desarrollar una indicación que adelantamos ya a propósito de la libertad, y que tendrá que ver con la doctrina acerca del pecado.

4. La cuestión del pecado

Según Barth, son tres también las objeciones que habría que hacerle al desafío que le lanzó Hegel a la modernidad. La primera de ellas se refiere de manera expresa a su concepción del pecado, mientras que las otras dos lo hacen sólo de manera indirecta. Veamos.

Para introducir su *primera objeción*, Barth comienza refiriéndose al concepto hegeliano de "Verdad":

Cabe preguntar –nos dice–, si el concepto hegeliano de verdad puede satisfacer a la teología. Para Hegel es el pensar representa-

do como la cima y el centro de la humanidad. Pero –se pregunta Barth– ¿tiene la humanidad ese centro? ¿Tiene en general un centro semejante? ¿No existe siempre el hombre en el invisible punto de intersección entre el pensar y el querer? (*Id.*, 374; 66)

En esta objeción alcanzamos a escuchar claramente los ecos desgarrados de Kierkegaard: considerar al hombre de manera exclusiva como servidor de la verdad, ¿no es acaso pretender anular el claroscuro de su existencia concreta? Porque considerarlo así implica llevar a cabo la identificación entre entendimiento y voluntad, preconizada por Spinoza, según la cual, como lo indicamos antes, sólo es posible que obremos cuando seguimos los dictados de nuestra razón. Cuando no los seguimos es porque *no* estamos en realidad obrando, sino padeciendo la intervención de fuerzas que no logramos controlar. Como pudimos entreverlo ya, esta identificación es consecuencia de un racionalismo sin concesiones, que rechaza la posibilidad de una voluntad que pudiera obrar por cuenta propia y sin razón alguna.

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

Pero entonces surgen reparos contra el desenfreno con el que Hegel acostumbra avanzar con su pensamiento sin inmutarse ante dos puntos cruciales, ante los cuales una teoría de la praxis tendría que detenerse y mostrarse así como una verdadera teoría de la verdad. En su descripción de la relación del hombre con Dios, Hegel no se detuvo ante el concepto de *pecado*. Lo incluyó dentro de la unidad y la necesidad del Espíritu. Lo buscó en la finitud del hombre como tal, en la libertad del Espíritu. [...] De acuerdo con ello, tampoco entendió la *reconciliación* como un nuevo comienzo incomprensible [...]. (*Id.*, 374-5; 67)

La reducción de la culpa a la simple limitación de lo finito exonera al hombre de toda responsabilidad moral, y priva con ello de sentido a la doctrina cristiana de la redención. Lo que sugiere el teólogo Barth es que si la razón no puede comprender el pecado, ello debería conducirnos a examinar sus limitaciones y no pretender elevarla como juez supremo sobre la verdad, incluso sobre la verdad revelada. Es lo que, a su manera, también nos había enseñado Kant.

La segunda objeción apunta en la misma dirección, aunque desde una perspectiva diferente:

El *automovimiento* hegeliano de la verdad –nos dice Barth–, se identifica con el automovimiento del pensar del sujeto humano, y en la medida en que este sujeto a su vez debe ser en plenitud él mismo precisamente pensando, la identificación es con el automovimiento sin más de ese mismo sujeto (*Id.*, 375; 67).

En otras palabras, si Hegel identifica el devenir de Dios con el devenir del hombre, lo que se le reprocha no es tanto esa identificación, sino que ese devenir sea visto en forma exclusiva como un proceso de toma de conciencia, como un proceso cognoscitivo. En efecto, si se concibe a Dios como acontecimiento, su efectucción se lleva a cabo en el acontecimiento humano por excelencia que es la historia; y contra ello no se eleva ninguna objeción. Después de todo el Dios de Israel, o el Dios de la promesa, fue el verdadero instaurador de nuestra conciencia histórica. Pero el mismo Barth nos explica cómo:

El Dios viviente de Hegel –y no cabe duda de que él vio la vitalidad divina y la vio mejor que muchos teólogos–, ese Dios viviente es en verdad el hombre viviente. Pero, en cuanto ese hombre viviente podría no ser en definitiva sino el hombre *pensante*, y ese hombre *abstractamente* pensante sólo un hombre *pensado* y no el hombre real, bien podría suceder que también ese Dios viviente, el Dios de Hegel, no fuera más que un Dios pensante y un Dios pensado, frente al cual se encontraría el hombre como frente a un ídolo o frente a un vacío, en todo caso en una soledad sin límites, “sin Dios en el mundo”.

De ahí que termine su objeción aseverando de manera perentoria:

El automovimiento de la verdad debería separarse del automovimiento del hombre para que pudiera valer en realidad como automovimiento de Dios, –Hegel los identifica tan expresa y consecuentemente como le es posible. (*Id.*, 375-6; 68)

Se trata entonces de separar con claridad el obrar divino del humano, de manera que la revelación aparezca como una irrupción en el pensamiento que no puede ser deducida de las necesidades de este mismo. ¿Por qué tal exigencia? Porque si la revelación de Dios pudiera ser deducida, como pretende Hegel, de la necesidad intrínseca del pensar humano, el mensaje religioso no convocaría al hombre a una aceptación puramente volitiva, a una fe basada en la exclusiva confianza en una palabra ajena, a una fe fiducial, sino que sería el resultado inevitable de un pensar que ha sido llevado hasta sus últimas consecuencias. La fe se habría convertido en una necesidad de la razón.

De este modo, si la primera objeción buscaba salvaguardar el *pecado* como un acto de la pura voluntad humana, ahora lo que se busca poner a salvo es la *fe* como un acto de esa misma especie. La fe no puede ser la aceptación de una verdad comprensible y comprendida, sino el libre acto de confianza en una palabra que irrumpe en nuestras vidas sin ninguna otra justificación. Los ecos calvinistas de la teología de Barth se dejan escuchar aquí con toda claridad.

La tercera objeción se dirige sin rodeos a su propósito:

Debemos decir –nos explica–, que la identificación de Dios con el método dialéctico, aunque no signifique su identificación con el acto vital del hombre, viene a ser una reducción casi intolerable, más aún, una supresión de la soberanía divina, que vuelve muy cuestionable el que se le atribuya el nombre de Dios a lo que Hegel llama Espíritu, Idea, Razón, etc. [...] En la revelación ya no puede tratarse de un acto libre de Dios, sino que Dios *tiene* que funcionar como lo vemos funcionar en la revelación (*Id.*, 376-7; 68)

Aquí la separación entre entendimiento y voluntad opera de manera inversa: ya no se trata de mantener esa separación en el hombre, sino de llevarla hasta Dios mismo, para que de ese modo su manifestación al hombre se muestre, no como una necesidad de su naturaleza, sino como un acto de su pura voluntad, de su absoluta benevolencia. Lo contrario sería atentar contra la soberanía divina, contra la *Herrlichkeit*, término que en la pluma de Calvino adquiere un significado realmente intraducible.

Vimos entonces cómo la primera objeción se proponía rescatar el *pecado*, mientras que la segunda buscaba salvaguardar la *fe*. Ahora, en esta tercera objeción, lo que Barth intenta poner a salvo es la *gracia*, el don gratuito de Dios por el que se alcanza la salvación. Por ello nos dice con toda claridad que

[...] la dialéctica dentro de la cual existimos y que es un método del cual podemos disponer en cualquier momento, no es la dialéctica real de la gracia. Hegel no le abrió a la teología la puerta a ese conocimiento, y parece que permaneció cerrada también a su propio conocimiento. Este sería el reparo más grave y definitivo que podría hacerle la teología a su manera de proceder (*Id.*, 377; 69).

Resulta a todas luces significativo que las tres objeciones de Barth giren alrededor de la salvaguardia de la voluntad frente a las pretensiones hegemónicas de la razón, que son percibidas como desorbitadas. *Pecado, fe y gracia* son, como bien sabemos, temas fundamentales de la Reforma protestante. Pero si la fe y la gracia hacen referencia directa al acontecimiento que es Dios, el pecado en cambio lo hace de manera indirecta, en cuanto se refiere en primer término al obrar del hombre. Podemos decir entonces que fe y gracia constituyen temas primordialmente teológicos, referidos en forma directa a la irrupción de Dios en la vida humana y a la aceptación de una oferta que se considera gratuita; mientras que el pecado, aunque tiene sin duda resonancias teológicas, es en primer término una cuestión humana: la posibilidad misma de negarse a seguir los dictados de la propia ra-

zón.

Es bien sabido que la cuestión del pecado ha sido y continúa siendo debatida ampliamente hoy bajo el concepto de libre albedrío, tema central, como vimos, de la controversia entre el humanista Erasmo y el reformador Lutero. La literatura filosófica contemporánea acostumbra evitar con pudor la utilización del término "pecado"; pero esto, lejos de permitirnos comprender mejor la cuestión, sólo es una muestra del reparo que se tiene al verse confrontado con temas de origen religioso, y poco ayuda a clarificar los conceptos.² Imposible intentar aquí así no fuera más que una somera presentación de esa compleja disputa. Mi propósito ha sido señalar, guiado por la mano maestra del teólogo Barth, cómo una confrontación a fondo con la lectura que hace Hegel de la modernidad, conduce en forma inevitable a replantear las relaciones de ésta con sus orígenes cristianos. Y, para la filosofía, estas relaciones tienen que ver con la lectura que se haga del obrar humano, en la cual no es posible soslayar una interpretación del concepto típicamente cristiano de pecado.

Ahora bien, antes de dar por terminada mi exposición, me voy a permitir avanzar tres observaciones de carácter general, que nos señalen la dirección por donde la interpretación de Barth podría encontrar un ulterior desarrollo.

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

Sin embargo, hay que señalar igualmente, y *en segundo lugar*, que

² Cf. a este propósito mi crítica a Strawson, en Díaz 1994.

este cambio de perspectiva, sobre todo en el caso particular de Lutero, estuvo unido a la grave confusión que su doctrina produjo con respecto al concepto mismo de libre albedrío. Confusión que podría explicar tal vez algunas de las dificultades que presenta la moralidad kantiana. Es bien sabido que en la disputa con Erasmo, el humanista aparece como el defensor del libre albedrío, mientras que el reformador responde con una negativa sin ambages. Pero negar el libre albedrío significaba para Lutero subrayar la incapacidad del hombre para tomar parte activa en su reconciliación con Dios, así como para evitar el pecado. La confusión está en que el problema que plantea el libre albedrío, como hemos podido verlo, no consiste propiamente en el acto de obrar bien, de obrar siguiendo los dictados de la razón. Cuando la voluntad obra así, tiene una clara razón para hacerlo. Sino que el problema surge cuando la voluntad parece obrar en contra de esos dictados, cuando peca. Es entonces cuando cabe preguntar ¿cómo puede hacerlo? ¿cómo es ello posible?

Entonces, cuando Lutero niega el libre albedrío, pero afirma a la vez la situación pecaminosa del hombre, podemos ver que nos hallamos en el seno de una grave confusión. Pero entiéndase bien, no se trata propiamente de una confusión del Reformador, sino de una confusión que se produce en la utilización de los términos. Porque si libre albedrío significa ante todo posibilidad de pecar, Lutero parecería estar afirmándolo de manera tajante: somos por naturaleza pecadores. Pero si libre albedrío significa sólo capacidad de obrar por sí mismo, de manera indiferente, sea el bien, sea el mal, Lutero lo estaría también negando de manera tajante. Podría afirmarse, en forma por demás polémica, que so capa de negar el concepto tradicional de libre albedrío, el luteranismo parece afirmarlo, o al menos afirmar lo más controvertible del mismo, la posibilidad del pecado. Pero esto, como ya lo indicamos, habría que matizarlo, teniendo en cuenta la nueva concepción de pecado con la que opera la Reforma. En todo caso, la reunificación del entendimiento con la voluntad, que comenzaba a llevarse a cabo con esa nueva manera de considerar el pecado, se ve enérgicamente contrarrestada, más aún, virtualmente ocultada. Esta tensión es la que aparece con toda su fuerza en la doctrina moral kantiana.

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

Señalemos por último, y *en tercer lugar*, cómo, desde la perspectiva

que nos ofrece Barth, la modernidad es leída por Hegel como un proceso de racionalización progresiva del mensaje cristiano hasta lograr la plena cristianización de la razón. Ello parece ir unido de manera indisoluble a una superación del concepto de pecado, buscando recuperar, como lo anunciamos anteriormente, la inocencia pagana, filtrada a través de la doctrina racionalista de Spinoza. Siguiendo el método de la dialéctica hegeliana, se trataría de una verdadera "superación" del Cristianismo, en el sentido de la *Aufhebung*, con todo lo que ella comporta de supresión, conservación y elevación. En este sentido, un síntoma cultural muy significativo de esa superación lo constituiría la paulatina desaparición de la conciencia de pecado a la que asistimos actualmente, y que explicaría la necesidad cada vez más sentida de elaborar las llamadas "éticas civiles" o éticas sin moral.

Una vez más puede constatarse la validez del diagnóstico ofrecido por Spinoza: una cuestión fundamental para la razón moderna se halla localizada en la relación que se establezca entre entendimiento y voluntad. Mientras el racionalismo tiende a unificarlos, negando de raíz la existencia del mal y buscando comprender sus aparentes manifestaciones como expresiones de la finitud, las corrientes voluntaristas se caracterizan por su mayor o menor grado de pesimismo, o tal vez de maniqueísmo, buscando salvaguardar por todos los medios un espacio conceptual para el pecado, asumiendo para ello el riesgo de sacrificar la razón. En repetidas ocasiones hemos señalado cómo el ejemplo más destacado de esta tensión lo podemos encontrar en la doctrina moral kantiana: "Tuve que anular el *saber*, para reservar un sitio a la *fe*" (KrV B XXXI), nos dice el mismo Kant con total sinceridad en el "Prólogo" a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Y aunque se trata, claro está, de una fe racional, no por ello es menos fe.

Bibliografía

- Barth, K. (1985). *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Theologischer Verlag. (Hay una traducción al castellano del capítulo sobre Hegel en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 68/69, agosto 1996, 37-70. Al citar indicamos el número de la página a continuación de la del texto alemán.)
- Descartes, R. (1980) [AT]. *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Díaz, J.A. (1994). "El resentimiento como argumento moral". En: *Ideas y Valores* 94, Bogotá, 11ss.
- Giusti, M. (1999). *Alas y Raíces. Ensayos sobre Ética y Modernidad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hegel, G.W.F. (1952) [Ph]. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
(Damos la paginación del texto alemán y de la traducción de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1966.)
- (1955) [GPhR]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Líneas fundamentales de la filosofía del derecho]. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (1956a) [KrV]. *Kritik der reinen Vernunft* (ed. R. Schmidt). Hamburg.
(1956b) [GMS]. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. En: *Kant Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 6.
- Kröner, R. (1977). *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Lutero, M. (1976). *Obras. T. IV: La voluntad determinada (De servo arbitrio)* (trad., E. Sexauer). Buenos Aires: Paidós.
- Mardones, J.M. (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.
- Spinoza (1986) [TP]. *Tratado Político* (trad. A. Domínguez). Madrid: Alianza.
- Troeltsch, E. (1912). *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen I-II*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis.