

# Reforma religiosa y revolución política

Alberto Mario Damiani

De la *Aufklärung* al *Vormärz*

La Reforma luterana y la Revolución Francesa fueron acontecimientos de distinta naturaleza. El primero consistió en una modificación del culto y la doctrina del cristianismo. El segundo, en la modificación del régimen político-social de un Estado. Sin embargo, hasta mediados del siglo XIX, los intelectuales alemanes intentaron comprender la Revolución Francesa comparándola con la Reforma protagonizada por sus ancestros. Las semejanzas y diferencias entre la modificación de la conciencia cristiana y el derrocamiento del *Ancien Régime* condujo a algunas preguntas que fueron repetidas durante décadas y respondidas de diversos modos por la filosofía política alemana. Estas preguntas se referían a las razones por las que la Reforma había triunfado en Alemania pero no en Francia y, siglos más tarde, Alemania se había mantenido como espectadora de las transformaciones políticas que ocurrían del otro lado del Rin. Las respuestas intentaban articular el proceso de emancipación de la conciencia cristiana respecto de la autoridad infalible de Roma con el proceso revolucionario que liberaba a los súbditos de una monarquía absoluta y los convertía en ciudadanos libres e iguales de una república democrática.

El interés por los argumentos esgrimidos en esta discusión no es meramente histórico. La misma comienza a dar forma a una serie de matrices conceptuales que permiten pensar la conexión moderna entre el lazo que une a la conciencia con una instancia trascendente y el que une a la voluntad con la autoridad del Estado. Creencia religiosa y obediencia política aparecen como dos instancias distintas e inconfundibles, por cierto, pero lo suficientemente cercanas como para motivar una comparación recurrente y hasta inevitable.

El presente trabajo se propone reconstruir sólo algunos argumentos del debate filosófico que se desarrolla en Alemania desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX en torno de la comparación entre la Reforma luterana y la Revolución Francesa. Dado que uno de los tópicos repetidos en este debate es la identificación de la emancipación con el logro de la autonomía, se presentan, en primer lugar, algunas tesis de Immanuel Kant sobre la Revolución Francesa, la Ilustración y la religión dentro de los límites de la mera razón (1), para luego exponer la comparación entre Reforma luterana y Revolución Francesa formulada explícitamente por Franz Josias von Hendrich (2) y retomada por G. W. F. Hegel en sus lecciones berlinesas de Filosofía de la Historia Universal (3). A continuación, se examinan algunos textos de discípulos de Hegel en los que aparece la comparación mencionada: los que el poeta Heinrich Heine escribió en su exilio parisiense con el fin de explicar el espíritu alemán a los franceses (4), algunos trabajos de Ludwig Feuerbach en los que se advierten las implicaciones políticas de su crítica al cristianismo (5) y escritos de Moses Hess (6) y Arnold Ruge (7), en los que sostienen que no es posible confiar en una emancipación unilateral, sólo espiritual o sólo política, y señalan como tarea la necesidad de unir la libertad de pensamiento heredada de la Reforma alemana con la libertad política enseñada por la Revolución Francesa. Por último, se extraen algunas conclusiones respecto de los ejes que parecen articular el debate en los textos examinados en este trabajo (8).

1. Immanuel Kant no dedica ningún texto al análisis crítico de la Revolución Francesa, sin embargo en varios de sus escritos aparecen testimonios de su toma de posición sobre distintos aspectos de la misma. Sólo en uno de sus escritos publicados en vida aparece su juicio sobre la Revolución Francesa en general. Se trata de *Der Streit der Fakultäten* (1798).<sup>1</sup> El tema de este texto es el conflicto que la Facultad de Filosofía mantiene con las facultades de Teología, Derecho y Medicina. En general, el conflicto en cuestión reside en el hecho de que mientras la filosofía depende exclusivamente del uso libre de la razón, las restantes disciplinas extraen sus respectivas doctrinas de estatutos admitidos dogmáticamente. En el segundo apartado de este texto, se analiza el peculiar conflicto que mantiene la Facultad de Filosofía con la de Derecho, o sea el conflicto entre una teoría del derecho histórico y otra del derecho natural.<sup>2</sup> Kant entiende este conflicto en

1. Sobre el modo en que la censura oficial condiciona la publicación del texto véase Peter Burg, *Kant und die Französische Revolution*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974, pp. 23-24.

2. En ese sentido, Kant atribuye a los juristas una defensa del estado de cosas existentes análoga a la práctica empírica que aparece caracterizada en Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein aber nicht für die Praxis* (1793).

términos de un problema característico del Siglo de las Luces: si el género humano se encuentra en un progreso constante hacia lo mejor.

El juicio de Kant sobre la Revolución Francesa, considerada en su totalidad, se enmarca, entonces, en un argumento de su filosofía de la historia referente a la cuestión del progreso humano. Esta cuestión, sostiene Kant, no puede resolverse recurriendo a la experiencia, esto es, a los datos disponibles sobre la historia del género humano. Ello se debe a que estos datos sólo podrían brindar alguna información sobre las costumbres que los seres humanos han adoptado hasta el presente, en tanto que la cuestión del progreso involucra necesariamente también el futuro humano. En efecto, aunque se encontrara un criterio seguro para determinar si el género humano ha progresado y, mediante su aplicación a la historia pasada, se descubriera que efectivamente lo ha hecho, ello no sería suficiente para juzgar el porvenir. La imposibilidad de predecir el curso futuro de la historia a partir del conocimiento de su curso pasado deriva de que los seres humanos que la realizan actúan libremente. Las ciencias naturales nos permiten predecir fenómenos en la medida en que son enlazados mediante las leyes que los explican. Las acciones libres del ser humano sólo podrían ser previstas por una Providencia, cuyo saber se ubica por encima de las capacidades de la razón teórica. Tampoco la postulación de una razón pura práctica permite predecir la necesidad de un progreso futuro del ser humano, porque esta razón legisla sólo en una de las dos ciudades a las que pertenece el ser humano.<sup>3</sup>

Las dimensiones teórica y práctica de la finitud humana impiden, por tanto, que pueda decidirse la cuestión del progreso mediante el recurso a la experiencia. Sin embargo, sostiene Kant, resulta necesario que una consideración de la historia de la humanidad que se interese por la posibilidad de un progreso futuro «anclen en alguna clase de experiencia», en algún hecho que sea indicio suficiente de que la naturaleza humana se encuentra constituida de tal modo que es capaz de progresar. Esta capacidad o facultad para el progreso sería una de las condiciones para un progreso real y efectivo sólo en la medida en que se presenten las circunstancias propicias para su realización. Cuando estas circunstancias se presenten, se actualizará necesariamente nuestra facultad para progresar hacia lo mejor, esto es, se transformará en la causa del progreso. Pues bien, Kant sostiene que la experiencia de la Revolución Francesa es el *signum* que nos permite resolver afirmativamente la cuestión del progreso humano.

Sobre esta cuestión, resulta necesario detenerse sobre algunas precisiones del argumento kantiano. En primer lugar, el hecho que demostraría que en la natu-

---

3. Véase Peter Burg, *op. cit.*, pp. 37-38.

raleza humana existe una tendencia hacia lo mejor no es la causa del progreso, sino su indicio, la señal que permite identificarlo.<sup>4</sup> En segundo lugar, el hecho en cuestión no es la Revolución Francesa en sí misma, la transformación institucional que ella implica, sino el modo en que es concebida por espectadores desinteresados que no participan en ella. Más concretamente, Kant se refiere a la adhesión entusiasta que genera fuera de Francia el cambio constitucional resultante de la Revolución. La toma de partido a favor del programa revolucionario por parte de quienes no juegan sus intereses inmediatos en los acontecimientos es, para Kant, un claro indicio de la existencia de una tendencia moral del género humano que lo impulsa hacia lo mejor, una disposición natural que le permite identificar y preferir una constitución republicana a una despótica.

La Revolución Francesa es considerada, entonces, como una ocasión para que se manifieste una simpatía desinteresada, moralmente relevante para resolver la cuestión del progreso histórico. Sin embargo, la revolución fácticamente considerada no es en sí misma un indicio de este progreso:

La revolución de un pueblo ingenioso, que vemos ocurrir en nuestros días, puede tener éxito o fracasar, puede ser llenada de tanta miseria y crueldad que un hombre bien pensante, si pudiera tener la esperanza de llevarla a cabo una segunda vez satisfactoriamente, nunca se decidiría a hacer el experimento a tal costo; esta revolución, digo yo, que encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están implicados en este juego) una participación de su deseo, lindante con el entusiasmo, y cuya manifestación misma fue asociada a un riesgo, no puede tener otra causa que una disposición moral del género humano.<sup>5</sup>

Kant sostiene que la simpatía despertada por la Revolución Francesa manifiesta una disposición del género humano para el progreso moral, porque quienes desean el triunfo de la Revolución reconocen la validez universal de normas ordenadas por la razón pura práctica. Estas normas ordenan, por un lado, que ningún pueblo debe ser impedido para que se dé la constitución que mejor le parezca y, por el otro, que una constitución sólo puede ser reconocida como justa y moralmente buena si tiende a evitar las guerras agresivas y contribuye a establecer las condiciones que evitarán las guerras en general. La conciencia moral de los espectadores desinteresados desea ver realizados en el mundo de la legalidad los principios republicanos que garantizan la autonomía política de los pueblos y tienden al establecimiento de una paz perpetua.<sup>6</sup> La plasmación constitucional de

4. La Revolución Francesa sería, en realidad, un efecto de dos tipos de causalidades reconocidos por Kant: un efecto de la naturaleza teleológicamente concebida y un efecto de la libertad en sentido legal y moral. Cf. Peter Burg, *op. cit.*, pp. 38-94.

5. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Ak. Aus., A 144-145.

6. Véase Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795.

esos principios instaure condiciones que facilitarían la realización de la disposición moral del género humano para el progreso. De este modo, los simpatizantes de la Revolución manifiestan con su entusiasmo una capacidad de mejoramiento moral del género porque el objeto de su deseo es, justamente, la realización de las condiciones institucionales que permiten ejercerla.

Esta Revolución parece entrañar un momento negativo, de miseria, crueldad y muerte. Kant reconoce tanto la realidad de este momento como la circunstancia de que el mismo no es suficiente para impedir que los espectadores encuentren en la revolución el intento de establecer una constitución tendiente a eliminar dicho momento. De esta manera, Kant parece distinguir aquí la Revolución de la guerra, en la medida en que la primera se encuentra inspirada por la voluntad racionalmente determinada a establecer condiciones que impiden que se desate la segunda.

El entusiasmo de los espectadores desinteresados tiene por objeto, entonces, no los acontecimientos revolucionarios mismos, sino el principio que los inspira.<sup>7</sup> Dicho principio no es otro que el concepto puro de derecho. Durante los acontecimientos revolucionarios, este concepto parece haber infundido en el corazón del pueblo un valor suficiente para sobreponerse tanto a los intereses egoístas como al antiguo principio del honor militar, que inspiraba a quienes defendían el absolutismo monárquico. El concepto puro de derecho que orienta las acciones revolucionarias se desentiende de todo posible particularismo en la medida en que resulta necesariamente reconocido como un deber moral por la razón pura práctica. Este concepto se encarna en una constitución republicana. La misma no se opone necesariamente a la monarquía, sino sólo a cierto modo en que la monarquía puede ejercerse. Según Kant, lo que el concepto de derecho determina como un deber moral no es, en rigor, la *forma imperii* (monarquía, aristocracia, democracia), sino el modo como el soberano debe gobernar al pueblo, o sea la *forma regiminis*.<sup>8</sup> Lo que entusiasma a la conciencia moral de los espectadores de la Revolución no es la abolición de la monarquía, sino el pasaje de un

7. El rechazo del derecho e resistencia y la defensa de la reforma como único camino legítimo para modificar la constitución aparecen formulados en Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), Ak. Aus, 320-325. Véase también Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problème du Droit*, Paris, Vrin, 1975, pp. 207-218; Kurt Borries, *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Aalen, Scientia Verlag, 1973, pp. 169-183; Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, Paris, PUF, 1962, pp. 515-545; Remo Bodei, «Revolution française et philosophie allemande de Kant a Hegel», en F. Furet (comp.), *L'Heritage de la Revolution française*, Paris, Hachette, 1989, pp. 113-141, esp. 115-117.

8. Cf. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak. Aus, BA 25; véase Georges Vlachos, *op. cit.*, pp. 429 y ss. Sobre la relación entre la teoría kantiana del derecho público y la Revolución Francesa, véase Peter Burg, «Kants rechtsphilosophische Beurteilung der französischen Revolution» en *op. cit.*, pp. 124 y ss.

régimen despótico a uno republicano en el que el soberano (un hombre o una asamblea) rige el Estado de acuerdo con las leyes que el propio pueblo gobernado se daría a sí mismo, si tuviera la ocasión de gobernarse a sí mismo. La simpatía por la revolución expresa, entonces, un entusiasmo racional ante al espectáculo histórico de sujetos que deciden gobernarse de modo autónomo.<sup>9</sup>

La valoración kantiana de la Revolución Francesa parece tener como núcleo la idea de autonomía. La exigencia moral y política de reconocer sólo leyes autoimpuestas guía tanto a los revolucionarios que intentan establecer una constitución republicana en Francia como a los alemanes que expresan públicamente su adhesión a ese intento. En ambos casos, lo que está en juego es el concepto de derecho y su realización en una constitución republicana. Ésta garantizaría, según Kant, la emancipación del pueblo de todo posible despotismo, la superación de todas las formas de heteronomía política.

El proceso que permite a un pueblo superar la heteronomía constituye el centro del interés kantiano por la Revolución Francesa y sus consecuencias espirituales. El nombre que Kant da a ese proceso es *Ilustración*. Cinco años antes de la toma de la Bastilla, en su célebre artículo «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», Kant había definido la Ilustración justamente como este proceso de emancipación espiritual.

Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad si la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse de él sin la dirección de otro.<sup>10</sup>

Para presentar la idea de emancipación humana, Kant utiliza una metáfora que permite aplicar la noción de evolución moral de un individuo para pensar el progreso moral de un pueblo. Quienes conducen sus vidas de acuerdo con prescripciones ajenas son conducidos tal como lo son los niños. Por ello, aunque teniendo en cuenta su edad se los considere adultos, moralmente parecen ser menores de edad. La diferencia entre la minoría de edad literal y metafórica es, ante todo, una

9. Cf. Immanuel Kant, «Über den Gemeinspruch Das mag in der Theorie richtig sein traugt aber nicht für die Praxis», Ak. Aus. A. 250 y ss. Sobre la noción de autonomía como fundamento de la autoridad política véase Craig L. Carr, «Kant's Theory of Political Authority», en *History of Political Thought*, x, 4, 1989, pp. 719-731; Norberto Bobbio, «Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant», en VV.AA., *La Philosophie politique de Kant. Annales de philosophie politique* 4, Paris, PUF, 1962, pp. 105-118; R. Polin, «Les relations du peuple avec ceux qui le gouvernent d'après Kant», en VV.AA., *La Philosophie politique de Kant, op. cit.*, pp. 163-187. Sobre las peculiaridades del contractualismo kantiano véase Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant, op. cit.*, pp. 321-335.

10. Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», Ak. Aus., A 481.

diferencia moral. Quien carece de Ilustración es, dice Kant, *culpable* de su propia minoría de edad. Quienes pretenden mantenerse en ese estado parecen creer que salir de él será demasiado trabajoso o peligroso para ellos y que la conducción ajena les garantiza una apacible permanencia indefinida en la infancia moral.

Frente a quien permanece a gusto en su culpable heteronomía, Kant ubica dos figuras: el tutor y el docto ilustrado. El tutor es quien conduce espiritualmente al menor de edad y lo persuade de las dificultades y los peligros de la emancipación. Kant reconoce la existencia de estas dificultades, sobre todo cuando la salida de la minoría de edad se presenta como una tarea individual. Sin embargo, esta salida puede verse facilitada notablemente con ayuda del docto ilustrado: un hombre que piensa por sí mismo y que pudo haber surgido de las filas de los tutores. Sus escritos, confía Kant, contienen la fuerza emancipadora del conocimiento, que permite difundir el valor de la autonomía moral e intelectual. En ese sentido, lo único que Kant parece exigir como condición del progreso moral hacia la autonomía es la libertad de expresión. El proceso de la Ilustración sólo puede iniciarse allí donde los doctos ilustrados tienen permitido difundir sus ideas ante el gran público. Sin la figura del ilustrado, la relación entre los menores de edad y sus tutores parece retroalimentarse, en la medida en que la masa acrítica exige que sus tutores se mantengan firmes en los prejuicios que administran.

En este texto, anterior a la Revolución Francesa, Kant sostiene que la emancipación propuesta por él no puede surgir de una revolución política:

Por tanto un público puede conseguir sólo lentamente la Ilustración. Mediante una revolución, quizás se llegue a la caída de un despotismo personal y una opresión ambiciosa y dominante, pero nunca se realiza una verdadera reforma del modo de pensar, sino que nuevos prejuicios servirán, tanto como los viejos, de riendas para la gran masa carente de pensamiento.<sup>11</sup>

---

11. Un juicio análogo sostendrá Kant incluso luego de la Revolución Francesa cuando entienda la verdadera Ilustración en términos de una reforma del modo de pensar religioso. «La distinción humillante entre laicos y clérigos cesa, y la igualdad surge de la verdadera libertad –sin anarquía, sin embargo– porque cada uno obedece ciertamente la ley (no estatutaria) que él mismo se prescribe, pero que debe considerar también al mismo tiempo como la voluntad del soberano del mundo, revelada a cada uno mediante la razón, el cual liga invisiblemente a todos bajo un gobierno comunitario en un Estado, que fue representado y preparado pobremente a través de la iglesia visible. Todo ello no puede esperarse de una revolución *externa*, que muy tempestuosa y violentamente realiza su efecto –muy dependiente de circunstancias azarosas, en la cual, lo que fue equivocado en la fundación de la nueva constitución, es conservado con pesar durante siglos, porque ya no puede ser modificado, o al menos no puede serlo de otro modo que por una nueva revolución (siempre peligrosa)–. En el principio de la pura religión racional como una revelación divina que acontece de modo constante (aunque no empírico) para todos los hombres debe residir el fundamento del paso a ese nuevo orden de las cosas, el cual, una vez captado por una meditación pura, es llevado a ejecución mediante una reforma gradual progresiva en la medida en que debe ser una obra humana; pues, por lo que toca a las revoluciones

La Ilustración es una «reforma en el modo de pensar» gracias a la cual la conciencia humana se libra de sus prejuicios y de sus tutores, y tiene el valor de servirse de su propia razón, para juzgar críticamente la validez de todo posible objeto teórico o práctico. Una revolución, sostiene Kant en 1784, no sólo no es por sí misma capaz de garantizar el deseado pasaje a la mayoría de edad de «la mayor parte de la masa carente de pensamiento», sino que incluso la revolución «nunca» consigue hacer al pensamiento dueño de sí mismo. La condición que establece aquí Kant para el desarrollo de la Ilustración no es la transformación revolucionaria de las instituciones, sino sólo «la menos perjudicial» de las formas que puede asumir la libertad humana: la libertad de usar públicamente la propia razón «siempre y en todo lugar».<sup>12</sup> La conocida distinción kantiana entre el uso público y el uso privado de la propia razón resulta útil a la hora de aclarar la diferencia entre formas perjudiciales y favorables que puede asumir la libertad. Una vez impugnado el camino revolucionario, como vía de la emancipación espiritual, resulta necesario distinguir claramente entre las limitaciones de la libertad que impiden la Ilustración y aquellas que la fomentan.<sup>13</sup>

A fin de no obstaculizar el pasaje a la mayoría de edad de los miembros de una comunidad política, muchas veces resulta imprescindible, según Kant, limitar el uso de la razón autónoma que cada uno hace en el puesto civil o en la función pública. La emancipación espiritual parece requerir como condición necesaria un mecanismo institucional, que vele por el interés público. Dentro de este mecanismo, los miembros de la comunidad política no son más que piezas o engranajes, que cumplen funciones asignadas por los gobernantes. El uso privado de la propia razón está limitado por la obediencia que, en todo Estado político legítimo, los súbditos deben al soberano. Sin embargo, la relación mandato-obediencia no es, por sí misma, suficiente para garantizar la mayoría de edad espiritual de los

---

que pueden acortar ese progreso, permanecen entregadas a la Providencia y no se pueden introducir metódicamente sin dañar la libertad», Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ak. Aus. B 179-180. Véase A. Philonenko, *Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1975, pp. 207 y ss.; E. Weil, «Kant et le probleme de la politique», en VV.AA., *La Philosophie politique de Kant*, op. cit., pp. 1-33, esp. 17 y ss.

12. La libertad de pensamiento es, para Kant, el núcleo esencial de la libertad política. Sobre esta cuestión véase A. Philonenko, *Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, op. cit., pp. 41 y ss.

13. Las condiciones políticas de esta forma de libertad humana pueden ser esables, según Kant, por un monarca que favorezca la ilustración, como lo hizo Federico II de Prusia. Para un examen del nexo entre la política y los escritos de Federico II y la filosofía política de Kant, véase el artículo de Georg Cavallar, «Kant's Judgment of Frederik's Enlightened Absolutism», en *History of Political Thought*, XIV, 1993, pp. 101-131. Véase también Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant*, op. cit., pp. 32-37.



ciudadanos e impedir que el poder político de un soberano sobre sus súbditos se pueda confundir con el poder paternal de un tutor con sus pupilos.

Para lograr la Ilustración no es suficiente, por tanto, limitar la libertad de cada cual en el ejercicio de sus tareas respectivas dentro del mecanismo institucional, sino que resulta además necesario dejar en libertad el uso que cada uno puede hacer de su razón «en cuanto docto, ante el gran público de lectores». La libertad en el uso público de la razón consiste, entonces, nada menos que en la libertad de prensa, puesto que es la única libertad que se requiere para que el público salga paulatinamente de la minoría de edad. Pero esta libertad no consiste sólo en la ausencia de censura. Todo funcionario civil o religioso debe tener la libertad de expresar públicamente, en cuanto docto, sus ideas en escritos que sean ofrecidos a un público lector en proceso de Ilustración. Si cumpliendo las funciones específicas de su cargo, debe limitar el uso de su razón de acuerdo con el encargo de sus superiores, al presentar sus ideas públicamente no se encuentra ya actuando en nombre de una autoridad institucional, sino que le habla al mundo en su propio y exclusivo nombre. Esto es, interpreta el asunto tratado de acuerdo con su libre criterio.

La Ilustración es definida como la emancipación de la conciencia respecto de los prejuicios en general. El caso extremo de prejuicio se encuentra en la superstición religiosa. Por ello, el programa de la Ilustración expresa claramente su diferencia específica cuando se tematiza la Ilustración religiosa. El argumento de Kant al respecto no se centra sobre la contraposición iluminista entre las religiones históricas positivas y la religión natural, que puede y debe pensarse «dentro de los límites de la mera razón», sino en la posibilidad de un progreso en la historia de las religiones positivas.<sup>14</sup> El problema de la posibilidad y la justificación de la ilustración religiosa se presenta por una vía negativa mediante la siguiente pregunta:

¿Pero no debería estar autorizada una sociedad de sacerdotes, quizá un sínodo de la iglesia o una honorable *classis* (como se llama entre los holandeses) a comprometerse, bajo juramento, entre sí a un cierto símbolo inmutable para ejercer una incesante y suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de éstos, sobre el pueblo y eternizarla de este modo?<sup>15</sup>

14. Este progreso de la «fe estatutaria» de las religiones positivas hacia la religión de la razón pura se produce, en sentido estricto, sólo en la historia del cristianismo. Por otra parte, el único valor que Kant reconoce a las creencias estatutarias de las iglesias visibles es el de ser «medios conductores» que permiten al pueblo aproximarse incesantemente a una religión puramente racional y universal. Cf. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit., B 167. La historia de la religión es concebida como la historia de su desaparición. Véase sobre esta cuestión Karl Löwith, «Die beste aller Welten und das radikale Böse im Menschen», en *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart et al., W. Kohlhammer Verlag, 1966, pp. 178-197.

15. Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», Ak. Aus., A 487.

Esta pregunta se refiere a la legitimidad de un contrato entre sacerdotes de una Iglesia que se comprometen a excluir la posibilidad de discutir algún contenido de la doctrina, subordinándose a una «interminable y suprema tutela» autoimpuesta. Este contrato autoimpuesto no se refiere sólo a los miembros de la comunidad religiosa, sino también a los fieles ante los que esta comunidad predica, esto es, al «pueblo». Aunque en el texto no aparece explícitamente afirmado, puede inferirse que el ejemplo privilegiado que podría darse de esta comunidad religiosa es, en la Europa del siglo XVIII, la Iglesia católica. En ella, sus miembros se juramentan a admitir como infalible la interpretación que el Papa realiza de las Escrituras, esto es, del derecho natural revelado. Kant responde a esta pregunta diciendo que este contrato sería ilegítimo.<sup>16</sup> El mismo atentaría contra la posibilidad del progreso de la naturaleza humana, entendido nuevamente en términos de la posibilidad de ampliar los conocimientos sobre cualquier tópico, gracias al libre uso público de la razón humana. La razón que alega Kant para justificar su respuesta remite al ya mencionado criterio para determinar la validez de cualquier contenido normativo que se proponga como candidato para ser impuesto como norma jurídica: «¿Podría el pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?». El principio republicano consiste en atribuir al gobernante la facultad legítima de gobernar sólo sobre la base de leyes que podrían haber sido dictadas por los gobernados.

Más arriba se indicó que Kant aplicará este principio para formular su balance de la Revolución Francesa y del entusiasmo moral que provoca entre sus contemporáneos. Cinco años antes de esta revolución, Kant aplica este mismo principio para impugnar el antiiluminismo católico y reivindicar la posibilidad de una reforma religiosa. La impugnación del contrato sobre el que se basa la autoridad espiritual de Roma implica no sólo que cada sacerdote podría romperlo, en cualquier momento, sin cometer injusticia, sino que incluso frente a ese contrato la única opción plenamente justificada consiste en su rechazo. Un pueblo, sostiene Kant, sólo podría autoimponerse temporariamente la heteronomía religiosa, si la entendiera como un medio para establecer, en el corto plazo, un nuevo orden ilustrado.<sup>17</sup>

Los prejuicios religiosos, esto es, las supersticiones, son considerados como el caso extremo de los prejuicios. La ilustración es el remedio contra los prejuicios en general. La ilustración religiosa pasa a ser un caso paradigmático de la Ilustración en general. Kant concibe la reforma religiosa bajo el modelo ilustrado, esto es, como una discusión pública y libre de coerción estatal e institucional so-

16. Sobre las coincidencias de las ideas kantiana y luterana de libertad véase Kurt Borries, *Kant als Politiker, op. cit.*, pp. 139-146.

17. Véase Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», Ak. Aus., A 489-490.

bre los tópicos que los sacerdotes creen que deben ser reformados.<sup>18</sup> En esta discusión pública, la validez de las propuestas hechas por los sacerdotes, en cuanto doctos, ya no puede ser decidida apelando a la autoridad tutelar de Roma, sino que debe poder determinarse sólo sobre la base de los argumentos esgrimidos por los participantes. La reforma religiosa es, por tanto, entendida como un diálogo en el que los doctos publican sus propuestas por escrito y éstas son leídas por un público que las juzga sobre la base de argumentos. De esta manera, la libertad luterana de que goza cada creyente de interpretar las Escrituras de acuerdo con los dictados de su fe íntima, i.e. sin mediación eclesiástica, constituye el núcleo del concepto kantiano de ilustración.

He colocado el punto principal de la Ilustración, a saber la salida del hombre de su culpable minoría de edad, preferentemente, en cuestiones religiosas, porque en lo que atañe a las artes y a las ciencias nuestros dominadores no tienen ningún interés en ejercer de tutores sobre sus súbditos. Además, la minoría de edad en cuestiones religiosas es, entre todas, tanto la más perjudicial como la más deshonrosa.<sup>19</sup>

La Reforma introduce en Europa una suerte de estado deliberativo en materia religiosa, en el que queda suspendida la autoridad premoderna del papado. La libertad exigida por el escrito kantiano se limita a la libertad de publicar por escrito opiniones y argumentos, a fin de permitir la salida de la minoría de edad a aquellos que tienen el valor de comenzar a pensar por sí mismos. El intento de obstaculizar esa libertad de progresar hacia «una reforma religiosa, conforme a los conceptos de una comprensión más ilustrada» mediante un pacto de sacerdotes o un consenso católico, supondría el propósito consciente de frenar el progreso de la humanidad hacia lo mejor. «Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar».

Tanto en el texto prerrevolucionario de 1784 como en el texto postrevolucionario de 1798, Kant entiende el progreso en términos de la adquisición y el ejercicio de la autonomía moral. La libertad que posibilita una reforma religiosa y el entusiasmo que genera la Revolución Francesa en suelo alemán son valorados por Kant apelando al exclusivo criterio del progreso de la Ilustración. Una notable diferencia entre los dos textos consiste en el contenido privilegiado y el destinatario de la Ilustración.<sup>20</sup> En 1784, Kant se interesa por la posibilidad de las

18. Kant sostiene que la mejor época de la historia de la iglesia cristiana es la modernidad, porque permite desarrollar «el germen de la verdadera creencia religiosa», esto es, la religión moral-racional sin estatutos ni cultos y válida para todo el género humano. Cf. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, op. cit., B. 197 y ss.

19. Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», Ak. Aus., A 493.

20. En todo caso, el problema de la revolución habría reforzado el teleologismo kantiano. Sobre esta cuestión véase Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant*, op. cit., pp. 170-192.

reformas religiosas propugnadas por el uso público de la razón y el destinatario de la Ilustración es denominado el «público lector». En 1798, en cambio, el interés es predominantemente político y el destinatario de la Ilustración es el «pueblo», esto es, el agente de la voluntad expresada en el concepto de derecho.

*Ilustración del pueblo* es la instrucción pública del mismo en lo que se refiere a sus obligaciones y sus derechos que le competen respecto al Estado al que pertenece. Como se trata aquí sólo de derechos naturales y derivados del común entendimiento humano, sus proclamadores e intérpretes naturales en el pueblo no son los maestros de derecho oficiales, nombrados por el Estado, sino los maestros de derecho libres, esto es los filósofos [...].<sup>21</sup>

Los filósofos, entonces, pasan a ocupar el papel que Kant asignaba, unos años antes, a los doctos en general. La Ilustración no tiene aquí sólo el sentido de tener el valor de servirse del propio entendimiento en general, sino de servirse de él para comprender el concepto de derecho. Ya no se trata meramente de un público de lectores que gradual y progresivamente se emancipan de sus tutores eclesiásticos, sino de un pueblo que llega a comprenderse a sí mismo como legislador. La máxima del derecho natural que sólo reconoce legitimidad a las leyes dictadas por quienes deben obedecerlas (o, en su defecto, a las que éstos podrían haber dictado) es ahora el contenido político de la Ilustración, que debe ser difundido por los filósofos. El propio Kant cumple con esta tarea cuando, en sus escritos, interpreta públicamente el entusiasmo de sus contemporáneos por la Revolución Francesa.

2. La comparación entre reforma religiosa y revolución política, que aparece apenas esbozada en los escritos políticos de Kant, se vuelve un tópico común de la ensayística política alemana de fines del siglo XVIII. Esta comparación es una clave para interpretar los acontecimientos que se suceden más allá de Alsacia y que pronto tendrán repercusiones irreversibles también en territorio germánico. Los intelectuales alemanes comienzan, entonces, a comparar explícitamente la Revolución Francesa que les toca contemplar como espectadores entusiasmados, con la Reforma luterana, de la que son herederos conscientes. En 1797, Franz Josias von Hendrich publica un texto titulado *Über dem Geist des Zeitalters und die Gewalt der öffentlichen Meinung*,<sup>22</sup> donde establece una analogía que deviene un lugar común en los siguientes cincuenta años. Reforma luterana y Revolución

21. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Ak. Aus., A 152.

22. Cf. Franz Josias von Hendrich, «Vergleichung der Reformation mit der Französischen Revolution», en Zwi Batscha und Jörn Garber (Hrsg.), *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, pp. 125-141.

Francesa pasan a ser las dos grandes transformaciones políticas y espirituales del continente europeo, en las que la modernidad se vuelve consciente de sí misma, porque reconoce en ellas tanto la huella de sus acciones pasadas como el programa de sus tareas futuras.

Von Hendrich comienza asentando su argumento sobre una metáfora ígnea. Tanto la Reforma luterana como la Revolución Francesa se asemejan a un fuego que destruye todo lo que existía hasta ese momento. La representación corriente tiende a asimilar estos acontecimientos con explosiones sorprendentes y repentinas, que estallan inesperadamente y se expanden velozmente, poniendo en peligro el orden político-espiritual existente, heredado de la tradición y conservado durante siglos. Esta representación depende de una naturalización imaginaria de los órdenes preexistentes y deja sin explicar las grandes transformaciones históricas, puesto que las trata, simplemente, como explosiones repentinas e imprevisibles. Von Hendrich rechaza esta representación corriente entre sus contemporáneos y advierte que tanto el fuego que ardió en Alemania hace siglos y el que arde en Francia mientras escribe sólo han podido surgir de unas brazas que parecían apagadas y que, sin embargo, ardían permanentemente bajo las cenizas. El fuego exterior que consume el orden eclesiástico y civil sólo puede originarse en el fuego interior de las conciencias.

Von Hendrich presenta del siguiente modo el origen de la Reforma luterana:

Ya hace muchos años él quemaba lentamente bajo las cenizas y destellaba de tiempo en tiempo sus chispazos. Éstos no fueron apagados mediante la violencia, sino más bien fueron sólo meramente contenidos, hasta que llegó el tiempo, en el que encontraron más material combustible. De este modo, fue totalmente natural que Lutero y Melachthon vencieran, cuando poco antes sucumbieron Huss y Wicleff.<sup>23</sup>

La Reforma luterana es considerada, entonces, como el resultado de un larga sucesión histórica de intentos de reformar el cristianismo. Estos intentos anteriores habrían fracasado, en cuanto el poder eclesiástico, ayudado por el brazo secular, los había reprimido violentamente, frustrando el propósito de oponerse a los dictados de Roma. Tanto la condena y la exhumación e incineración del cadáver del reformador inglés John Wycleff (1324-1384) como la excomuniación, la condena al exilio y la posterior ejecución del reformador checo Juan Huss (1369-1415) son presentados por von Hendrich como testimonio del modo en que la Iglesia romana respondió a los intentos de introducir modificaciones doctrinarias e institucionales. En este tipo de respuesta debería buscarse el origen de la Reforma luterana. En efecto, limitándose a reprimir las expresiones de descon-

23. F. J. von Hendrich, *op. cit.*, pp. 373-374.

tento, el catolicismo dejó sin resolver las cuestiones de fondo planteadas por los reformadores. Y el resultado fue el que se señaló más arriba: la acción del poder eclesiástico se limitó a apagar las llamas que lo amenazaban, pero las brasas quedaron imperceptiblemente encendidas, a la espera de «más material combustible».

Por lo tanto, frente a quienes identifican la Reforma con una explosión repentina y sorpresiva, von Hendrich la presenta como un encuentro afortunado de elementos heterogéneos. Por un lado, los principios que habían inspirado a los reformadores anteriores, a pesar de la derrota exterior que habían sufrido, permanecieron inextinguibles en el interior de la conciencia moderna. Ello permitió una mejor comprensión y elaboración de los mismos, por parte de «las mejores cabezas» de Alemania, que habrían ido formando entre sí una comunidad de adherentes a estas nuevas opiniones doctrinarias e institucionales, conformando una suerte de «iglesia invisible». Por otro lado, estos principios se difundieron en la multitud y se extendieron más allá de los grandes centros urbanos y en consecuencia fueron conocidos también por los habitantes de los parajes más lejanos. La conservación, la elaboración y la difusión de los principios de la Reforma se deben a que los mismos no expresan el interés particular de los teólogos, ni de los alemanes, ni los de ninguna comunidad fáctica, sino de la humanidad en su conjunto:

Igualmente ocurrió con la Revolución Francesa. Ella estalló ciertamente del mismo modo rápida y repentinamente, y enseguida se encendió en llamas luminosas, pero los materiales de este fuego se habían acumulado desde hacía varios años: una gran revolución de ideas ya había tenido lugar.<sup>24</sup>

La representación usual del origen de la Revolución Francesa está tan distorsionada como la del origen de la Reforma. También aquí parece tratarse de una explosión inesperada, que se extiende de un modo casi incomprensible. Sin embargo, advierte von Hendrich las condiciones sociales y espirituales de la Revolución requirieron de un largo período de preparación. También en este caso, una sucesión olvidada de rebeliones vencidas fue preparando y desarrollando los nuevos principios, llevados a la práctica por los revolucionarios. La represión violenta de las rebeliones parece haberse limitado a atacar los efectos circunstanciales y coyunturales, dejando sin atender las causas que finalmente contribuyeron a preparar a la nación francesa para la Revolución. Entre estas causas, von Hendrich menciona las necesidades insatisfechas del pueblo, la represión del espíritu y el desarrollo de nuevos principios políticos. Estas causas, como un fuego latente e imperceptible, siguieron obrando incesantemente y alimentando el deseo de transformación política hasta que «la audacia de unos pocos» se decidió a encender ese fuego latente que termina incendiando al Antiguo Régimen.

24. *Ibid.*, p. 374.

La Reforma del cristianismo encarnaba, a juicio de von Hendrich, un interés general de la humanidad y no sólo de los reformadores. Ello explica, en última instancia, el empuje de sus partidarios, la adhesión del pueblo y la velocidad de su difusión. Lo mismo ocurrió con la Revolución Francesa. La universalidad de sus principios permitió a sus partidarios obtener una adhesión creciente.<sup>25</sup> Esta similitud permite, por otra parte, destacar una diferencia entre ambos acontecimientos históricos. Mientras que la Reforma luterana se limitaba a emancipar la conciencia al exigir libertad de creencia, la Revolución Francesa tuvo «un interés más grande que la Reforma», porque no se limitó al plano de la conciencia sino que se extendió a las instituciones, al implantar la libertad política que logra elevar al pueblo sobre las ruinas del orden estamental abolido.

El argumento que organiza la comparación en torno de la metáfora ígnea de las brazas y las llamas tiende a advertir que tanto los adversarios de la Reforma como los de la Revolución se equivocaron en cuanto a los medios elegidos para combatirlos. En ambos casos se intentó apagar las llamas mediante la violencia, se intentó extinguir mediante la fuerza física un conjunto de principios de naturaleza espiritual. Por ello, las acciones de los adversarios tendientes a pacificar el mundo sociopolítico tuvieron el efecto opuesto al esperado. La represión violenta contribuyó al estallido del viejo orden. Sin ella, observa von Hendrich, quizás los principios hubieran seguido operando lentamente sobre la realidad, sin necesidad de una transformación brusca de la conciencia y del mundo político.

Puede advertirse que von Hendrich presta mucha atención a la función que cumple la comprensión del significado de los nuevos principios por parte de los protagonistas de la Reforma y de la Revolución Francesa. Mientras que los partidarios de estas transformaciones históricas realizan estos principios, la perspectiva de sus adversarios impide una recta comprensión de lo que está sucediendo. De ese error de diagnóstico se habría derivado una estrategia equivocada, que condujo a fortalecer lo que quisieron combatir.

Al principio las primeras expresiones de los reformadores se consideraron insignificantes porque no se conocía ni la naturaleza ni la fuerza del espíritu humano ni, mucho menos, el estado de ánimo de la época. De allí que no se las considerara como la causa de la humanidad, sino sólo de algunos alborotadores, o en todo caso de una pequeña y, por eso, débil facción, porque los grandes de esta tierra estaban contra ella.

---

25. El reconocimiento institucional de los derechos humanos como condición del éxito de la Revolución es un tópico de la literatura política alemana de la época. Véase como ejemplo Joham Stuve, «Über die Rechte der Menschheit» (1791) y las críticas de J. A. Eberhard a H. Biester y H. Möser en Johann August Eberhard, «Über die Rechte der Menschheit in der bürgerlichen Gesellschaft. In Beziehung auf das bekannte Dekret der französischen Nationalversammlung», en Zwi Batscha und Jörn Garber (Hrsg.), *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, op. cit.*, pp. 220-240.

De la misma manera se pensó en la corte francesa. Mirabeau y las restantes cabezas talentosas de la nación parecían demasiado insignificantes contra la masa de los grandes franceses y el impresionante brillo de una corte: pero no se pensó aquí tampoco que la tendencia de la época había desdibujado esa aureola y que el espíritu de un pueblo vivo sería capaz de la mayor fuerza de expresión.<sup>26</sup>

De esta manera se va completando la imagen de un orden establecido, cuyos defensores se vuelven incapaces de comprender las dimensiones de los cambios que se avecinan. Tanto la Iglesia Católica durante el siglo XVI como la monarquía francesa en el XVIII fueron incapaces de apreciar la universalidad de los principios a los que se oponían. Por ello, subestimaron al adversario, lo percibieron como una facción insignificante de alborotadores, incapaces de hacer valer sus pretensiones frente al inmenso poder espiritual de Roma, en un caso, y del absolutismo francés, en el otro. Los principios emancipatorios, de libertad de creencia y de libertad política respectivamente, fueron considerados como meros caprichos de una facción revoltosa. Ese error de diagnóstico, señala von Hendrich, impidió luego encontrar un remedio adecuado, y el intento de represión violenta condujo a desarticular irreversiblemente los órdenes eclesiástico y civil preexistentes. En ningún momento la Iglesia romana tomó en serio las exigencias de los reformadores, ni la corte francesa la de los revolucionarios:

En Alemania y en Francia, las primeras demandas del espíritu que aspira a la libertad fueron pocas y pequeñas; no se quiso o no se pudo evaluar cuán extensas llegarían a ser en el futuro. Una concesión inteligente a las demandas fundadas, unida a una resistencia resuelta habría, presuntamente, silenciado la voz general. Pero no se quiso perder nada y, por eso, se perdió todo.<sup>27</sup>

Von Hendrich identifica con una misma denominación al sujeto que realiza las transformaciones comparadas en su escrito: «el espíritu que aspira a la libertad». Este sujeto histórico presentó «pocas y pequeñas» demandas que fueron desoídas por la Iglesia católica en un caso y por la monarquía francesa, en el otro. Los poderes establecidos creyeron, en ambos casos, hacer frente a una exigencia in-

26. F. J. von Hendrich, *op. cit.*, p. 375.

27. *Loc. cit.* Por esa época, también otros analistas alemanes observaban que en la revolución francesa se enfrentaron dos partidos: uno que tenía todo y no quería conceder nada y otro que no tenía nada y quería obtener todo. Esta situación resultaba de la ausencia de un deseable proceso gradual de reforma espiritual e institucional. Véase Christoph Martin Wieland, «Über die Revolution» (1792), en Zwi Batscha und Jörn Garber (Hrsg.), *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft*, *op. cit.*, pp. 355-369. En la misma línea, J. B. Erhard reconocía con Kant que el pueblo es culpable de su minoría de edad espiritual, pero advertía también que los gobiernos que impiden la ilustración de sus súbditos se vuelven responsables de las revoluciones que los derrocan. Cf. Johann Benjamin Erhard, «Sobre el derecho del pueblo a una revolución» (1795), en A. Maestre y J. Romagosa (comps.), *¿Qué es la Ilustración?*, 3a. ed. Madrid, Tecnos, 1993, pp. 93-99.



justificada de una facción débil. Esta perspectiva equivocada se derivaría de su necesidad de conservar el orden heredado del pasado y no poder vislumbrar las posibilidades futuras. Un mejor diagnóstico, que «no se quiso o no se pudo» hacer, habría evitado que las llamas se encendieran y se expandieran velozmente. Ese mejor diagnóstico habría evitado, sostiene von Hendrich, la debacle del orden constituido, puesto que una concesión oportuna a las pequeñas demandas del espíritu que aspira a la libertad hubiera bastado para evitar tanto la Reforma del cristianismo como la Revolución.

Pero la capacidad de hacer las concesiones referidas no se encontraba entre los recursos políticos de la Iglesia del siglo XVI ni de la monarquía francesa del siglo XVIII. Por ello, frente a las demandas de mayor libertad se respondió con una represión violenta. El Papa, observa von Hendrich, quiso la total retractación de los reformadores y las fuerzas de la reacción contrarrevolucionaria quisieron restaurar la monarquía francesa. Para ello, aplicaron las mismas medidas represivas que habían tenido éxito en los anteriores intentos reformistas. No advirtieron que entretanto ya se había producido una transformación en el modo de pensar de la época.

Von Hendrich encuentra otra similitud entre la Reforma luterana y la Revolución Francesa en el modo en que sus adversarios las enfrentaron y en el tipo de enfrentamiento bélico que produjeron. Las opiniones propuestas por los reformadores no fueron enfrentadas con razones, sino mediante el ejercicio del poder eclesiástico y de su brazo secular. Lo mismo ocurrió con las ideas republicanas en Francia. Se las enfrentó con la espada y no mediante objeciones. Esta guerra asimétrica condujo a consecuencias contrarias a las buscadas por quienes intentaban conservar el orden preexistente. El espíritu que aspira a la libertad se encendió y fortaleció en la lucha, desarrolló, aclaró y difundió sus principios, y recibió un creciente número de partidarios. En ambos casos, al comienzo se supuso que sería imposible la victoria del espíritu contra la espada. Sin embargo, pronto obtuvo una ventaja insuperable, debida a la exasperación que causaban las injusticias del régimen imperante.

Las guerras de religión y las revolucionarias parecen, por tanto, tener algo en común. En ambos casos, uno de los bandos pretende realizar principios que interesan al género humano (la libertad de creencia y la libertad política) mientras que el otro pretende conservar el orden (eclesiástico o civil) que garantiza su posición privilegiada. Estas guerras de emancipación fueron motivadas por pasiones violentas, que –según von Hendrich– condujeron a extremos inadmisibles para una consideración racional retrospectiva. En su evaluación de estos excesos de las guerras de emancipación, von Henrich comienza sosteniendo que ambos bandos cometieron errores.

En la época de la Reforma, el catolicismo defendió los abusos de la religión romana y la forma de vida de sus sacerdotes. Los reformistas, por su parte, se vieron llevados por la pasión y el ímpetu religioso. Von Henrich observa que la Reforma del cristianismo sólo pudo ser dirigida por hombres de pasiones violentas y señala que, como Lutero, supieron articular grandes conocimientos teológicos con una gran audacia política. Estas mismas cualidades propias de caudillo político lo condujeron también a él a cometer errores sorprendentes. Lo mismo ocurrió en la Revolución Francesa. El partido de la corte defendió todos los abusos del sistema feudal y de una aristocracia petulante y corrupta. El partido del pueblo, por su parte, cayó en extremos de violencia, que sólo fueron posibles en medio del torbellino general de la lucha. También aquí, nuestro autor señala las cualidades necesarias de los líderes revolucionarios, conectadas con ese desarrollo extremo de los hechos revolucionarios. La osadía y el ardor de la elocuencia de Mirabeau lo convierten en «el Lutero de la Reforma política francesa».<sup>28</sup>

Los críticos limitados o tendenciosos de la Reforma no omiten describir los acontecimientos terribles de la guerra campesina y de la rebautización como sus efectos y denunciar por ello a esta restauradora de una religión mejor y soporte de la Ilustración. No consideran que todo cambio trae consigo consecuencias malas y que cuanto más importante y general sea el cambio, tanto más grandes y sorprendentes deben ser sus consecuencias. Si nosotros quisiéramos rechazar todo cambio, en el que notamos o prevemos malas consecuencias, entonces deberíamos también rechazar el establecimiento de la religión cristiana, que ha tenido más de una mala consecuencia.<sup>29</sup>

Von Hendrich reconoce que tanto en la Reforma luterana como en la Revolución Francesa las pasiones determinaron en gran medida las acciones de quienes llevaron a cabo las transformaciones del orden preestablecido. La carencia de toda moderación produjo la consecuencia lamentable de que muchos defensores de la Reforma se limitaran a cambiar un camino equivocado por otro. Lo mismo ocurrió con muchos revolucionarios de su época. Sin embargo, ello no justifica la interpretación tendenciosa que pretendió reducir estos acontecimientos a mero ejercicio de una violencia desordenada. En las grandes transformaciones históricas, en las que se hace presente el espíritu que aspira a la libertad, siempre se han producido consecuencias moralmente indeseables. Por ello, von Hendrich les recuerda a los voceros de la reacción antirreformista y contrarrevolucionaria que la situación por ellos añorada, como garantía de un orden pacífico, también ha tenido un origen tumultuoso. Si la reacción fuese consecuente, también debería rechazar el establecimiento de la religión cristiana, en atención a los efectos in-

28. F. J. von Hendrich, *op. cit.*, p. 376.

29. *Ibid.*, 377.

deseables que produjo. De esta manera, Von Hendrich parece concebir la Reforma y la Revolución como dos acontecimientos de una serie de grandes transformaciones históricas, en la que estaría incluido el surgimiento, difusión y establecimiento del cristianismo.

Von Hendrich explica los extremos en los que han caído tanto la Reforma como la Revolución por la larga represión a la que estuvo sometido el espíritu libre. Los horrores de la guerra campesina y del terror revolucionario son consecuencias de la fuerzas que no podían expresarse y prorrumpieron de manera irresistible en la Alemania del siglo XVI y en la Francia contemporánea. Tanto los horrores como los actos admirables de esos acontecimientos son efectos de la misma efervescencia, de las mismas «fuerzas centrífugas del espíritu», que cuando ya no hay manera de contenerlas entran en la escena histórica arrasando con todo rastro del orden preexistente.

Una evaluación medianamente objetiva de los acontecimientos comparados sólo puede realizarse una vez que el tiempo ha enfriado las pasiones que los envolvieron. La dificultad de comprender rectamente estas transformaciones históricas parece radicar en su propia naturaleza. La crítica unilateral llevada a cabo por las fuerzas reaccionarias termina expresándose mediante calumnias e insultos. La defensa apasionada termina minimizando los errores que han cometido reformadores y revolucionarios. Sólo la posteridad ha podido distinguir el valor de Lutero y sus compañeros de los excesos que tuvieron lugar en la guerra campesina, así como a la vez pueden valorarse las transformaciones provocadas por la Revolución y condenar el terror de Robespierre y los jacobinos.

Sólo una consideración histórica puede justipreciar las transformaciones históricas motivadas por el deseo de libertad. Cuando estos acontecimientos son separados del devenir histórico, se desatienden tanto sus causas como sus consecuencias. En ese sentido, von Hendrich advierte que la crítica unilateral de la Reforma y de la Revolución se limita a considerar estos acontecimientos como un presente aislado del pasado del que dependen y del porvenir que producen. Ciertamente, esta consideración unilateral de los procesos de emancipación sólo puede percibir el desorden que provocan en la religión y en el Estado. Sin embargo, advierte von Hendrich, una consideración histórica permite advertir que el verdadero desorden moral, religioso y político precede a la Reforma y a la Revolución, y que ellas tienen como consecuencia el establecimiento de un nuevo orden, acorde con los principios de la libertad que las inspiran.

La clave que von Hendrich ofrece para comprender ambos fenómenos históricos consiste en la diferencia de motivaciones que inspiran, en cada caso, a los bandos en pugna. En el caso de los reformadores y de los revolucionarios, sus principios de libertad religiosa y política producen rápidamente el «entusiasmo

puro» en un siempre creciente número de partidarios, que no dudan en arriesgar sus vidas y sus fortunas para asegurar el establecimiento de dichos principios acordes con la emancipación del género humano.<sup>30</sup> Frente a este entusiasmo, sus adversarios sólo se interesaron ciegamente en conservar sus posiciones y privilegios heredados. La carencia de principios acordes con el espíritu de la época los fue debilitando poco a poco y gradualmente fueron perdiendo muchos partidarios, que se convertían a los nuevos principios.

La conexión de la acción política a principios o a posiciones adquiridas determina las alianzas que definen los enfrentamientos. En el siglo XVI el Papa y el Kaiser se unen contra un enemigo común confiando en la supremacía de su propio potencial pero sin contar con la fuerza moral de las pasiones rebeldes. En el siglo XVIII los viejos adversarios, católicos y protestantes alemanes, se olvidan de su vieja hostilidad y se unen para restaurar la antigua jerarquía en Francia. Estas curiosas alianzas, dice von Hendrich, imprimieron fuerza moral al adversario y produjeron, en un caso, la unidad de los reformadores, que mantenían entre sí grandes diferencias sectarias y, en otro caso, la de todos los demócratas, separados por odios facciosos.

En última instancia, von Hendrich atribuye la victoria de la Reforma y de la Revolución Francesa a la *Aufklärung* que precedió y acompañó estos procesos.<sup>31</sup> La libertad para juzgar autónomamente, sin prejuicios y sin juez, sobre asuntos religiosos y políticos fomentó los progresos de ambos movimientos de emancipación. Frente a esta libertad ilustrada, la autoridad romana, en un caso, y el antiguo régimen, en otro, se encontraron en la grave situación de estar interesados en conservar una doctrina y de ser a la vez incapaces de defenderla razonablemente. La costumbre, el espíritu de partido y la obediencia ciega a la autoridad

---

30. La función del entusiasmo moral como motor de la emancipación política y base de la república democrática es destacado en esa época también por Johann Adam Bergk, «Die Konstitution der demokratischen Republik» (1796), en Zwi Batscha und Jörn Garber (Hrsg.), *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft*, op. cit., pp. 355-350.

31. En la Alemania posterior a 1789 es un tópico recurrente de la discusión política la conexión entre Ilustración y Revolución. Frente a la posición defendida en este texto por von Henrich se encontraban quienes sostenían que la Ilustración no favorece ni motiva las revoluciones sino que constituye el único camino para prevenirlas y evitarlas. Según esta tesis, defendida por Johann Baptist Geich, la Revolución Francesa estaría entonces causada no por la Ilustración sino por las limitaciones y deficiencias del proceso de Ilustración en Francia. Andreas Riem, en cambio, parece cercano a la perspectiva de von Hendrich en cuanto recuerda a los reaccionarios alemanes que la Reforma los emancipó del despotismo clerical de Roma y fue el antecedente de la Ilustración que ellos combaten. Véase Johann Baptist Geich, «Acercas de la influencia de la ilustración sobre las revoluciones» (1794), y Andreas Riem, «La ilustración es una necesidad del entendimiento humano», en A. Maestre y J. Romagosa (comps.), *¿Qué es la Ilustración?*, op. cit., pp. 51-59, 81-91.

resultaron insuficientes a la hora de detener las transformaciones inspiradas en el libre examen religioso y político.

3. En el pensamiento alemán del siglo XVIII, la Reforma luterana y la Revolución Francesa no son consideradas sólo como simples modificaciones ideológicas e institucionales que han acaecido en tiempos y lugares distintos, sino que resultan emparentadas en cuanto ambas parecen expresar un significado universal. La idea de una realización paulatina del derecho natural en las conciencias y en el orden institucional ubica estas dos transformaciones históricas como momentos del progreso secular de la *Aufklärung*. Reforma y Revolución aparecen, entonces, como instancias en las que la naturaleza humana se desarrolla, se realiza y toma conciencia de sí misma. La salida de la minoría de edad espiritual y moral, esto es, el progreso de la autonomía de la conciencia y de la acción no son pensados sólo como metas deseables y normativamente obligatorias, sino que se encuentran plasmados en la historia de la Europa moderna.

El significado universal de la Reforma luterana y de la Revolución Francesa es explícitamente presentado por Georg Wilhelm Friedrich Hegel en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Ambos acontecimientos resultan comparables en cuanto revelan dos modos diversos en que el espíritu universal se ha realizado y ha tomado conciencia de sí mismo durante la edad moderna. En ella, el espíritu humano no sólo se emancipa de la naturaleza gracias al establecimiento, conservación y desarrollo de sus objetivaciones en las que toma conciencia de sí mismo, sino que además el espíritu se ha vuelto consciente de su propia esencia. En la modernidad, el ser humano se sabe libre de un modo nuevo. La novedad que el espíritu moderno trae al mundo consiste en que la libertad del propio espíritu se convierte en el contenido de su saber y de su voluntad.

Para Hegel, con la Reforma luterana comienza la edad moderna. La luz reformista inaugura una nueva forma de pensar lo Absoluto y, por ello, permite desarrollar aspectos del espíritu humano que habían permanecido en la oscuridad hasta ese momento. El examen hegeliano del surgimiento de la Reforma comienza por distinguir dos niveles. Un nivel, que podría denominarse *empírico* o *inmediato*, en el que es posible interrogarse por las causas próximas de la Reforma. Entre ellas se encuentra, como es sabido, la reacción de los fieles ante la práctica eclesiástica de prometer la expiación del pecado a cambio de dinero. El tráfico de las indulgencias es el núcleo de la corrupción eclesiástica denunciada por los reformadores. Sin embargo, Hegel considera este fenómeno (al igual que la existencia misma del propio Lutero) como una mera «ocasión» de la Reforma. La clave para comprender filosóficamente la Reforma se halla en otro nivel de análisis: un nivel filosófico o especulativo. En ese nivel, los motivos que llevan a los

alemanes a rebelarse contra la autoridad de Roma no pueden confundirse con el elemento determinante de esta transformación espiritual.

Hegel encuentra el origen profundo de la Reforma luterana en la intimidad del espíritu germánico. Mientras los demás estados europeos se concentraban en la expansión económica y comercial sobre otros continentes, aparece en Alemania «un monje sencillo» en cuya conciencia se genera el espíritu de la modernidad.<sup>32</sup> El desbaratamiento del orden medieval encuentra diversas expresiones en distintos países europeos. Mientras que algunos pueblos se lanzan a una expansión militar, política y económica con la que pretenden conquistar el mundo exterior, los alemanes vuelven su atención sobre la intimidad de la conciencia religiosa. Mientras los poderes del resto de Europa empeñan todas sus energías en el dominio fáctico de lo terrenal y confían a Roma el cuidado de lo eterno, los alemanes se separan de esta corriente general que expresa la modernidad como expansión externa y se ocupan de lo interior y eterno. Los grandes movimientos de tropas y mercancías se contraponen al simple movimiento de la conciencia religiosa, que pretende acercarse a lo absoluto libre de toda mediación exterior. El mundo moderno se asienta, según Hegel, en este principio de libertad espiritual que un monje alemán reivindica para el corazón del creyente.

Todo el examen hegeliano de la Reforma gira en torno de la contraposición entre lo exterior y lo interior. El cristianismo medieval había identificado lo absoluto con algo tan exterior y lejano como el Santo Sepulcro buscado por los cruzados. El catolicismo cree poder efectuar la reconciliación religiosa entre el ser humano y la divinidad en algo tan exterior como una hostia. El cristianismo reformado, en cambio, no puede concebir que algo exterior a la intimidad de la conciencia religiosa funcione como intermediario entre su finitud y lo infinito. El nuevo cristianismo encuentra a Cristo en la fe y el goce de recibir la gracia divina. La presencia inmediata de Cristo en el corazón aparta del camino de la salvación cualquier exterioridad. Las obras realizadas por criterio de autoridad carecen de todo valor moral. La Reforma cultiva una fe autónoma, independiente de milagros o signos externos confirmados por la autoridad eclesiástica. La fe del nuevo cristianismo no realiza ese antiguo rodeo por testimonios finitos ni mediadores terrenales. Se trata de una certidumbre subjetiva que se ha liberado de todo lo finito. La libertad del cristianismo moderno es, ante todo, libertad respecto de cualquier poder exterior al Espíritu.

La libertad que gana la conciencia del creyente con la Reforma no se limita, sin embargo, a la independencia de criterio hermenéutico en la lectura de las Escritu-

---

32. Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 12, Frankfurt a./M., Suhrkamp, 1970, p. 494.

ras. La verdadera libertad consiste en que el corazón reconoce la presencia de lo divino en la comunidad de los fieles, reconoce que el espíritu Santo es la esencia de la conciencia. En consecuencia, la posibilidad de un contacto inmediato con la subjetividad infinita sólo resulta posible en cuanto el espíritu subjetivo se libera de su particularidad y se reconcilia con su propia esencia divina: el Espíritu Santo.

Con esto se abre el nuevo, el último estandarte, alrededor del cual se congregan los pueblos, la bandera del espíritu libre, el que existe en sí mismo, a saber, en la verdad y sólo en ella es en sí mismo. Ésta es la bandera bajo la cual nosotros servimos y que nosotros llevamos. El tiempo transcurrido desde entonces hasta nosotros no ha tenido que hacer ni hace otra obra que infundir este principio al mundo.<sup>33</sup>

Desde una perspectiva filosófica, la historia de la modernidad consiste en la historia del modo en que el principio de la libertad del espíritu, descubierto por la Reforma en la intimidad de la conciencia religiosa, se realiza en el mundo temporal. El espíritu que se sabe libre no puede mantenerse constreñido por formas institucionales exteriores que pertenecen al pasado, sino que necesita objetivarse en todas las esferas objetivas de la eticidad. Si el cristianismo antiguo mantenía con el mundo temporal una relación tan exterior como la del Padre con el Hijo, el cristianismo reformado implica una reconciliación del cielo con la tierra. La Religión y el Estado no se encuentran ya separados y opuestos como instancias de dos reinos independientes y ajenos, sino que el Estado y todos los momentos de la eticidad son modificados por el principio de la voluntad libre. Según Hegel, el ciudadano de un Estado protestante no obedece las leyes sólo motivado por el temor a la pena que pudiera sobrevenir de una transgresión, sino que lo hace porque encuentra en ellas la manifestación objetiva del espíritu libre.

Con la Reforma lo absoluto deja de estar escindido en el cielo y la tierra, en el más allá y el más acá, en la conciencia y las instituciones. Las relaciones humanas adquieren un significado trascendente. Ello puede advertirse en las modificaciones que introduce la Reforma en relación con las distintas esferas de la eticidad. La primera oposición exterior que se desvanece con la Reforma es la que distingue a dos clases de seres humanos en relación con lo absoluto: clérigos y seglares. Los primeros son reconocidos por el catolicismo como necesarios administradores de lo divino, exclusivos portadores de una verdad sobrenatural. De la exclusividad de su función se sigue la necesidad del celibato y, con él, su separación respecto de las relaciones éticas inmediatas, propias de la esfera familiar. Con la Reforma se disuelve este «ejército permanente del Papa». Todo creyente sabe que su corazón está lleno de Espíritu. En consecuencia, no sólo se erige cierta igual-

33. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 496.

dad de las competencias hermenéuticas de toda conciencia, sino también el reconocimiento de la familia como una manifestación del espíritu objetivo.

Por otra parte, las actividades y las relaciones propias de la sociedad civil moderna dejan de ser menospreciadas o condenadas por la conciencia religiosa, como ocurría en la doctrina cristiana medieval. Desaparecida la diferencia entre seglares y clérigos, se invierte el juicio de valor respecto del trabajo. Éste deja de ser considerado como una actividad mundana y ajena al espíritu y se lo integra al plan del desarrollo del espíritu. La actividad laborativa, la industriosisdad adquieren, como la familia, un valor ético. Cuando todo creyente pasa a ser sacerdote, todo sacerdote se convierte en marido, padre, trabajador y comerciante. Por último, también la relación de la conciencia con el Estado se modifica con la Reforma, en cuanto desaparece la escisión entre la necesidad de obedecer ciegamente a la voluntad de un poder eclesiástico que puede siempre conjurar contra el poder político. El ciudadano-creyente del cristianismo reformado obedece las leyes del Estado porque reconoce en ellas el contenido universal del espíritu que constituye su propia esencia. Esta reconciliación teológico-política permite superar, por último, la tensión propiamente medieval entre la razón y la fe.

El conjunto de reconciliaciones espirituales llevadas a cabo por la Reforma tienen lugar, en primer término, en el pensamiento. La objetivación del principio de la libertad en el mundo temporal requiere de un proceso histórico que no es otro que el de la propia modernidad. Si la Reforma luterana es presentada como un acontecimiento que modifica la historia del espíritu universal y no afecta sólo a la Alemania del siglo XVI, se plantea la pregunta por los motivos que exigieron la Reforma religiosa en algunas naciones y la impidieron en otras. Hegel responde a esta pregunta contraponiendo la ya mencionada unidad íntima del espíritu germánico a la escisión constitutiva del espíritu románico. Según Hegel, el creyente católico, súbdito de las naciones románicas, se comporta respecto de lo absoluto de modo exterior.<sup>34</sup> La fe no se presenta como una creencia íntima que imprime su carácter a la integridad de la persona, sino como un asunto más bien exterior. Es propio del catolicismo separar de los quehaceres y las costumbres mundanas (trabajo, comercio, familia, etc.) a un grupo de funcionarios eclesiásticos con el fin de que se encarguen exclusivamente de los asuntos divinos. Con ello, la intimidad del sentimiento religioso no se halla en el corazón de cada creyente sino que los fieles delegan, por así decir, su trato con lo absoluto en la Iglesia. Así, la separación entre clérigos y seglares no es más que la expresión de una escisión más profunda, que se encuentra en el interior de la conciencia de cada ciudadano. Por esta razón, Hegel sostiene que la intimidad no es propia de

34. *Ibid.*, pp. 500-501.



las naciones románicas. Consideran lo eterno como una tarea ajena, sobre la que carecen de toda responsabilidad e incidencia; como una función cumplida enteramente por los funcionarios eclesiásticos, que al hombre común le resulta indiferente. Esta constitución de la subjetividad romántica ha impedido, según Hegel, que el principio de la libertad cristiana impulsado por la Reforma haya sido asimilado en Francia.

Por tanto, Hegel insiste en la diferencia entre la unidad íntima del corazón protestante y la escisión de la conciencia católica. Mientras el primero se encuentra reconciliado con lo absoluto, la segunda se halla separada de la verdad como un asunto que no tiene incidencia alguna en la vida de este mundo. De esta diferencia entre los dos modos cristianos de tratar con lo absoluto, Hegel infiere una diferencia en cuanto al modo de concebir las obligaciones políticas en Francia y en Alemania. El súbdito protestante reconoce las leyes civiles como una expresión de lo absoluto, en lo que cree íntimamente. Por ello, obedece las leyes libremente, movido por la convicción de que no constituyen nada externo y ajeno a su personalidad y a su esencia, sino que cree devenir lo que debe ser sólo en la medida en que obedezca las leyes del Estado. La conciencia católica, en cambio, obedece ciegamente a los mandatos de los funcionarios eclesiásticos. Al haber delegado la administración de sus convicciones, el Estado ya no puede contar con una obediencia libre a sus leyes. La conciencia católica siempre puede oponerse a las leyes del Estado.

El principio moderno de la libertad de conciencia, que irrumpió en Alemania con la Reforma luterana debió, por tanto, encontrar en Francia una forma de realización adecuada a la escisión del espíritu católico-románico: la Revolución. Las mismas razones que Hegel utiliza para explicar el hecho de que la Reforma del cristianismo haya triunfado en Alemania, pero no haya prendido en Francia, le sirven para explicar que se haya producido una revolución política en Francia pero no en Alemania.

Hegel sostiene que la Revolución Francesa se originó en el pensamiento, cuando éste se descubre a sí mismo como lo más alto y sublime. Ello es posible sólo si no se trata de un pensamiento dependiente de un objeto ajeno y exterior, sino de un pensamiento independiente y autodeterminado, lo cual significa no un entendimiento que pretende conocer, sino una voluntad que se determina libremente.<sup>35</sup> Un pensamiento consciente de su carácter absoluto sólo puede ser una voluntad que no se encuentra determinada por ningún objeto exterior, una vo-

---

35. Por ello, Roberto Racinaro sostiene que la Revolución Francesa es considerada por Hegel como la manifestación final de otra revolución silenciosa e invisible que ya se ha realizado en el mundo de la cultura. Véase Roberto Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli, Guida, 1972, p. 95.

luntad que quiere exclusivamente su propia esencia: la libertad. La Revolución Francesa se origina en esta voluntad que quiere ser libre.

El principio de la libertad moderna instaurado por la Reforma implica que la obligación política de obedecer las leyes del Estado tiene como único fundamento la voluntad libre. Hegel observa que este principio ha sido pensado conceptualmente por la filosofía política moderna tanto francesa como alemana. Rousseau ha descubierto que el principio que legitima la autoridad del Estado y que justifica la obligación de los ciudadanos a obedecer las leyes que de ella emanan es la voluntad.<sup>36</sup> Con ello, la filosofía ha superado tanto la tesis clásica, que hace depender la obediencia política del deseo gregario, como la tesis medieval, que deriva la autoridad política de la autoridad divina. El entramado de derechos y deberes que determinan la vida de los ciudadanos es válido porque provienen de una voluntad general que se autodetermina libremente. En Alemania, Kant habría llegado a una conclusión semejante.<sup>37</sup> Sólo la voluntad libre, la razón pura práctica puede ser el origen de los derechos y los deberes, tanto morales como jurídicos. La determinación de la voluntad sólo por normas universales y racionales posibilita el concepto de una voluntad libre.

Hegel advierte que si bien este principio moderno de la voluntad libre ha sido pensado conceptualmente en Francia y en Alemania, las consecuencias políticas derivadas del mismo han sido totalmente distintas en cada país. Mientras que en Alemania las tesis contenidas en la *Crítica de la razón práctica* nunca dejaron de ser una «pacífica teoría», los franceses intentaron poner en práctica el *Contrato social*. Esta diferencia del modo en que han influido las ideas filosóficas en la vida política concreta es explicada por Hegel recurriendo a las diferentes versiones del cristianismo imperantes en cada caso. «En Alemania, al principio formal de la filosofía se oponen el mundo y la realidad concreta, con necesidades del espíritu interiormente satisfechas y con una conciencia tranquila.»<sup>38</sup>

Hegel sostiene, por tanto, que la reconciliación protestante de la conciencia con las instituciones preparó a los alemanes durante dos siglos para recibir pacíficamente el pensamiento ilustrado. El mismo impregna la vida política y la opi-

---

36. Hegel sostiene que la limitación de la tesis roussoniana consiste en haber identificado la voluntad objetiva que se encarna en el Estado con una voluntad general que no dejaría de ser un agregado de voluntades subjetivas derivado de una forma del derecho privado. Véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke, op. cit.*, Bd. 7, observación al parágrafo 258.

37. En la *Phänomenologie des Geistes*, Hegel ubicaba la noción de voluntad libre, propia de la filosofía práctica kantiana, como resultado de la experiencia fenomenológica que realiza la conciencia en la figura del terror jacobino.

38. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, op. cit.*, p. 526.

nión pública sin producir grandes conmociones ni la necesidad de un cambio constitucional. Este desarrollo pacífico de la Ilustración alemana se debe a la reconciliación operada por la Reforma luterana. El cristianismo reformado liga la convicción de los súbditos con la voluntad objetiva del Estado de tal modo que las nuevas ideas filosóficas se introducen en una conciencia que se halla satisfecha con los títulos que legitiman la autoridad política. La Reforma es, por tanto, el modo en que los alemanes realizaron su revolución política dos siglos antes que los franceses. A juicio de Hegel, los principios filosóficos de la nueva filosofía política no han producido una revolución en Alemania simplemente porque los alemanes ya habían realizado su revolución y se encontraban reconciliados con la eticidad, el derecho y el Estado.

En el mundo románico la conciencia no se halla integrada con las instituciones que ordenan el mundo social y político. Por ello, en cuanto esta conciencia toma contacto con las tesis de la nueva filosofía política, descubre que el Antiguo Régimen es una positividad carente de toda justificación, una existencia carente de toda realidad efectiva. Ello conduce a que el principio filosófico de la libertad de la voluntad no pueda presentarse en Francia más que como opuesto al orden existente y que la Ilustración, tan bien recibida en otras cortes europeas, resulte necesariamente censurada y perseguida en territorio francés. La filosofía del entendimiento reflexivo moderno establece principios abstractos que al implementarse prácticamente en el mundo románico sólo pueden realizarse como violencia revolucionaria.<sup>39</sup>

Hegel considera, por tanto, que el principio de la libertad moderna se ha realizado de dos maneras distintas en Alemania y en Francia. Las distintas formas de cristianismo que se profesan en estos países son las premisas que permiten explicar la necesidad de la Revolución Francesa y la ausencia de una revolución en Alemania. El reconocimiento libre de la obligatoriedad de las leyes civiles permite a los súbditos alemanes cumplir con sus deberes movidos por un convencimiento íntimo. El cristianismo reformado no puede, por tanto, oponerse a la constitución racional del Estado, esto es, a una constitución que realice las libertades modernas de la persona, la propiedad, el trabajo, el comercio y el libre acceso a los cargos públicos.

Ahora se debe expresar aquí sencillamente que con la religión católica no es posible una constitución racional, pues el gobierno y el pueblo necesitan tener, recíprocamente, esta última garantía de la voluntad interna; y esta sólo pueden tenerla en una religión que no sea opuesta a la constitución racional del Estado.<sup>40</sup>

---

39. *Ibid.*, p. 527.

40. *Ibid.*, p. 531.

El catolicismo representa para Hegel una forma de cristianismo premoderno, incompatible con el espíritu de los tiempos, con la necesidad de establecer estados racionales en Europa, estados que dejen atrás las instituciones del derecho feudal y permitan el desarrollo de una sociedad civil independiente. Los principios filosóficos que son realizados mediante la Revolución Francesa vienen, por tanto, a satisfacer una necesidad del espíritu objetivo que no podría ser satisfecha por un desarrollo interno del catolicismo y del Antiguo Régimen. Sin embargo, estos principios filosóficos son abstractos, entienden la libertad de un modo meramente formal y no consideran un momento fundamental para la estabilidad del Estado moderno. Este momento radica en el hecho de que la obediencia no sea motivada de modo externo sino por el íntimo convencimiento del ciudadano.<sup>41</sup> La formalidad abstracta de los principios revolucionarios replicarían, según Hegel, la exterioridad de la obediencia ciega propia del catolicismo.

Los adversarios que se enfrentan en la Revolución Francesa comparten una actitud común ante la autoridad política, que los distingue de sus vecinos luteranos. Ni el gobierno católico ni los partidos que protagonizan las diversas fases de la Revolución son capaces de integrar y comprometer la voluntad íntima de cada espíritu subjetivo.<sup>42</sup> Ello se debe a que se trata de una revolución sólo política, que no ha producido una reforma de la conciencia religiosa. La exterioridad propia de las naciones latinas determina tanto la forma que conservaba allí el cristianismo como el modo en que aparece allí el principio de la libertad moderna. Los principios abstractos de la filosofía francesa han provocado una revolución política pero no han logrado liberar a la conciencia. «Porque es falso creer

---

41. Al no poder acceder directamente a la interioridad de la conciencia de los ciudadanos para verificar su adhesión incondicional, la política revolucionaria llegada al poder deviene una dialéctica de la sospecha. La libertad absoluta, como terror, puede siempre encontrar en las acciones de los ciudadanos motivos suficientes para suponer una trama oculta de futuras conspiraciones. El encargado de ejercitar esta sospecha es Robespierre, quien pretendería encarnar completamente y con exclusividad lo que Montesquieu denominaba el principio republicano: la virtud o el amor a la igualdad. Cf. Jean Hyppolite, «La signification de la Révolution Française dans la *Phenomenologie* de Hegel», en *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 9-12, 1939, pp. 321-352; Roberto Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, *op. cit.*, pp. 106 y ss.

42. La secuencia de los momentos históricos en que se encarna la libertad en la Revolución Francesa comienza con el terror jacobino, como la forma más abstracta de una libertad incapaz de articularse institucionalmente y en imperio napoleónico y sus consecuencias jurídicas permanentes para toda Europa. Tanto Robespierre como Napoleón representan para Hegel el papel de grandes hombres de la historia, cuyas pasiones son utilizadas como instrumentos por la astucia de la razón que gobierna el mundo histórico (por cierto, lo mismo vale para Lutero). Véase Jean Hyppolite, «La signification de la Révolution Française dans la *Phenomenologie* de Hegel», *op. cit.*; Jürgen Habermas, «La crítica de Hegel a la Revolución Francesa», en *Teoría y praxis*, trad. S. Más Torres, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 123-140.

que puedan romperse las cadenas del derecho y la libertad sin la emancipación de la conciencia y que pueda haber una revolución sin Reforma.»<sup>43</sup>

Hegel reconoce grandes méritos a la Revolución Francesa. Gracias a ella, por primera vez en la historia de la humanidad, el ser humano organiza su mundo conforme a principios racionales y reconoce que su pensamiento debe regir la realidad espiritual, esto es, la realidad institucional del espíritu objetivo. La Revolución Francesa permitió expandir los principios racionales del Estado moderno por toda Europa, liquidando a su paso los restos de privilegios feudales, que resultaban ya una existencia anacrónica. Sin embargo, como ha surgido del pensamiento abstracto, no ha logrado penetrar profundamente en la conciencia, esto es, en el lazo que liga la conciencia con lo absoluto.<sup>44</sup> La Revolución ha modificado la constitución, adecuándola a los principios racionales del derecho abstracto, pero ha dejado intacta la conciencia. Ése es el límite histórico de la revolución. Por debajo de la emancipación formal, del cambio institucional de formas jurídicas, ha permanecido la servidumbre espiritual y el criterio de autoridad de un cristianismo no reformado. La Restauración encuentra su aliado secreto en la conciencia religiosa, que no ha sido modificada por los principios formales de la filosofía y el derecho abstracto. El carácter incompleto de la Revolución Francesa se revela en que no ha producido una Reforma del cristianismo.

Francia y Alemania aparecen entonces como dos modelos distintos de realización del principio moderno de la libertad espiritual. En Alemania, la Reforma religiosa permite el surgimiento de una conciencia capaz de reconocerse libremente como conciencia de lo absoluto. Con esta transformación interior, sin embargo, el Espíritu no logra establecer y conservar la realización objetiva de la libertad en las instituciones sociales y políticas. El Espíritu reserva la realización objetiva de la libertad como una tarea apropiada para los franceses, cuyo catolicismo, sin embargo, no se ve transformado por los principios abstractos del pensamiento ilustrado ni por las instituciones racionales de la nueva constitución.<sup>45</sup>

43. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *op. cit.*, p. 535.

44. Hegel señala los límites de la Revolución pero ello no lo convierte en su adversario. Sin embargo, en su intento de legitimar la Revolución la concibe como un proceso objetivo que deja de lado la conciencia revolucionaria. Véase Joachim Ritter, *Hegel et la Révolution Française*, París, 1970; Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 127 y ss.; Otto Pöggeler, «Hegel und die französische Revolution», en Elisabeth Weisser-Lohmann, Dietmar Köhler (Hg.), *Verfassung und Revolution. Hegels Verfassungskonzeption und die Revolutionen der Neuzeit*, Hamburg, Meiner, 2000, pp. 210-215.

45. Sin embargo el principio universal de la libertad política habría sido plasmado en el mundo histórico gracias a la Revolución Francesa y, a pesar de su formalismo, debería ser reconocido por todo orden jurídico presente y futuro. Cf. Joachim Ritter, *op. cit.*, pp. 30 y ss.

La Reforma interior de los alemanes resulta complementaria de la Revolución exterior de los franceses. Mediante ambas transformaciones, la razón que gobierna el mundo ha modificado el paisaje religioso y político europeo. Los discípulos de Hegel se encargarán de preguntarse si puede considerarse completo este movimiento del espíritu que produjo, por un lado, una Reforma sin revolución, y, por el otro, una revolución sin Reforma.

4. La influencia de Hegel sobre el pensamiento político alemán de la primera mitad del siglo XIX se hace sentir en la necesidad de seguir pensando las afinidades y los contrastes entre la Reforma luterana y la Revolución Francesa. La reflexión sobre las relaciones posibles entre estos dos acontecimientos históricos es continuada en el pensamiento alemán sobre el telón de fondo de una crítica a la filosofía de Hegel. Esta crítica, emprendida por toda una generación de intelectuales alemanes, tiene como signo distintivo la impugnación del carácter teológico del pensamiento de Hegel.<sup>46</sup> Este filósofo habría atribuido al Espíritu Universal las capacidades y las obras propias de los seres humanos de carne y hueso; esto es, habría reproducido conceptualmente la mistificación característica del pensamiento religioso. La crítica de esta «mistificación» y de su expresión filosófica parece exigir la tarea de volver a pensar los modos en que Alemania y Francia han elaborado el proceso moderno de secularización.<sup>47</sup>

Una fuente imprescindible para examinar la influencia y la crítica de las tesis de Hegel respecto de la comparación entre la Reforma luterana y la Revolución Francesa son los escritos del poeta Heinrich Heine (1797-1856) dedicados a analizar los orígenes históricos de la literatura alemana.<sup>48</sup> Estos escritos se proponen corregir la representación del romanticismo alemán ofrecida por Madame de

46. Para una reconstrucción del contexto social y político de este período véase Jacques Droz, «The German Vormärz», en *Europe Between Revolutions, 1815-1848*, Collins, pp. 144-159; C. A. Fyffe, *A History of Modern Europe 1792-1848*, New York, Henry Holt and Company, 1895, pp. 603-737; Reinhart Koselleck, «Staat und Gesellschaft in Preußen 1815-1848», en Werner Conze (Hrsg.), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1962,

47. Hans Rosembarg reconstruye este proceso desde su inicio (ya preparado por Erasmo y Lutero) en la teología racionalista de Leibniz y Wolf, su desarrollo en la teología y la pedagogía de la *Anklärung*, hasta su expansión política-social, denominada «liberalismo vulgar del pre-marzo», asumido por sectores de la pequeña y mediana burguesía del centro y del norte de Alemania, que comienzan a desarrollar su conciencia de clase con la *Julirevolution*. Cf. Hans Rosembarg, «Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus», en *Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, pp. 18-50.

48. Véase Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), en *Werke und Briefe* V, Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1980, pp. 5-164 (hay trad. de en México, FCE); Heine, *Die romantische Schule* (1835), en *Werke und Briefe* V, op. cit., pp. 165-138; del mismo autor, *De l'Allemagne* (1835), Paris, Montouge, 1981.

Staël, en su obra *De l'Allemagne*.<sup>49</sup> Esta obra parece haber provocado en Francia cierta fascinación por el intento romántico de volver a encantarse con la naturaleza, mediante una mirada nostálgica sobre la Edad Media. Heine, exiliado en Francia, emprende la tarea de desengañar a sus huéspedes respecto del significado del movimiento romántico y titula a uno de sus escritos sobre el tema igual que el de Madame de Staël. Heine entiende que las discusiones literarias que tuvieron lugar en Alemania sólo pueden ser explicadas a los franceses sobre una reconstrucción histórica del significado social de la religión y la filosofía alemanas. En el marco de esta explicación del espíritu alemán, destinada a lectores franceses, Heine destaca las analogías y las diferencias entre el desarrollo cultural de Francia y de Alemania durante la modernidad.

Heine quiere advertir a los franceses sobre el real interés que motiva la añoranza romántica por el medioevo. La esencia del romanticismo alemán no es un estado de ánimo literario, que arrastra con su lánguido encanto a los jóvenes poetas hacia la atmósfera encantada, donde el panteón nórdico es vencido por el heroísmo de los caballeros cristianos. Esta nostalgia romántica por el medioevo no es otra cosa que el último de los disfraces con los que el catolicismo de Munich ha intentado ocultar sus sotanas. En ese sentido, Heine viene a corregir el diagnóstico que escuchó pronunciar a Hegel en sus clases de la Universidad de Berlín. La Reforma no ha extirpado el catolicismo de Alemania. Éste sólo ha sido obligado a modificar su apariencia para volver a la escena ante la primera ocasión, que se presenta con la Restauración antinapoleónica, a partir de la cual se pretenden reinstaurar todos los horrores de un pasado premoderno, que los franceses ya han olvidado hace tiempo.

A juicio de Heine, la Reforma religiosa no ha logrado anular la influencia del catolicismo en Alemania, éste ha sido derrotado sólo en Francia, mediante la revolución política. Ella permitió, según Heine, realizar medianamente el programa ilustrado, porque el ciudadano de París orienta sus acciones atendiendo a criterios racionales y con independencia de la protección espiritual de Roma.

En el mismo París, el catolicismo no existe de hecho desde la Revolución, y mucho antes había perdido toda importancia real. Estaba al acecho en los rincones de las iglesias, oculto como una araña, y saltaba precipitadamente fuera de su escondite cuando podía atrapar a un niño en la cuna o a un viejo en el féretro. En estos dos períodos de la vida, cuando llegaba al mundo, y cuando le dejaba, era únicamente cuando caía el francés en manos del sacerdote cristiano. Durante todo el interregno, pertenecía a la razón y se reía del agua bendita y de los santos óleos.<sup>50</sup>

49. Madame de Staël, *De l'Allemagne* (1813), Paris, Flammarion, 1968. Es curioso que Heine no haga ninguna referencia al libro de Madame de Staël, *Considérations sur la Révolution française* (1818).

50. Heinrich Heine, *De l'Allemagne*, Paris, Calmann Levy, 1878, p. 5 (cito la trad. de México, UNAM, 1960, p. 4).

El catolicismo medieval termina de desaparecer en Francia con la revolución. Esta desaparición comienza a ser preparada por el clasicismo del siglo XVII. El paganismo de los antiguos comienza a suplantar al cristianismo en la vida política y espiritual de los franceses, hasta que con la Revolución los parisinos creen estar viviendo un nuevo clasicismo, comparable al de Atenas democrática o al de la Roma republicana. En la época del imperio, los ideales clásicos comienzan a decaer, pero con ello no se restaura la fuerza espiritual del catolicismo, sino que los franceses adoptan una fe totalmente secularizada: la fe en Napoleón. La Revolución ha cambiado, por tanto, notablemente el carácter del catolicismo francés. Heine reconoce en este catolicismo uno de los partidos modernos que pretenden representar el interés universal de la humanidad. El catolicismo alemán, en cambio, no ha sido aún modificado por una revolución política y permanece idéntico a sí mismo como el partido de la reacción. En el siglo XIX, Alemania todavía no ha podido disolver la fusión entre el cristianismo y el Antiguo Régimen, superada en Francia a fines del siglo XVIII.

Con el objetivo de explicar la peculiaridad de la situación espiritual y política de Alemania a los franceses, Heine adopta la estrategia de contraponer los modos en que se ha realizado la idea del cristianismo en Europa. El núcleo doctrinario de esta idea consistiría en un dualismo ascético de raíces maniqueas y gnósticas, basado en la mortificación de la carne como condición de la glorificación del espíritu. La enseñanza moral de la pasión cristiana es que el mundo material tiene algo de satánico y, por tanto, debe ser combatido en nombre del espíritu, mientras que el cuerpo humano debe ser martirizado en favor de la salvación del alma. De acuerdo a la doctrina cristiana, las demandas de la vida sensorial deben ser aniquiladas sin ningún tipo de miramientos ni concesiones. Heine explica las diferencias entre el catolicismo francés y el protestantismo alemán atendiendo a las diversas actitudes que estas religiones adoptaron frente al ideal ascético de la doctrina cristiana.

Heine le reconoce a la Iglesia católica el mérito de haber comprendido que el dualismo de la doctrina cristiana se encuentra en abierta contradicción con la naturaleza humana. Las exigencias derivadas del mismo son demasiado excesivas para seres humanos de carne y hueso. Por tanto, el catolicismo descubre que es posible un acuerdo entre las necesidades del cuerpo y las exigencias del espíritu. El mismo consiste en proclamar el dominio teórico de Cristo, mientras se concede el ejercicio práctico a los sentidos. Esta inevitable concesión a la carne la hace el catolicismo bajo la condición de que la satisfacción sensorial sea vivida como pecaminosa. De esta manera, el ideal ascético propio de la doctrina cristiana permanece como exigencia para seres que satisfacen sus deseos carnales. La Iglesia se vuelve necesaria como institución que permite liberar la conciencia del peso del



pecado. De esta relación se sigue un alivio para la conciencia humana y un rédito para la Iglesia, que establece una tarifa fija para el tráfico de indulgencias.

Lo curioso del cristianismo reformado es que cree poder exigirle a la naturaleza humana los sacrificios impuestos por la doctrina. Al combatir el tráfico de indulgencias, Lutero no habría impugnado un abuso remediable de la autoridad eclesiástica, sino el sistema completo del cristianismo católico. La complementación del dominio teórico de Cristo con el ejercicio práctico de la vida sensual es el mecanismo ideado por Roma para construir la Iglesia sobre el pecado de la humanidad.

León X, el soberbio florentino, el alumno de Policiano, el amigo de Rafael, el filósofo griego coronado con la tiara que le concedió el cónclave, quizás porque sufría una enfermedad que no era seguramente producto de la abstinencia cristiana, y que entonces era aún muy peligrosa, León de Médici: ¿cómo debió reírse de aquel pobre, casto y sencillo fraile, que se imaginaba que el Evangelio era la constitución del cristianismo, y que esa constitución debía ser una verdad! Quizá no adivinó en absoluto lo que quería Lutero, mientras se ocupaba muchísimo en la construcción de la iglesia de San Pedro [...]. Ese triunfo del espiritualismo que hacía construir por el sensualismo el más hermoso de sus templos, que sacaba justamente de la gran cantidad de concesiones hechas a la carne los medios para glorificar al espíritu; ese triunfo no podía ser comprendido en el norte alemán; porque aquí más fácilmente que bajo el cálido cielo de Italia, era posible ejercer un cristianismo que hiciese a la sensualidad las menores concesiones posibles.<sup>51</sup>

Heine se opone a la versión corriente sobre los orígenes de la Reforma, que Hegel había repetido en sus lecciones berlinesas. Según esa versión, Lutero habría comenzado reaccionando contra un abuso del poder eclesiástico y luego, ante la intransigencia de Roma, se habría visto obligado a separarse de la Iglesia. Heine encuentra que esta versión se queda en la superficie del fenómeno analizado, sin poder advertir el núcleo de la cuestión. Roma había advertido que la doctrina de la abnegación y el ascetismo era, a la vez, válida e impracticable. Por un lado, la prédica de esta doctrina permitía impugnar la sensualidad como pecado; por el otro, el reconocimiento de la imposibilidad de extirpar la sensualidad de la naturaleza humana exigía subordinar su existencia a los ideales de la doctrina. Por ello, el catolicismo había ideado un mecanismo que permitiera hacer trabajar al inevitable pecado en beneficio de la única realización posible del cristianismo en esta tierra: la construcción de la Iglesia. Esta sofisticación del cristianismo romano resulta incomprensible para la frialdad septentrional. Lutero impugna el tráfico de indulgencias como un abuso, sin advertir que se trata de una victoria del espíritu sobre la sensualidad

Esta confrontación entre los modos en que el pecado es tratado por el catolicismo y por el protestantismo le permite a Heine señalar una gran diferencia en-

---

51. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, op. cit., pp. 194-195.

tre la Reforma luterana y la Revolución Francesa. Ambos movimientos comparten un adversario común: el catolicismo. Sin embargo, esta aparente semejanza esconde una gran diferencia en cuanto a los motivos que produjeron la lucha contra el catolicismo en Francia y en Alemania. Según Heine, estos motivos son exactamente opuestos. En la Francia de los siglos XVII y XVIII, la crítica al catolicismo está orientada por el reconocimiento de que en el sistema de complementación católico, los sentidos, la sensualidad y la carne dirigían efectivamente las acciones humanas. En la Francia de Molière y de Voltaire, el sensualismo no quiso seguir sufriendo la condena espiritualista y pugnó por legitimar sus títulos contra la doctrina ascética que lo oprimía desde hacía siglos. En la Alemania del siglo XVI, en cambio, los motivos que vuelven a Lutero contra la autoridad romana tienen la dirección exactamente opuesta. En la Reforma, el espiritualismo se vuelve contra las concesiones que el sistema católico hacía a los sentidos. La Reforma es la doctrina ascética cristiana que no se satisface con que su poder sea puramente nominal y quiere desterrar todas las concesiones que el cristianismo romano ha hecho a la carne.

La lucha contra el catolicismo en Alemania no fue otra cosa que una guerra que el espiritualismo comenzó cuando comprendió que él sólo llevaba el título del dominio y que él sólo dominaba *de jure*, mientras que el sensualismo [...] ejercía el dominio real y dominaba *de facto*. [...] La lucha contra el catolicismo en Francia durante los siglos XVII y XVIII fue, por el contrario, una guerra que comenzó el sensualismo, cuando vio que él dominaba de hecho y, sin embargo, cada acto de su soberanía era despreciado por el espiritualismo, que pretendía dominar *de jure* [...].<sup>52</sup>

Esta contraposición de las dos guerras que se desataron en la modernidad contra el catolicismo permite explicar las razones por las cuales el cristianismo medieval fue extirpado de cuajo en París pero se conservó casi intacto en Munich. Contra lo que sostenía Hegel, la verdadera emancipación no puede provenir del ahondamiento del espíritu en su propia intimidad, sino de una revolución política que libere a la naturaleza humana del ideal ascético. Con la Reforma se pretendió hacer valer en la práctica este ideal sin hacer ninguna concesión a los sentidos, lo que condujo a desequilibrios sociales y políticos aún no resueltos. En el marco de esta crítica al espiritualismo unilateral de la Reforma, Heine formula una apología de la figura de Lutero. El reformador alemán es considerado un hombre elegido por la Providencia para enfrentar la corrupción de los poderes espirituales y políticos de su época. Lutero es, bajo la pluma de Heine, el hombre completo, cuyo carácter contiene cualidades incompatibles. Es a la vez un místico y un hombre de acción; sabe utilizar tanto la palabra como la espada;

---

52. *Ibid.*, p. 196.

es tanto un escéptico como un profeta. Posee en sí mismo todas las virtudes y todos los defectos de los alemanes, quienes pueden aprender tanto de sus logros como de sus errores.

Lutero transforma la jerarquía de la Iglesia romana en una democracia religiosa, con la que comienza una nueva era para Alemania. El principio en el que se basa esta nueva época indica que las doctrinas deben ser discutidas o rechazadas apelando exclusivamente a las Escrituras y a argumentos apoyados en la razón. Para Heine, la Reforma eleva a la razón al rango de juez supremo de todas las discusiones religiosas; la razón humana pasa entonces a cumplir la función que el catolicismo le asignaba al obispo de Roma. Antes de la Reforma, las discusiones de la escolástica alemana se encontraban limitadas por ciertas condiciones, tales como la distinción entre verdades teológicas y filosóficas, la exigencia de discutir dentro de las universidades y en una lengua inaccesible para el pueblo, y el permanente temor a los castigos que podrían sobrevenir de la acusación de cometer herejías. Desde Lutero, todas las verdades fueron objeto de discusión pública en lengua alemana y desapareció el temor a la hoguera.

La Reforma religiosa inaugura una era de libertad de pensamiento en Europa. Sus consecuencias son la libertad de prensa, exigida en Francia por los ilustrados y protegida en Prusia por el monarca, y la libertad académica, que funciona como condición para la otra gran revolución que los alemanes realizaron en el plano del pensamiento: la filosofía alemana. Heine reconstruye su genealogía, reconociendo como padre fundador a un filósofo francés, que debió viajar a Holanda para pensar libremente: René Descartes. Cree identificar en las dos sustancias postuladas por el sistema cartesiano dos principios que luego fueron desarrollados unilateralmente por corrientes filosóficas y sistemas sociales. Un principio racionalista, espiritualista e idealista derivado de la sustancia pensante y un principio empirista, sensualista y materialista derivado de la sustancia extensa. El primer principio no pudo arraigarse en Francia, a pesar de los esfuerzos jansenistas. La tendencia general del pensamiento francés del siglo XVIII es un materialismo aprendido del discípulo inglés de Descartes: John Locke. Los franceses, orientados hacia su revolución política, entendieron que sólo podían atenerse a una filosofía materialista, que contuviera como pilares el deísmo y la idea del hombre máquina.<sup>53</sup>

En Alemania, en cambio, se arraigó el principio derivado de la sustancia pensante. Heine encuentra en Leibniz el discípulo idealista de la filosofía cartesiana, en cuyo sistema se encuentran semillas de verdad que sólo germinarán en el si-

---

53. *Ibid.*, pp. 217 y ss.

glo XIX. Spinoza sería el tercero y más completo discípulo de Descartes. En su sistema encuentra Heine una formulación genial de los principios panteístas, que constituyen el secreto del pensamiento alemán y con los que el propio Heine se identifica.<sup>54</sup> Descartes y sus tres discípulos son las fuentes de la revolución filosófica que acaece en Alemania con la publicación de la *Crítica de la razón pura*, de Immanuel Kant.

[...] comienza en Alemania una revolución espiritual que ofrece una curiosísima analogía con la revolución material en Francia y que al pensador profundo debe parecerle tan importante como ésta. La revolución alemana se desarrolla en las mismas fases y entre ambas revoluciones domina el paralelismo más notable.

En ambas márgenes del Rin vemos la misma ruptura con el pasado. Se niega todo respeto a la tradición. Tal como aquí, en Francia, se debe justificar todo derecho, así, en Alemania, todo pensamiento y como aquí cae la monarquía, clave de bóveda del viejo edificio social, allí cae el deísmo, clave de bóveda del antiguo régimen espiritual.<sup>55</sup>

Heine establece una comparación bastante estricta entre la Revolución Francesa y el desarrollo del idealismo alemán. Éste realizaría una revolución intelectual que, por un lado, es heredera de la revolución religiosa iniciada por Lutero y, por el otro, prepara lentamente la revolución sociopolítica que, según Heine, se acerca en Alemania. La semejanza entre la Revolución Francesa y el idealismo alemán no se reduce al hecho de que ambos comparten la misma actitud negativa hacia la tradición, tal que dejan de ser reconocidos, en un caso, los privilegios del Antiguo Régimen y, en el otro, los supuestos de la metafísica precrítica. Cada una de las fases de la Revolución Francesa parece tener su análogo en cada uno de los sistemas sucesivos que van de la filosofía crítica kantiana al idealismo absoluto hegeliano.

El primer momento del paralelismo entre el idealismo alemán y la Revolución Francesa consiste en la comparación de las figuras de Kant y de Robespierre. La primera *Crítica* kantiana viene caracterizada en el texto de Heine como el hacha que mató al Dios de los deístas.<sup>56</sup> Como puede advertirse ello se refiere a la *pars destruens* del argumento kantiano, según el cual la razón humana cae en ilusiones dialécticas cuando intenta demostrar la existencia de Dios. Heine entiende que con el capítulo de la Dialéctica trascendental dedicado al ideal de la razón pura quedan eliminados los fundamentos teológico-rationales que habían inspirado el pensamiento revolucionario del otro lado del Rin. En comparación con esta consecuencia de la filosofía crítica, el terror jacobino aparece como benigno

54. Cf. Heinrich Heine, *op. cit.*, pp. 235 y ss.

55. *Ibid.*, pp. 255-256.

56. *Ibid.*, pp. 259 y ss.

y moderado. Éste se contenta con matar al rey, pero sólo bajo la condición de seguir reconociendo la existencia del Ser Supremo. Al impugnar la pretensión humana de conocer racionalmente lo absoluto, Kant habría sobrepasado el terrorismo en el plano filosófico. La revolución filosófica alemana comienza, por tanto, con un ajusticiamiento filosófico, así como la Revolución Francesa comienza con un regicidio. El paralelismo entre los primeros momentos de las revoluciones francesa y alemana se extiende, bajo la pluma de Heine, a una comparación del tipo humano de los protagonistas:

Pues aunque Immanuel Kant, ese gran demoleedor en el terreno del pensamiento, sobrepasó con mucho en terrorismo a Maximilian Robespierre, tuvo, sin embargo, con él algunas semejanzas que invitan a una comparación entre ambos hombres. Por de pronto encontramos en ambos esa honradez inexorable, incisiva, sin poesía, sobria. Luego encontramos en ambos el mismo talento de la desconfianza, sólo que uno lo ejerce contra pensamientos y lo denomina crítica, mientras que el otro lo aplica contra los seres humanos y lo califica de virtud republicana. Sin embargo el carácter de tendero se muestra en ambos en el grado más alto. La naturaleza los había destinado a pesar café y azúcar, pero la suerte quiso que ellos pesasen otras cosas y en el platillo de la balanza le colocó a uno un rey y al otro un dios.<sup>57</sup>

Heine insiste en que la filosofía kantiana recién comienza a impactar sobre la conciencia filosófica alemana en 1789 y que tiene consecuencias análogas a las de la toma de la Bastilla. La filosofía pasó a ser, después de Kant, una causa nacional alemana. Su influencia atraviesa todos los campos del saber, desde la ciencia hasta la poesía. Una vez que el terrorismo kantiano hubo segado los restos de metafísica dogmática, llegó el momento de construir sobre el terreno filosófico un sistema de filosofía trascendental. Si Kant puede ser identificado con el Robespierre de la revolución filosófica alemana, Fichte se convierte en su Napoleón.<sup>58</sup> El yo trascendental fichteano es una «voluntad colosal» capaz de poner lo real que se le enfrenta como algo ajeno. Esta voluntad, como la de Napoleón, se encarga de construir un Imperio sobre la idea de libertad. El imperio de Fichte es el sistema del idealismo trascendental formulado en la doctrina de la ciencia. Ambos imperios han sucumbido porque se encontraban asentados sobre la pretensión de una voluntad ilimitada. Sin embargo, ambos dejaron sus huellas sobre el mundo. En el caso del imperio napoleónico, estas huellas son las modificaciones de las constituciones europeas. En el caso de la *Doctrina de la ciencia*, ha modificado las inteligencias por las ideas filosóficas que implantó en ellas.

En cuanto a Schelling, Heine se encarga de distinguir cuidadosamente dos períodos sucesivos de su pensamiento. En el primero, este filósofo viene a conti-

57. *Ibid.*, p. 260-261.

58. Cf. *ibid.*, pp. 272 y ss. También Fichte dedicó un texto al análisis de la Revolución Francesa: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*.

nuar la revolución filosófica iniciada por Kant y Fichte, restaurando una filosofía de la naturaleza de signo spinociano, que completa armónicamente el sistema del idealismo trascendental. En su segundo período, Schelling representa la reacción que siguió al imperio. Su filosofía pretende restaurar lo que ya había sido superado por el pensamiento crítico. Después de abdicar, debe refugiarse en Munich, mientras Hegel se hace coronar en Berlín y da por terminado el círculo de la revolución filosófica alemana.<sup>59</sup>

Mientras que en Francia hubo una revolución política, en Alemania se han sucedido dos revoluciones: una religiosa, representada por la Reforma, y una filosófica, representada por el idealismo. Para determinar el punto en el que se encuentra la revolución alemana en su época, Heine relata una historia ilustrativa. La misma cuenta que un mecánico inglés había construido un autómatas semejante a un ser humano en todos los aspectos exteriores, pero que carecía de alma. Cuando el autómatas descubrió su imperfección, persiguió a su creador por todo el continente europeo, rogándole que le diera un alma, cosa que su creador no pudo hacer. Más terrible que el destino de esto dos personajes es la historia de los alemanes que han creado un alma y escuchan que esa alma pide un cuerpo.<sup>60</sup> Las revoluciones espirituales acaecidas en territorio alemán no son más que los preparativos de la revolución política que vendrá tarde o temprano.<sup>61</sup>

Pienso que un pueblo metódico, como nosotros, debía comenzar por la Reforma, podía ocuparse en seguida de la filosofía, y sólo después del acabamiento de ambas tenía permitido pasar a la revolución política. Encuentro este orden completamente razonable. Las cabezas que la filosofía ha empleado en la meditación pueden luego ser cortadas, con cualquier propósito, por la revolución. Pero la filosofía jamás habría podido emplearlas, si hubiesen sido cortadas de antemano por la revolución.<sup>62</sup>

Para Heine, la Reforma no tiene como consecuencia, como quería Hegel, la reconciliación íntima de las conciencias con las instituciones del mundo temporal, sino que resulta ser sólo una primera fase de la revolución alemana, que se pre-

59. Cf. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, cit., pp. 297-303.

60. *Ibid.*, pp. 257-258.

61. Gustav Mayer presenta la influencia decisiva de los escritos de Heine en la joven generación políticamente radicalizada. Véase Gustav Mayer, «Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen», en *ibid.*, *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, Frankfurt a/M., 1969, pp. 7-108, esp. 14 y ss.

62. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, op. cit., p. 305. Cuando Heine escribe estos textos, la posibilidad de una revolución política en Alemania era discutida desde hacía tiempo. Véase Tzischirner, *Die Gefahr einer deutschen Revolution*, Leipzig, 1823; Heine, *Protestantismus und Katholizismus aus dem Standpunkte der Politik*, Leipzig, 1824; Görres, *Teutschland und die Revolution*, citados por Hans Rosemberg, *Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz*, op. cit., pp. 130-131.

para lentamente durante varios siglos, antes de ponerse en práctica. La revolución que los franceses hicieron de una vez y sin demasiadas reflexiones, los alemanes la realizan primero en la intimidad de la conciencia religiosa, luego en el terreno del pensamiento filosófico. Estas dos revoluciones están ya completas y cerradas, pero son sólo el relámpago que antecede al trueno. Heine les anuncia a sus anfitriones parisinos una futura revolución alemana y les recomienda permanecer como espectadores cuando kantianos y fichteanos prácticos traduzcan en acciones políticas lo que hasta ese momento sólo han sido puras ideas filosóficas.

5. La identificación hegeliana de la Reforma con el primer momento de un camino en que el Espíritu moderno comienza una auténtica reconciliación con sus realizaciones institucionales no resulta admisible para algunos discípulos de Hegel.<sup>63</sup> En el apartado anterior, se presentaron los argumentos mediante los que Heinrich Heine sostiene que la Reforma luterana constituye sólo un primer momento de la emancipación alemana. La reforma religiosa, continuada con la revolución filosófica del idealismo alemán, debe todavía ser completada por una revolución política. Un diagnóstico similar respecto del carácter incompleto de la Reforma luterana puede encontrarse en algunos de los escritos de Ludwig Feuerbach. Para este discípulo de Hegel, la superación crítica de la concepción teológica de la realidad y de su versión filosófica, representada por el idealismo alemán, constituye la clave de toda posible emancipación humana.<sup>64</sup>

En sus *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843) examina el modo en que la filosofía especulativa alemana, siguiendo un camino allanado por Spinoza, se ha encargado de reformular las categorías heredadas de la teología cristiana. Esta reformulación implica, por un lado, un giro secularizador, mediante el cual lo absoluto es incorporado al mundo terrenal. Si la teología teísta sólo podía concebir lo absoluto como un más allá incomprensible para la razón humana y sólo accesible mediante la fe, la filosofía especulativa ha pensado la esencia divina como el núcleo de la realidad mundana. La comprensión racional, filosófica, de este absoluto inmanente pasa a ser considerada como la propia au-

63. Las categorías utilizadas usualmente para clasificar a los epígonos de Hegel (tales como: jóvenes y viejos hegelianos; derecha e izquierda hegeliana) contienen dificultades que son puestas de relieve en el reciente trabajo de Massimiliano Tomba, «Filosofía della crisi. La riflessione posthegeliana», en *Filosofía política*, XVI, 2, 2002, pp. 193-222.

64. La crítica de la religión y de la filosofía hegeliana se expresa también en el influyente trabajo de David Friedrich Straub, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Bonn, Verlag von Emil Straub, 1904. Para una comparación de las tesis de Feuerbach y Straub respecto de la relación entre filosofía y religión, véase John Edward Toews, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 2a. ed., 1985, pp. 272-287.

acompañada de la comprensión de lo absoluto. Por otro lado, la reformulación filosófica de la teología cristiana sólo ha realizado de manera incompleta el giro secularizador mencionado, porque dejó subsistir lo absoluto como sujeto, y redujo a los seres humanos de carne y hueso a meros predicados de lo absoluto. El carácter incompleto de la secularización filosófica moderna exige, por tanto, una reforma (*Reformation*) de la filosofía, que corrija la inversión de sujeto y predicado llevada a cabo por el idealismo alemán.

El carácter incompleto de la secularización llevada a cabo por la filosofía alemana puede advertirse claramente en el tratamiento puramente lógico del desarrollo de lo absoluto. El residuo teológico de la filosofía especulativa, que Feuerbach pretende eliminar mediante su programa de reforma filosófica, consiste justamente en que la esencia de lo real sigue siendo pensada como eterna y atemporal. La experiencia de la finitud, del paso del tiempo y del límite temporal es eliminada por la filosofía especulativa recurriendo al desarrollo lógico de lo absoluto, que pone todo lo finito como un momento suyo. Esta filosofía no se ha podido desprender de su origen teológico porque ha insistido en la glorificación de un absoluto que deja fuera de sí el punto de vista finito, empírico y humano. Este punto de vista es el de un ser humano individual y concreto, que se siente finito y limitado porque, por un lado, sabe que el conjunto de la realidad natural que lo rodea no es una mera posición suya, sino que se ve afectado de diversos modos por un mundo natural independiente de su conocimiento y de su actividad y, por el otro, se siente afectado por el paso del tiempo y los límites temporales de su existencia práctica:

La negación de espacio y tiempo en la metafísica, en la esencia de las cosas, tiene consecuencias prácticas muy perniciosas. Sólo quien se ubica *por todas partes* en el punto de vista del tiempo y del espacio, tiene también en la vida *tacto y entendimiento práctico*. Espacio y tiempo son los primeros criterios de la praxis. Un pueblo que excluye el tiempo de su metafísica y diviniza la existencia eterna, es decir, *abstracta*, separada del tiempo, también excluye consecuentemente de su política el tiempo y diviniza el principio antihistórico de estabilidad, opuesto al derecho y a la razón.<sup>65</sup>

El idealismo alemán es una metafísica que ha establecido sus principios sobre la denegación y el olvido del carácter esencialmente finito de toda existencia temporal. Este residuo teológico contenido en la filosofía especulativa alemana no se reduce a un error de la esfera teórica, no consiste sólo en un espectro teológico que la reforma filosófica viene a exorcizar. Para Feuerbach, el idealismo alemán es una filosofía nacional, la metafísica de un pueblo particular. Sus principios tie-

---

65. Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Ludwig Feuerbach Werke in Sechs Bänden*, von Erich Thies (Hrsg.), Frankfurt a/M., 1975, p. 232.



nen, por tanto, una significación práctica: social, jurídica y política. La exclusión del tiempo de la metafísica alemana conduce a una consideración estática de las instituciones. Éstas se presentan a la conciencia del pueblo alemán bajo una apariencia de estabilidad que está lejos de implicar la reconciliación que Hegel atribuía a la Reforma luterana. A pesar de esta aparente estabilidad jurídico-política, el tiempo todo lo modifica. Por lo tanto, se establece una tensión entre la sensación de la finitud temporal, experimentada por los seres humanos finitos, y la dimensión de eternidad metafísica en que aparecen las instituciones. La reforma de la filosofía consiste justamente en elevar la experiencia de la finitud temporal y de la afección sensorial al grado de principios filosóficos.

La conexión postulada por Feuerbach entre la secularización de la teología cristiana contenida en la filosofía especulativa y la apariencia unilateral de estabilidad ahistórica con que el pueblo alemán se relaciona con sus instituciones jurídicas y políticas parece contener una de las claves para comparar nuevamente la Reforma luterana y la Revolución Francesa. De manera semejante al panteísta Heine, Feuerbach encuentra en estos dos acontecimientos históricos la plasmación de dos principios filosóficamente diversos. Frente al idealismo que reivindica la idea de un absoluto que se pone a sí mismo como lo otro de sí y se reconcilia con ese otro reconociéndolo como propio, la reforma feuerbachiana de la filosofía propone comenzar por lo otro de la filosofía: por la existencia finita que padece necesidades, sufrimientos y pasiones. La reforma de la filosofía consiste en incorporar el principio del sensualismo a la filosofía.

Tal como es la filosofía, así es el filósofo, y, a la inversa: las propiedades del filósofo –las *condiciones subjetivas* y los *elementos* de la filosofía– son también las condiciones y *elementos objetivos* de la filosofía. El verdadero filósofo, el filósofo idéntico *a la vida y al hombre* debe ser de linaje *galo-germánico* [...]. El *corazón* –el principio femenino, el *sentido* para lo finito, la sede del materialismo– tiene *actitud francesa*; la *cabeza* –el principio masculino, la sede del idealismo– *alemana*. El corazón revoluciona; la cabeza reforma; la cabeza pone las cosas en *situación*, el corazón las pone en *movimiento*.<sup>66</sup>

Como se puede apreciar, en el pasaje citado se encuentra explícitamente presentada la contraposición entre la Francia revolucionaria y la Alemania reformada. Los principios metafísicos de las filosofías de ambas naciones se encuentran plasmados en los modos respectivos en que cada pueblo ha realizado su emancipación. El idealismo alemán es la filosofía que Feuerbach pretende reformar porque no contiene más que una versión secularizada del cristianismo. El mismo ha surgido en tierras donde la reforma luterana ha triunfado. En Francia, en cambio, la revolución sólo pudo estar motivada por una filosofía materialista, en

66. *Ibid.*, p. 235.

la que se ha plasmado de modo unilateral el principio del sensualismo. Reforma religiosa y revolución política pasan a ser, bajo la pluma de Feuerbach, dos modos en que se expresan los instrumentos esenciales de la reflexión filosófica: la cabeza y el corazón; o en términos teóricos: el pensamiento y la intuición.

El pensamiento es la necesidad del órgano de la filosofía que tiene como principio la actividad libre de un sujeto infinito. La intuición sensorial, en cambio, es la necesidad del órgano que tiene por principio la pasión de su sujeto finito. La filosofía alemana ha desarrollado el principio idealista de la libertad subjetiva, atribuyéndosela a un sujeto absoluto que se desarrolla con independencia de las condiciones y límites fijados por el curso del tiempo. La filosofía francesa, en cambio, se ha guiado por el principio materialista, que se deja determinar por el objeto. A juicio de Feuerbach, la reforma de la filosofía necesaria en Alemania debe incorporar la perspectiva sensualista y pasional del materialismo francés. Sólo así la filosofía especulativa alemana podrá devenir una filosofía a la medida del ser humano de carne y hueso, terminando el ciclo secularizador que el idealismo ha dejado incompleto.

Un modo de presentar claramente la reforma de la filosofía propuesta por Feuerbach consiste en contraponerla a la filosofía que se pretende reformar. Ésta es una disciplina especial, una doctrina escolar, con contenidos fijos y abstractos, que se contraponen al ser humano pensante y sintiente que los aprende, desarrolla y reproduce. La nueva filosofía, que Feuerbach viene a proponer como un programa abierto, es, en cambio, el hombre mismo, en tanto deja de ser un mero momento de un sujeto absoluto y comienza a comprenderse a sí mismo como la esencia de todo lo demás: de la naturaleza que lo afecta como ser sensible y finito, de la historia como movimiento temporal que lo tiene por protagonista, del Estado político que ha dejado de ser una esencia eterna que se opone a su finitud temporal y de la religión, en cuanto ha recuperado la imagen invertida de su propia esencia contemplada y temida como poder absoluto.<sup>67</sup> El hombre de la nueva filosofía es el resultado final del proceso de secularización iniciado con la Reforma luterana.

El programa propuesto en las *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* es desarrollado y justificado en los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), donde Feuerbach aclara que el ser humano al que se refiere su reforma filosófica no es el actual, sino el futuro. La contraposición de estas dos condiciones humanas se vuelve necesaria una vez que se advierte que el proceso

---

67. Véase Warren Breckman, «Ludwig Feuerbach and the Political Theology of Restoration», en *History of Political Thought*, XIII, 3, 1992, pp. 437-462.

por el cual la esencia humana se recupera de su exilio teológico es la otra cara de la recuperación de la existencia humana en relación con la condición en la que la han hundido los prejuicios y las ilusiones teológicas. La filosofía que viene a proponer Feuerbach no es, por tanto, sólo nueva sino también una filosofía del futuro; corresponde a un ser humano que todavía no ha devenido verdaderamente existente en la historia. Este advenimiento del hombre futuro, que deje de pensar, obrar y hablar de modo teológico y comience a hacerlo de modo humano es el objetivo secularizador que la Reforma luterana sólo ha comenzado y al que la filosofía de Feuerbach pretende contribuir.

De este modo, se vuelve evidente que Feuerbach ubica su propia reforma de la filosofía como momento intermedio de un proceso de secularización, de transformación de la teología en antropología. Este proceso es identificado sin más con el proceso de la modernidad, puesto que Feuerbach atribuye a esta época la tarea de humanizar a Dios:

El modo *religioso* o *práctico* de esta humanización fue el protestantismo. *El* Dios, que es hombre, el Dios humano, por tanto: Cristo –sólo éste es el Dios del protestantismo–. El protestantismo no se preocupa ya, como el catolicismo, por lo que Dios es *en sí mismo* sino sólo por *lo que es para el ser humano*; por ello él ya no tiene ninguna tendencia especulativa o contemplativa, como el catolicismo; no es más *teología* –él es esencialmente sólo cristología, esto es, *antropología religiosa*–.<sup>68</sup>

Catolicismo y protestantismo son los modos antiguo y moderno del cristianismo. Se distinguen mutuamente por la concepción de Dios dominante en cada uno. La modernidad del protestantismo consiste en que se interesa por el aspecto humano de Dios, por la faz que Dios muestra al hombre, dejando en un segundo plano aquel aspecto de Dios que no se le muestra a la conciencia humana. La secularización llevada a cabo por la Reforma luterana consiste en que el objeto de la fe ya no trasciende completamente lo humano sino que es la persona humana de Dios. La humanización de Dios es justamente Dios hecho hombre. Cristo es lo que Dios es para el creyente. El Dios en sí queda para el protestantismo como una dimensión de lo divino que no puede ser captada prácticamente. La subsistencia teórica de Dios permitirá volverlo objeto de la filosofía especulativa cuando ésta dé el siguiente paso inmanentista del proceso moderno de secularización, que conduce de Dios al hombre a través de Cristo.

El proceso moderno por el cual la esencia humana se recupera de su alienación teológica culmina con el reconocimiento de que la esencia humana se realiza en las relaciones entre los seres humanos de carne y hueso. El Estado político es la totalidad de estas interrelaciones humanas, explicitada y realizada de manera

68. Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, von Erich Thies (Hrsg.), *op. cit.*, p. 248.

completa. Si, por un lado, puede decirse que la libertad y el derecho no tienen existencia fuera o por encima del ser humano, también es cierto que Feuerbach concibe el Estado como la condición institucional gracias a la que los seres humanos pueden realizar su esencia, sin transponerla en un más allá misterioso y ajeno. Sin embargo, mientras la conciencia de los hombres siga gobernada por el pensamiento teológico y su corazón movido por sentimientos religiosos, el Estado funciona como un espejo terrestre del orden celeste.

En las *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, que Feuerbach pronuncia en Heidelberg en 1848, se formulan una serie de tesis que articulan un peculiar paralelismo teológico-político. En primer lugar, Feuerbach observa que la llamada *prueba cosmológica de la existencia de Dios* se basa en el supuesto de que todo lo existente es dependiente. De esa presunta dependencia universal del cosmos se extrae como conclusión la necesidad de una causa primera independiente y no causada. Feuerbach cuestiona el supuesto sobre el que se basa este argumento, alegando que cada una de las cosas naturales no sólo es efecto de causas anteriores, sino también causa de efectos posteriores. La representación de la naturaleza que se deriva de esta representación no es ya un conjunto de criaturas dependiente de una autoridad suprema, sino un sistema autónomo de elementos que dependen recíprocamente unos de otros. La teología piensa el orden natural como una monarquía regida por Dios; la ciencia natural y la nueva filosofía, en cambio, como una república igualitaria.

Quien está habituado sólo al régimen principesco no puede imaginarse ciertamente un Estado, una convivencia comunitaria de los hombres sin príncipes; de la misma manera, quien está habituado desde la infancia a la representación de Dios no puede imaginarse una naturaleza sin Dios. Pero la naturaleza no es menos pensable sin Dios, sin un ser extra y sobrenatural, que el Estado y el pueblo sin un ídolo principesco que se encuentre parado fuera y sobre el pueblo. Tal como la república es la tarea histórica, el fin práctico de la humanidad, así el fin teórico de los seres humanos es reconocer la constitución de la naturaleza, como una constitución republicana, no trasladar el régimen de la naturaleza fuera de sí, sino buscar fundarlo en su propia esencia.<sup>69</sup>

El paralelismo entre la concepción teológica de la naturaleza y el régimen monárquico, por un lado, y la concepción secularizada de la naturaleza y el sistema republicano, por otro, se justifica mediante la contraposición entre un eje jerárquico vertical y otro igualitario horizontal. Quienes piensan la naturaleza o la sociedad de acuerdo con el primer eje suponen que el orden natural o social sólo es posible como una relación entre una autoridad absoluta e independiente que rige

---

69. Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, en idem, von Wilhelm Bolin (Hrsg.), *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Verlag, 1960, Bd. VIII, p. 126.

desde afuera la naturaleza o la sociedad. Quienes, en cambio, piensan la naturaleza de acuerdo con el eje igualitario entienden la naturaleza o la sociedad como un sistema ordenado mediante la interdependencia de sus elementos.<sup>70</sup> La posibilidad de pasar de uno a otro eje está abierta en cuanto las representaciones teológicas y monárquicas descansan sólo sobre hábitos irreflexivos. La monarquía se presenta como una condición necesaria del orden político sólo a los súbditos que han nacido y crecido bajo un monarca y no han tenido necesidad de sustituir esta forma de gobierno por una república de ciudadanos igualmente interdependientes. La necesidad del régimen monárquico ya ha sido superada en tiempos de Feuerbach, gracias a los ejemplos de las revoluciones políticas modernas, entre ellas, la Revolución Francesa, que ha mostrado al mundo la viabilidad del sistema republicano. Esta superación política de la forma de gobierno monárquica es utilizada por Feuerbach como un argumento sobre la posibilidad de pensar un orden natural independiente de la idea de Dios. Si el pasaje de la monarquía a la república implica una transformación histórica de la constitución, el pasaje de la concepción teológica a la concepción científica de la naturaleza es un problema teórico al que pretenden dar solución las lecciones de Feuerbach.

La naturaleza está rígida como una república porque en ella no hay lugar para las decisiones arbitrarias de un monarca absoluto. De allí que la concepción teológica deba incluir necesariamente la creencia en milagros. Para esta concepción, la diferencia entre un milagro y un fenómeno natural consiste en que el primero es una manifestación extraordinaria de la voluntad divina, mientras que el segundo es manifestación de la misma voluntad que no suscita nuestra atención, por el hecho de ser común. La concepción luterana de la naturaleza consiste, justamente, en que todas las cosas no son más que disfraces bajo los que se oculta la voluntad divina. Así, la física y la teología se excluyen mutuamente. Contra la concepción teológica del universo, Feuerbach sostiene que si Dios existiese, la naturaleza sería absurda.

Una vez examinadas estas dos concepciones teológico-políticas antagónicas, la monárquica y la republicana, Feuerbach hila más fino y descubre distintos grados del concepto teológico de Divina Providencia o, en términos políticos, tres modos de gobernar el cielo.<sup>71</sup> El politeísmo consiste en un modo primitivo patriarcal del gobierno teológico. Los gentiles denominaban poéticamente *dioses* a todo lo que impresionase sus sentidos y conmoviese su ánimo. La conciencia mítica vive en un mundo encantado, lleno de dioses, porque desconoce completa-

70. Véase V. B. Hipwell, «Taking “Things as they are”: The Basis of Ludwig Feuerbach’s Objection to the Christian Religion», en *History of Political Thought*, XIV, 3, 1993, pp. 419-453, esp. 436-447.  
71. Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, op. cit., pp. 175, 187.

mente las leyes de la naturaleza. Así como el patriarca primitivo no es de naturaleza radicalmente distinta de sus gobernados, de la misma manera, los dioses paganos casi no se distinguen de los fenómenos naturales, porque su carácter personal es mínimo.<sup>72</sup> El monoteísmo, en cambio, implica una forma despótica de concebir el gobierno del universo. El Dios monoteísta es un monarca absoluto, un autócrata que hace todo lo que se le ocurre. Este monarca puede actuar o bien de incógnito, de manera imperceptible para sus súbditos, o bien abiertamente mostrándose con todos los atributos de su poder. Los fenómenos llamados *naturales* no son, para el monoteísta, más que el efecto del ejercicio habitual de la voluntad divina. Los milagros son el ejercicio caprichoso de un monarca absoluto. Feuerbach encuentra en los textos de Lutero<sup>73</sup> y Calvino las formas más extremas y explícitas de este absolutismo monárquico, según el cual el orden universal podría siempre ser distinto del que es. La dependencia del orden natural respecto de la voluntad divina hace que la primera se pierda sencillamente en la segunda. Para el monoteísmo y, más precisamente, para el cristianismo reformado, frente a la voluntad arbitraria del déspota celeste no puede reconocerse ninguna necesidad en el orden de la naturaleza.

Sin embargo, la filosofía y la política modernas han encontrado una forma en la que pretenden conciliar el gobierno personal de un monarca con un orden legal al que debe atenerse. En el plano teológico, esta forma intermedia la sostienen quienes reconocen que no puede negarse la autonomía de la naturaleza, como hace el cristianismo reformado, pero no osan negar a Dios. De esta manera, surge la religión constitucional de los filósofos, en la que se pretende armonizar las causas inmediatas naturales con la causa invisible y primera. Dios deja de ser considerado como el déspota autocrático de la doctrina luterana. La divinidad de la religión constitucional actúa sólo por intermedio de las leyes naturales, porque se asemeja a un monarca constitucional que reina según las leyes fundamentales del Estado.<sup>74</sup> La libertad del Dios de los filósofos está siempre li-

72. Véase también Ludwig Feuerbach, *Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung* (1844), en *Sämtliche Werke*, op. cit., Bd. VII, pp. 375-382.

73. Cf. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, (1844), en *Sämtliche Werke*, op. cit., Bd. VII, pp. 311 y ss.; Giulio Severino, «L'Interpretazione della Religione nelle Luther-Studien», en idem, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Milano, U. Mursia & C., 1972, pp. 227-267; Ugo Perone, «Feuerbach tra Lutero e Hegel», en idem, *Teologia de esperienza religiosa in Feuerbach*, Milano, U. Mursia & C., 1972, pp. 118-125; Claudio Cesa, «Figure e problemi della storiografia filosofica della scuola hegeliana (1831-1848)», en idem, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino, Argalia, 1972, esp. pp. 199 y ss.

74. La conexión entre deísmo y monarquía constitucional formulada por Feuerbach en estas lecciones parece derivar de las discusiones sobre el constitucionalismo en Francia y Alemania, publicadas en los órganos de difusión de los jóvenes hegelianos. Véase Wolfgang Ebbach, *Die Junghegelianer. So-*

mitada y no puede esperarse, por tanto, que Dios tenga una voluntad caprichosa. Cuando las leyes naturales comienzan a ser consideradas la Constitución de la naturaleza, el poder de Dios es similar al de un rey que reina pero no gobierna, esto es, que no interviene en la marcha regular de la naturaleza.<sup>75</sup>

Feuerbach concibe esta religión constitucional del racionalismo filosófico como una teología que ha sido moderada por el ateísmo, esto es, con la convicción del carácter necesario de las leyes naturales. En ese sentido, se asemeja a la monarquía constitucional, que intenta evitar los abusos del poder real mediante un elemento democrático. En ambos casos, sostiene Feuerbach, el desarrollo de estas concepciones conduce a superar la necesidad de un monarca. La monarquía constitucional se transforma en una república democrática y el racionalismo teológico desemboca en el ateísmo. La razón que alega Feuerbach en favor de esta tesis consiste en sostener que un Dios que obra siempre según leyes y que no puede ayudar de manera sobrenatural a los creyentes resulta superfluo. Nada se gana si se cree en su existencia y nada se pierde si no se cree en ella. Por ello, la alternativa auténtica, postulada por la nueva filosofía, es entre el monarca absoluto de la Reforma luterana y la república democrática post-cristiana.

Según Feuerbach, la verdadera libertad política es incompatible con la esclavitud religiosa. De ello se sigue que la república democrática, esto es el Estado político constituido por hombres libres, no sea una forma política ya alcanzada, sino una Institución del porvenir. La disolución de la religión en general y de la religión cristiana en particular aparece, entonces, como una condición de la libertad política. Ésta no puede confundirse con la libertad de conciencia liberal, organizada mediante un Estado que deje a cada individuo la libertad de esclavizar su conciencia bajo las supersticiones que prefiera. Feuerbach reclama del Estado la función adicional de garantizar las condiciones necesarias para perfeccionarse, para desarrollar sus capacidades. Por tanto, para alcanzar la libertad política no es suficiente con un Estado que no se inmiscuya en cuestiones religiosas, sino que parece necesario que contribuya a que sus miembros se liberen de los prejuicios y las supersticiones. La república democrática, fiel reflejo de la dependencia recíproca y de la equidad que rige en una naturaleza desencantada no ha sido establecida en 1789 ni en 1848. Ésta se propone como tarea para seres humanos que hayan erradicado los temores religiosos que les impiden con-

---

*ziologie einer Intellektuellengruppe*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1988, pp. 183-204, donde, sobre todo, son analizados textos de Arnold Ruge y Bruno Bauer.

75. En Alemania, la influencia que gana la concepción liberal de un poder político limitado parece, efectivamente, depender del racionalismo teológico que limita el poder de Dios. Sobre esta cuestión véase Hans Rosemberg, «Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus», *op. cit.*, pp. 35 y ss.

cebirse a sí mismos como los autores de sus propias vidas. La doctrina de Lutero, en cuanto expresión más pura de la esencia de la religión en general, no funciona aquí como análogo histórico de la revolución política, sino como el adversario que debe ser vencido por la crítica filosófica a fin de emancipar a los seres humanos de los prejuicios que les impiden establecer un Estado político libre.

6. Moses Hess dedica su artículo *Die letzten Philosophen*<sup>76</sup> a analizar los intentos de superar críticamente la filosofía hegeliana, llevados a cabo por Ludwig Feuerbach, Max Stirner y Bruno Bauer.<sup>77</sup> Este análisis se basa en un diagnóstico de la situación política y espiritual de la Europa contemporánea. Para Hess, la clave de esta situación debe buscarse en una serie de dualismos: entre la teoría y la praxis, entre el cielo y la tierra, entre el espíritu y el cuerpo, entre Dios y el hombre, entre el individuo y el género humano.<sup>78</sup> Estos dualismos no son nuevos, pero tampoco lo es la percepción de los mismos como algo insatisfactorio que debe superarse. Desde el comienzo del cristianismo, la humanidad ha trabajado para superar este dualismo mediante cierto tipo de conocimiento, esto es, de modo meramente teórico. La religión, y particularmente la religión cristiana, se asienta sobre la escisión entre la división social reinante en el mundo social y la unidad de cada uno con sus semejantes, anhelada como meta celeste. De este modo, el cristianismo brinda una solución meramente teórica para superar esta escisión y puesto que es sólo teórica fija el dualismo que promete superar. El dualismo cristiano exige a seres inhumanos y egoístas, que soportan su vida sin amor, infelices y aislados, que se piensen como seres humanos espirituales y unidos en el reino de Dios.

Hess sostiene que a lo largo de la historia del cristianismo esta escisión entre teoría y praxis no ha hecho más que radicalizarse. El cristianismo antiguo no pudo mantenerse sólo como una teoría, como una doctrina espiritual, y debió volverse lo contrario de sí, una institución del mundo temporal: la Iglesia católica. En el cristianismo medieval, el dualismo cristiano se presenta bajo la forma particular de una escisión entre dos tipos de egoísmo: el egoísmo teórico o clerical y el egoísmo práctico de la relación feudal entre señor y siervo. Con el catoli-

76. Moses Hess, «Die letzten Philosophen» (1845), en idem, von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke (Hrsg.), *Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850*, Berlin, Akademie Verlag, 1961, pp. 379-393.

77. También Max Stirner y Bruno Bauer cumplen con la exigencia epocal de dar cuenta del significado filosófico de la Revolución Francesa en conexión con el cristianismo reformado.

78. Para un análisis filosófico de la mediación teoría/praxis entre los *Junghegelianer* véase Dietrich Böhler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomenon zu einer reflektierten Ideologiekritik und «Theorie-Praxis-Vermittlung»*, Frankfurt a./M., Suhrkamp, 1972.



cismo, el dualismo cristiano aún no se ha radicalizado, porque los polos que lo conforman se excluyen mutuamente en la estructura estamental. En ella no era posible que alguien fuera a la vez laico y sacerdote, caballero y siervo. Antes de la modernidad, la tierra y el cielo se mantienen claramente separados.

Con la Reforma luterana, el cristianismo intenta superar el dualismo mediante la supresión de la diferencia entre los sacerdotes y los laicos. Se intenta restaurar la unidad comunitaria del cristianismo primitivo, atribuyendo a todo creyente la capacidad para interpretar correctamente la Revelación. Sin embargo, de manera análoga al catolicismo, también el cristianismo reformado habría establecido un clero y una Iglesia. Según Hess, la filosofía es el clero del cristianismo moderno y el Estado es su Iglesia. Esta tesis resulta significativa para comprender las tesis de Hess sobre la conexión entre la Reforma luterana y la Revolución Francesa.

La Reforma luterana habría secularizado la Iglesia medieval, superando la diferencia que ésta mantenía con el poder temporal. El Estado al que Hess identifica con la iglesia del cristianismo reformado no es la mezcla entre iglesia medieval y Estado moderno anhelado por los románticos adictos a la restauración, sino el «Estado moderno libre», tal como surge de las revoluciones políticas que se dieron en Francia, Inglaterra y Norteamérica. La iglesia moderna es el Estado instituido por la Revolución Francesa. En Alemania, la Reforma no ha logrado instituir realmente su iglesia; por el contrario, sólo la ha establecido idealmente, la ha pensado filosóficamente.<sup>79</sup> La filosofía alemana contiene la doctrina religiosa del Estado. O, a la inversa, el Estado que los franceses han establecido mediante su revolución es la forma institucional de la filosofía, de manera análoga a como la Iglesia católica era la forma existente de la religión cristiana.

La Reforma luterana ha abolido la distinción entre los sacerdotes y los fieles, superando así la forma con que el dualismo cristiano se presentó en el medioevo. Sin embargo, esta superación no significa la superación del dualismo cristiano en general. Con la Reforma, el dualismo cristiano entre teoría y praxis cambia de forma, pero no desaparece. La diferencia medieval entre un más allá trascendente y un mundo temporal es secularizada con la instauración de la nueva iglesia estatal. La bienaventuranza prometida por el cristianismo medieval para una vida ultraterrena es ofrecida como ya realizada en este mundo para los ciudadanos libres del Estado moderno. Estos ciudadanos, aclara Hess, no son seres humanos reales, individuos de carne y hueso, sino que son sólo sus espíritus, cuyos cuerpos se encuentran en la sociedad civil.

79. Con esta tesis, Hess interviene en una polémica que aparece reconstruida en Gustav Mayer, «Der Kampf der "Freien" gegen den Christlichen Staat», en idem, *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, op. cit., pp. 60-70.

De esta manera, las funciones asignadas a distintos estamentos en el orden social y espiritual de la Edad Media aparecen contenidas en cada uno de los individuos modernos. La Reforma ha tenido como consecuencia la internalización del dualismo cristiano entre teoría y praxis. Ahora, cada individuo es a la vez un ciudadano y un burgués. En cuanto ciudadano es miembro de la Iglesia moderna y habitante espiritual del cielo republicano; en cuanto burgués, es un individuo motivado por intereses egoístas que compite para maximizar sus beneficios materiales en la sociedad civil. En la modernidad, cada individuo parece vivir al mismo tiempo en el cielo y en la tierra, ser a la vez un miembro del género humano, igual en derechos y obligaciones al resto de sus congéneres, y un individuo egoísta que compite descarnadamente con los demás en el mercado.

Hess entiende el conflicto entre el Estado y la sociedad civil como la última forma del dualismo cristiano. En esta forma, la contradicción entre la teoría que unifica a los individuos y la práctica que los divide se desarrolla de manera más radical. Ahora cada uno experimenta en su propio cuerpo la carencia de libertad, igualdad y fraternidad que conoce su espíritu. Como efecto de la secularización provocada por la Reforma luterana y continuada por la Revolución Francesa, el anhelo de un mundo mejor ya no se traduce en la espera de un más allá bienaventurado, sino que motiva los programas políticos reformistas y revolucionarios, para modificar la organización del mundo social.

En su *Philosophie der Tat* (1843), Hess sostiene que ni la Reforma luterana ni la Revolución Francesa lograron superar el dualismo cristiano entre la libertad espiritual y la esclavitud material. Ello se debe a que la religión y el Estado se relacionan entre sí como un padre y un hijo que defienden su casa frente a un adversario común: la actividad del espíritu libre, que quiere superar toda relación de dominio y servidumbre. Las dificultades que se encontraron hasta ahora para superar completamente el dualismo consisten en que los esfuerzos alemanes y franceses han apuntado unilateralmente hacia un aspecto de la dominación. En Alemania, la Reforma se encargó de enfrentar sólo el dualismo religioso. En Francia, la Revolución se concentró sólo en el dualismo político. Pero la lucha por la libertad espiritual alemana no logró unificarse aún con la lucha francesa por la libertad política. Por ello, en Francia permanece el dominio religioso de la Iglesia y en Alemania el dominio social de los nobles.

Hess no niega todo valor a la religión y a la política. Les reconoce la función de permitir el desarrollo de la conciencia, cuando ésta aún no puede autolegislarse y devenir autoconciencia. En ese sentido, tanto el Estado como la Iglesia anticipan, de alguna manera, la superación del dualismo que ellos mismos instituyen, contienen cierto tipo de conciliación de los intereses individuales e indican un futuro posible en el que el dualismo se haya superado por completo. Sin embargo,

aclara Hess, la política y la religión sólo anticipan el futuro para aplazarlo, para mantener el dualismo entre los individuos que intentan satisfacer sus intereses materiales en la sociedad civil y los universales abstractos de la política y de la religión, que presentan una conciliación espiritual de esos intereses. Estos universales extraen su esencia de la vida de los individuos a los que se presentan como algo distinto y ajeno. La vida de los hombres de carne y hueso resulta, en este sentido, sacrificada en aras de los universales abstractos religiosos y civiles.

La religión y la política tienen para Hess la misma esencia, que consiste en la relación de dominio y servidumbre. La misma se da entre un universal abstracto y un particular carente de espíritu. Esta relación puede rastrearse en la historia de todas las religiones y de los estados, pero alcanza su desarrollo más extremo en las formas más acabadas de la religión y del Estado: el cristianismo y la monarquía. El Dios cristiano y el monarca no son individuos reales, sino que son entidades sagradas que se han elevado sobre todo lo real. Son individualidades abstractas que representan el punto más alto de la abstracción y del dualismo. La religión cristiana y la monarquía reproducen y expresan a la vez la situación de brutal materialismo en que viven los individuos y los pueblos bajo su dominio. Ello produce un círculo de tiranía y esclavitud que se condicionan mutuamente:

Esclavitud y tiranía, materialismo abstracto y espiritualismo se requieren mutuamente y son deplorables sólo quienes no comprenden que de este círculo cerrado de la esclavitud sólo se sale mediante un corte radical con el pasado. Este corte lo han llevado a cabo los franceses y los alemanes, los primeros provocando la anarquía en la política, los segundos provocando la misma anarquía en la religión. Pero lo principal es encontrar el centro, en el que se origina ese poder de la negación en ambos lados. Sin ese centro todo es una obra imperfecta y se vuelca nuevamente en su contrario, como ocurrió al final realmente en Alemania y en Francia.<sup>80</sup>

La religión y la política son, para Hess, sistemas de esclavitud del ser humano que han sido necesarios y se han desarrollado a lo largo de la historia, hasta llegar a sus formas plenas. En estas formas se produce una relación de dependencia mutua entre el siervo y el señor de la que sólo es posible liberarse mediante un «corte radical con el pasado». Los alemanes y los franceses han realizado este corte en ámbitos distintos. Los alemanes han intentado liberarse sólo de la esclavitud espiritual de la religión. Hess reconoce algunos hitos en esta vía alemana de la emancipación. Para empezar, por supuesto, la Reforma luterana, que libera al cristianismo de la tiranía espiritual de Roma. Luego, el Idealismo alemán, que habría llegado a su punto más alto con Fichte, a quien Hess lee en clave atea,

80. Moses Hess, *Philosophie der Tat*, en idem, von Horst Ladermacher (Hrsg.), *Ausgewählte Schriften*, Köln, Joseph Melzer Verlag, 1962, pp. 131-147, cita en p. 137.

tal como hacían Heine y Karl Friedrich Köppen.<sup>81</sup> Y por último, la crítica de la religión llevada a cabo por Feuerbach. Los franceses, en cambio, habrían intentado emanciparse sólo políticamente. Al comienzo con la Revolución de 1798, en la que Hess destaca la figura de Babeuf («el primer comunista») y luego continuada con el socialismo de Proudhon.<sup>82</sup>

El resultado inmediato de ambos procesos de emancipación ha sido la anarquía: religiosa en Alemania, política en Francia. El ateísmo implica la desaparición de todo dominio espiritual y el comunismo la desaparición del dominio propio de la vida social. Sin embargo, sostiene Hess, las experiencias de Francia y Alemania muestran el fracaso al que condujeron los intentos de emancipar la vida social dejando intacta la dominación religiosa y de liberar la conciencia conservando la dominación social. En Francia, por ejemplo, Proudhon intenta formular una crítica al derecho de propiedad privada utilizando una metáfora de origen cristiano: la hermandad de todos los seres humanos, hijos iguales de un Padre celestial. La tradición ha utilizado este tipo de imágenes para legitimar la desigualdad social, apelando a la relación que existe entre los hermanos mayores y los menores. Estas imágenes fantásticas, que son utilizadas por los reyes y los curas para legitimar su poder, no hacen más que mantener la heteronomía de la conciencia, mientras se pretende emancipar a la acción humana de la dominación social. En Alemania, el camino fue justamente el inverso. La Reforma de Lutero, el idealismo trascendental de Fichte<sup>83</sup> y la crítica de Feuerbach contribuyeron paulatinamente a liberar a la conciencia alemana de la tiranía teológica, esto es, permitieron que la conciencia reconociese y recuperase su propia esencia humana, que la religión había depositado en un más allá supremo y extraño. Sin embargo, esta paulatina emancipación espiritual no ha conducido a los alemanes a la emancipación social, que permita a los hombres superar la heteronomía política como la filosofía superó la religiosa.

81. Véase Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, *op. cit.*, pp. 272 y ss. Karl Friedrich Köppen, «Fichte und die Revolutions», en von Arnold Ruge (Hrsg.), *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, Zürich und Winterthur, 1843, Bd. 1, citado por Gustav Mayer, *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, *op. cit.*, pp. 16-17.

82. Véase Horst Stuke «Frühsozialismus», «Sozialismus», en idem, *Sozialgeschichte, Begriffsgeschichte, Ideengeschichte. Gesammelte Aufsätze*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, pp. 121-166.

83. La reivindicación de la filosofía de Fichte contra la de Hegel no es exclusiva de Moses Hess sino que es un topos presente en las discusiones filosóficas del *Vormärz*. Véase Massimiliano Tomba, «Filosofía della crisi. La riflessione posthegeliana», *op. cit.*, esp. pp. 201 y ss., donde se destaca la reivindicación de Fichte en textos de Bruno Bauer y Cieszkowsky. Horst Stuke atribuye a estos *Junghegelianer* distintas versiones de la «filosofía de la acción». Cf. Horst Stuke, *Philosophie der Tat. Studien zur «Verwirklichung der Philosophie» bei den Junghegelianer und den Wahren Sozialisten*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1963.

Hess sostiene que la razón del fracaso de los caminos recorridos en Alemania y en Francia para lograr una verdadera emancipación reside justamente en la parcialidad con que se ha encarado esta tarea a cada lado del Rin. Ni los franceses ni los alemanes han atendido al «centro en el que se origina ese poder negativo», capaz de demoler edificios teológicos en Alemania y políticos en Francia. Sin este centro negativo, las conquistas de la libertad no logran mantenerse sino que sirven a los fines de la reacción teológica o política. Una emancipación unilateral funciona entonces como «la falange de la esclavitud». «Mientras el dualismo no sea superado en todas partes, tanto en el espíritu como en la vida social, la libertad aún no ha vencido.»<sup>84</sup>

En su *Philosophie der Tat*, Hess sostiene justamente que la acción, la actividad humana, es ese centro capaz de transformar tanto el mundo sociopolítico como la conciencia humana. La ventaja conceptual que Hess atribuye a esta acción consiste en que no sólo permite pensar la libertad como negación de todas las limitaciones externas, sino también como posición de las limitaciones establecidas por el ser humano. El idealismo alemán reconoció que la libre actividad espiritual es ese centro que Hess quiere retomar. Sin embargo, ese reconocimiento ha sido en Alemania meramente teórico porque no ha tenido como consecuencia la actividad social libre. Los alemanes han querido apropiarse de los «resultados» de la Revolución Francesa. Pero, lo que la filosofía de la acción viene a enseñar es que lo determinante en la vida humana no son los resultados de las acciones, sino las acciones mismas. Hess reivindica la actividad libre como una fuerza creadora del espíritu humano, que puede crear permanentemente nuevas ideas e instituciones. Los alemanes han intentado apropiarse de los resultados de la Revolución Francesa, pero no han sabido apropiarse de los resultados de la filosofía alemana.

El «verdadero socialismo», propuesto por Hess, se presenta como una puesta en práctica de una verdad teórica descubierta por el idealismo fichteano: la actividad libre de la autoconciencia es un poder absoluto que se ejerce sobre todo lo finito y determinado. Ningún resultado de una actividad anterior puede ser heredado como una propiedad fija. Así como Fichte atribuía al realista la creencia incorrecta de una realidad autosubsistente, independiente de la actividad libre del yo y proponía su idealismo para permitir que la conciencia reconociese en esa realidad una posición del yo, Hess encuentra en el trabajo de la sociedad moderna una actividad sometida exteriormente al producto, a la que contraponen la idea de la actividad libre, donde toda limitación es sólo una autolimitación en la que la propia actividad se determina a sí misma.

---

84. Moses Hess, *Philosophie der Tat*, op. cit., p. 137.

Pues la Reforma creció por aquí hasta la filosofía alemana y junto a ella surgió la Revolución Francesa. Con esos dos brazos arrebatan los pueblos europeos las llaves [del cielo] a sus tutores, ¡eso es cierto! La unificación de los esfuerzos es ahora lo principal. Hay sólo una libertad, como sólo hay un espíritu.

[...] La filosofía alemana ya ha rebasado el idealismo de Fichte, como el socialismo francés el comunismo de Babeuf.<sup>85</sup>

Así, la filosofía de la acción, propuesta por Hess, pretende rebasar tanto el ateísmo abstracto de los alemanes como el comunismo abstracto de los franceses atendiendo a una situación epocal que parece romper finalmente el círculo de la relación dominio/servidumbre gracias a una superación del dualismo vigente entre la emancipación espiritual y la político-social. Esta superación consiste en ir más allá de la situación anárquica que han producido las revoluciones anteriores. Ellas condujeron a la anarquía porque tuvieron como modelo una situación históricamente superada. Según Hess, Lutero y Montesquieu cometieron el mismo error. Lutero, el precursor de la revolución filosófica alemana, pretendió reformar la religión por la vía de la rehabilitación del cristianismo primitivo. De manera análoga, Montesquieu, precursor de la Revolución Francesa, se opuso al absolutismo monárquico apelando a la idea antigua de virtud republicana. La futura revolución político-espiritual, a la que Hess pretende contribuir con su filosofía de la acción, anhela una emancipación de la actividad autónoma que debe renunciar a cualquier parámetro extraído de la historia.

7. Los jóvenes hegelianos no admitían la tesis de su maestro según la cual el cristianismo reformado sería la «religión absoluta», culminación lógica e histórica de la conciencia y del mundo religioso. Sin embargo, conservaban de Hegel la identificación de la Reforma luterana con la introducción del principio de la libertad del espíritu en el mundo cristiano. Este diagnóstico puede encontrarse claramente presentado en los escritos de Arnold Ruge, quien sostiene que la Reforma elimina las mediaciones terrenales impuestas por el catolicismo entre el espíritu humano y lo absoluto. Ello permite conquistar un tipo de libertad en la que el espíritu no reconoce otra autoridad que la suya propia. El protestantismo sigue siendo reconocido, por tanto, como sinónimo de autonomía del espíritu humano.<sup>86</sup>

En un artículo publicado en 1842, dedicado a examinar críticamente tanto la filosofía política de Hegel como la idea de monarquía constitucional a la que pretende brindar fundamento filosófico, Arnold Ruge se detiene a evaluar las

85. *Ibid.*, p. 145.

86. Cf. Arnold Ruge, *Der Pietismus und die Jesuiten* (1839), citado por Wolfgang Ebbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, op. cit., p. 341.

consecuencias políticas de la Reforma luterana.<sup>87</sup> En este texto, Ruge sostiene que toda religión es mucho más práctica de lo que puede creerse y señala los dos caminos de la praxis que las religiones han adoptado históricamente: la praxis ideal de la formación artística propia del politeísmo griego y la praxis real de la formación estatal propia del judaísmo y de la religión mahometana. El caso del cristianismo, advierte, parece distinto a las demás religiones en cuanto su praxis no es eminentemente ni artística ni política, porque su objetivo es fundar una organización que no es de este mundo, sino que se trata de un reino *de los cielos*. Sin embargo, el pathos práctico del cristianismo católico se manifiesta en que no se interesa sólo por la salvación de las almas individuales en el más allá, sino que se consagra a traer, de algún modo, ese reino de los cielos a este mundo. El reino establecido por el cristianismo católico no es de un más allá lejano y trascendente sino que se trata de un Estado del más acá: *el reino de la jerarquía*. Ruge atribuye al catolicismo un sentido de la estatalidad capaz de poner a la criatura humana bajo el poder del brazo secular de uno u otro Estado sacerdotal.

Este sentido estatal del catolicismo se contrapone a otras formas del cristianismo: el cristianismo primitivo y el cristianismo reformado. Ambos se concentran en los intereses supramundanos de los fieles individuales y desatienden la organización política de la comunidad. Según Ruge, la Reforma luterana establece estados sin sentido estatal. El cristianismo reformado no se propone fundar organizaciones políticas estables y cuando lo hace es porque se ve obligado a hacerlo por una situación de necesidad. El Estado protestante es sólo un Estado de necesidad, lo que hoy denominaríamos una *agencia de protección*. Este Estado sólo concierne a los ciudadanos en cuanto los protege como individuos privados. Cada cual se ocupa sólo de sus intereses particulares, en tanto que la religión (el cristianismo reformado) se interesa sólo por las necesidades privadas de bienaventuranza. La salvación se entiende como un asunto privado de las almas particulares; por esa razón el cristianismo deja de interesarse por el ser común producido por los seres humanos en su vida social. Al contentarse con la libertad interior de creencia, la Reforma conduce a la formación de una iglesia invisible y un Estado secreto.<sup>88</sup>

87. Cf. Arnold Ruge, «Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit. Erster Artikel» (1842), en vv.AA., *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, von Heinz und Ingrid Pepperle (Hrsg.), Leipzig, Reclam, 1985, pp. 443-472. Sobre la crítica de Ruge a Hegel véase Karl Löwith, «Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer», en idem, *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1962, pp. 7-38.

88. Cf. *ibid.*, p. 470. Sobre la recepción de la idea protestante de «iglesia invisible» en los escritos políticos de los jóvenes hegelianos véase: Wolfgang Ebbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, op. cit., pp. 340 y ss.

Según Ruge, la abstracción teórica propia del espíritu alemán surge de esta carencia de sentido estatal que caracteriza al cristianismo reformado.<sup>89</sup> La Reforma produce una religión abstracta, espiritual, teórica, en la que el *pathos* práctico propio de todas las religiones entra en escena sólo en situaciones de extrema necesidad y peligro. Por ello, el sentido político o *pathos* práctico formador de Estados fue asfixiado en Alemania y desarrollado cabalmente por las naciones católicas.<sup>90</sup> Esto produjo una división del trabajo que dio por resultado la fijación prejuiciosa de dos figuras epocales igualmente unilaterales: los alemanes teóricos y abstractos frente a los franceses políticos y simplistas. Cada forma del cristianismo se dedica, entonces, a impedir una forma específica de libertad. El cristianismo católico impide la libertad espiritual alcanzada por la Reforma; la «abstracción protestante», por su parte, impide la libertad política alcanzada por los franceses. Estas formas de la libertad moderna son unilaterales. Por ello, los alemanes intentan completar su libertad interior apropiándose del *pathos* práctico de los franceses y éstos tratan de sacar provecho de las consecuencias teóricas de la Reforma. Sin embargo, advierte Ruge, este intercambio franco-germánico recién se inicia y el posible aprendizaje mutuo no es todavía más que una tarea pendiente.

A fin de poner manos a la obra en ese intercambio, Ruge publica en 1843 «Zur Verständigung der Deutschen und Franzosen», como prólogo a la traducción alemana del libro de Louis Blanc, *Historie des dix ans*.<sup>91</sup> En este trabajo Ruge reconoce la existencia de tensiones y antipatías entre franceses y alemanes, derivadas de prejuicios reinantes a cada lado del Rin, cuya superación es la condición inicial de cualquier posibilidad de emancipación política para Alemania. En la Revolución de Julio, Ruge encuentra nuevamente una victoria de la filosofía y del espíritu ilustrado que ha penetrado profundamen-

---

89. Ruge distingue el «protestantismo real» (el cristianismo de Lutero) del «catolicismo protestante» de los ingleses. Cf. Arnold Ruge, «Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit. Erster Artikel» (1842), *op. cit.*, p. 470.

90. Esta contraposición entre el espíritu práctico de los franceses y el espíritu teórico de los alemanes ya aparecía también en un escrito de 1840. Cf. Arnold Ruge, «Zur Kritik des gegenwärtigen Staats und Völkerrechts», en VV.AA., *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, *op. cit.*, pp. 147-171. Se trata de un estudio bibliográfico publicado en los *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, dedicado a examinar el libro de Ch. Freiherrn von Gagern, *Kritik des Völkerrechts*, Leipzig, 1840, y la edición del mismo año de la *Rechtsphilosophie* de Hegel.

91. Arnold Ruge, «Zur Verständigung der Deutschen und Franzosen. Von einem Publizisten in der Fremde (Extra Abdruck der Vorrede zur deutschen Übersetzung von Louis Blanc's Geschichte der zehn Jahre)» (1843), en VV.AA., *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, *op. cit.*, pp. 712-747.



te en el pueblo francés. La verdadera ilustración, advierte Ruge, recién ha comenzado cuando un pueblo entiende y discute públicamente sus asuntos políticos mediante la prensa libre. El iluminismo, por tanto, ha dejado de ser lo que era en el siglo anterior, un asunto exclusivo de las capas elevadas de la sociedad burguesa, y se ha transformado en una actividad permanente de las masas. Este nuevo iluminismo francés no enfrenta ya al Antiguo Régimen, sino a la propiedad privada y al sistema de competencia laboral propio de la sociedad capitalista. El ser humano, que la filosofía sistemática alemana ya ha convertido en un ídolo abstracto, es elevado en los escritos políticos franceses a principio del Estado.

Los prejuicios alemanes cuestionados por Ruge se estructuran a partir de la contraposición entre los peligrosos pensamientos prácticos de los franceses y la presunta tranquilidad alemana, de un espíritu interiormente reconciliado con la realidad. Estos prejuicios, heredados del cristianismo hegeliano y reproducidos por Lorenz von Stein,<sup>92</sup> suponen que las luchas sociales engendradas por la sociedad moderna se mantendrán siempre fuera de los límites de Alemania y que sólo se producen en una Francia carente de reconciliación interior. Esta altanería hueca de los prejuicios alemanes corre pareja con las fantasías imperiales de los franceses. Contra esos prejuicios, Ruge advierte que ambos países tienen uno y el mismo destino, el destino emancipatorio del género humano. Para alcanzarlo, sin embargo, cada pueblo debe realizar un camino distinto acorde a la particularidad de su carácter nacional. Los alemanes sólo pueden emanciparse si comprenden y rechazan la miseria política y espiritual que los corrompe; los franceses, por su parte, sólo pueden volverse poderosos si reconocen y fomentan la libertad revolucionaria en otros pueblos.

Los prejuicios que dividen a Francia de Alemania sirven a un único poder: el viejo despotismo europeo, la alianza raccionaria que teme la libertad de los pueblos y la realización de los derechos del hombre. Estos prejuicios presentan a Alemania como una tierra de filósofos. Sin embargo, sostiene Ruge, no hay nada más carente de pensamiento que el espíritu de sistema alemán, frente al cual brilla la agudeza de la ensayística política francesa. Los alemanes no pueden enseñar a los franceses filosofía sistemática, sino sólo la reciente liberación, por obra de la crítica, de la filosofía de la esclavitud teológica y sistemática en la que se encontraba encerrada. Los alemanes, por su parte, tienen mucho que aprender de la crítica política francesa.

---

92. Ruge se refiere al libro de Lorenz von Stein, *Der Sozialismus und der Kommunismus des heutigen Frankreichs*, Leipzig, 1842.

Pero tan sólo con el intercambio de adquisiciones, tan sólo mediante la unidad del universalismo alemán con el espíritu francés y la audacia francesa (la que en todas partes donde ella se interesa se interna en la cosa) será conquistado el nuevo mundo y un nuevo e irresistible movimiento espiritual será iniciado. «¿Irresistible?». En efecto.<sup>93</sup>

Ruge tiene todas sus esperanzas puestas en la unidad de «las mejores cabezas» de ambos lados del Rin. Estas esperanzas se fundan en que el talento intelectual de Europa no podría renegar de la libertad ni ser comprado por la reacción sin debilitarse. La emancipación política y espiritual depende de una fuerza intelectual capaz de producirla pero incapaz de evitarla. El enemigo común de Francia y Alemania es el viejo espíritu clerical y reaccionario, que pretende insistir en conflictos fronterizos y para ello censura periódicos y persigue publicistas (como el propio Ruge).<sup>94</sup> La discusión pública sobre la vida política es lo que distingue a un pueblo de un rebaño, porque el habla es la única acción puramente humana. El habla permite la modificación de los pensamientos y los presupuestos de los ciudadanos y con ello la transformación del Estado. «La reforma de la conciencia es la reforma del mundo y ningún Dios puede evitarla.»<sup>95</sup> Pero ello es algo que sólo poseen los franceses y los alemanes aún no han conquistado. La emancipación política de los alemanes sigue dependiendo, para Ruge, de la libertad de prensa que permita circular libremente las ideas políticas francesas en Alemania.

8. En un célebre escrito de 1844, Karl Marx declara el fin de la crítica de la religión en Alemania y sostiene que el *status quo* germánico se encuentra aún por debajo del nivel de toda crítica. Señala que los alemanes, a diferencia de los franceses, sólo han pensado lo que otros pueblos han hecho y que la única revolución que protagonizaron fue una revolución espiritual: la Reforma luterana. Ésta, dice, no ha sido la verdadera solución pero ha planteado el verdadero problema de la emancipación.<sup>96</sup> Por lo que antecede, puede advertirse que con este texto Marx interviene en un debate que ya llevaba en Alemania alrededor de me-

93. Arnold Ruge, «Zur Verständigung der Deutschen und Franzosen. Von einem Publizisten in der Fremde», *op. cit.*, p. 723.

94. Sobre los conflictos de Ruge con la censura véase Gustav Mayer, *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, *op. cit.*, pp. 18 y ss. y 38 y ss.

95. Arnold Ruge, «Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus. Der vorige Jahrgang» (1843), en VV.AA., *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, cit., pp. 546-573. La cita en p. 570 y pertenece al apartado 6: «Die Reform des Bewusstseins und die praktischen Probleme», en el que aparece también el argumento aquí examinado.

96. Cf. Karl Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung», en idem, *Die Frühschriften. Von 1837 bis zum Manifest der kommunistischen Partei 1848*, von Siegfried Landshut (Hrsg.), Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1971, pp. 207-224.

dio siglo. El mismo se articula sobre algunos elementos que, para finalizar, sería conveniente explicitar.

Un primer elemento significativo de la comparación entre la Reforma luterana y la Revolución Francesa es la idea de autonomía política y espiritual. En todos los argumentos reconstruidos más arriba se reconoce que la Reforma y la Revolución son comparables en cuanto ambas implican el pasaje de una situación de dependencia y obediencia a una ley ajena a otra situación en la que la subjetividad se halla libre para determinar por sí sola las leyes a las que decide someterse. En la evaluación kantiana de la Revolución Francesa, la idea de autonomía es tanto el motor de la transformación política francesa como el motivo de la adhesión entusiasta alemana. Por otra parte, el proceso de la ilustración religiosa, que contiene como uno de sus momentos la libertad de conciencia luterana, tiende hacia el logro de una total autonomía bajo la forma de una religión racional no estatutaria. Von Hendrich, por su parte, sostiene que la Reforma luterana y la Revolución Francesa tienen como condición, que las precede y acompaña, un proceso de ilustración que da forma a una facultad de juzgar autónoma. Este proceso se enfrenta a la autoridad romana y al antiguo régimen, quienes asientan su poderío en la heteronomía de las conciencias.

En Hegel, la idea de autonomía se presenta en la contraposición de la exterioridad de la obediencia católica y en la interioridad libre luterana, por un lado, y en el reconocimiento de la Revolución Francesa como el primer hito de la historia universal en el que el pensamiento humano edifica la realidad política de modo autónomo, esto es, conforme al concepto de derecho. También Heine reconoce que la Reforma luterana asigna a la razón humana autónoma el puesto que el catolicismo asignaba al obispo de Roma y, con ello, establece las condiciones para la revolución filosófica alemana, análogo espiritual de la revolución política francesa. La crítica de la alienación religiosa presentada por Feuerbach se basa, evidentemente, en la idea de autonomía del hombre respecto de todo poder externo, así como en su equiparación de la naturaleza a un gobierno republicano. Hess, por su parte, sostiene que la heteronomía espiritual francesa y la heteronomía política alemana sólo pueden superarse de manera conjunta, en cuanto se reconozca la acción autónoma como núcleo permanente del proceso de emancipación. La misma emancipación francogermana es la que Ruge promueve en sus escritos.

Un segundo elemento que parece conservarse en el debate sobre las posibles conexiones entre la Reforma y la Revolución se refiere a la posibilidad de aprender de la experiencia revolucionaria realizada en otro pueblo y que la propia experiencia influya notablemente en ese aprendizaje. Kant asigna a los filósofos alemanes la tarea de ilustrar al pueblo respecto de los derechos naturales deriva-

dos de la razón humana común, que pueden encontrarse plasmados en la Constitución francesa. Esta tarea tiende a abolir la división entre miembros del clero y miembros laicos no sólo en el campo religioso, sino también en el ámbito moral y político. En el escrito de von Hendrich, la universalidad de los principios defendidos por la Reforma y la Revolución permite que sean conservados por el espíritu libre a pesar de las sucesivas derrotas que sufrieron los anteriores intentos de su implementación. Hegel, por su parte, entiende el sentido de la historia política moderna como la progresiva realización institucional del principio de libertad del espíritu. Las formas específicas en que se ha plasmado este principio permiten explicar, a su juicio, la necesidad de la Revolución Francesa y la ausencia de una revolución alemana. Heine, en cambio, pretende instruir a los franceses sobre el verdadero carácter de la revolución religiosa y filosófica alemana, mientras que Feuerbach propone incorporar la perspectiva sensualista y materialista de los franceses para producir una necesaria Reforma de la filosofía alemana. Tanto Hess como Ruge creen posible y necesario un intercambio en el que los franceses aprendan de la crítica alemana de la religión y los alemanes de la crítica francesa de la política.

Un tercer elemento significativo que puede destacarse en el contraste entre la Reforma luterana y la Revolución Francesa es alguna versión de la tensión entre una teoría carente de praxis y una praxis carente de teoría. Kant, quien dedicó un estudio particular a la cuestión mencionada, encuentra un elemento significativo para evaluar la Revolución Francesa no en la transformación constitucional que producen sus actores, sino en el entusiasmo moral que experimentan sus espectadores desinteresados. Von Hendrich destaca que tanto en la Reforma luterana como en la Revolución Francesa sólo el partido que representa al espíritu libre actúa sobre la base de ideas de interés universal, mientras que el partido conservador sólo pretende mantener privilegios heredados. Para Hegel, la diferencia político-espiritual entre Alemania y Francia reside justamente en que el súbdito alemán es un creyente reformado que reconoce en las instituciones políticas la plasmación del Espíritu libre, en tanto que la conciencia del ciudadano francés mantiene con el Estado la exterioridad propia del catolicismo. Por ello, la idea de voluntad autónoma se desarrolla en Alemania dentro de una teoría filosófica pacífica, mientras que en Francia esta idea pasa de la filosofía a la revolución.

Para Heine la Revolución Francesa expresó en la práctica política lo que la Reforma luterana y el idealismo alemán desarrollaron exclusivamente en el plano del pensamiento. Hasta entonces, todas las transformaciones alemanas fueron exclusivamente espirituales; los franceses, por su parte, plasmaron los cambios en nuevas instituciones revolucionarias. La emancipación de los franceses fue política, la de los alemanes, religiosa y filosófica. Feuerbach, por su parte, sostiene

que las ideas dominantes en la metafísica de un pueblo condicionan las formas que adquiere el poder político. La metafísica alemana tiende a excluir el tiempo y por ello la política germánica es conservadora; el materialismo francés, en cambio, se corresponde con la política revolucionaria. Feuerbach presenta un condicionamiento similar en las analogías entre las formas teológicas de gobernar el cielo y los distintos regímenes políticos. Hess centra su atención, justamente, sobre el dualismo imperante entre la teoría y la praxis. Ni la secularización producida por el cristianismo reformado, que sustituye la Iglesia por el Estado y la doctrina romana por la filosofía alemana, ni la escisión instaurada con la Revolución Francesa entre el cielo estatal y la sociedad civil terrenal logran erradicar el dualismo cristiano. Para Ruge, en cambio, la Reforma tiene como resultado una religión abstracta carente del sentido estatal característico de los franceses católicos y republicanos.

Por último, en todos los argumentos reconstruidos parece advertirse la necesidad de formular alguna perspectiva respecto del futuro de la emancipación política y espiritual de la humanidad. Para Kant, tanto la emancipación espiritual de la conciencia respecto de sus tutores religiosos como la emancipación política de un pueblo que libra de las cadenas del despotismo mediante la instauración de una república son considerados, desde la perspectiva ilustrada de un constante progreso hacia lo mejor, como una evolución del derecho natural y un paulatino acercamiento a la religión racional no estatutaria que puede esperarse en el porvenir. A ese porvenir apela von Henrich como instancia en la que puedan ser juzgados los hechos de la Reforma y de la Revolución de un modo más objetivo que lo que permiten las pasiones presentes. Hegel atribuye a la filosofía la función crepuscular de conocer sólo lo que el espíritu del mundo ya ha realizado y le prohíbe formular cualquier profecía. Sin embargo, reconoce que en la Europa heredera de la Reforma y de la Revolución hay problemas no resueltos, referentes a los límites de la autoridad del Estado, cuya resolución queda pendiente para el futuro.

Heine, en cambio, pronostica una futura revolución política alemana, en la que se pondrán finalmente en práctica las ideas filosóficas pacientemente elaboradas por el idealismo. Feuerbach, por su parte, sostiene que su filosofía tiene como principio al ser humano, pero aclara que no se trata del ser humano del presente sino del futuro. La tarea de su crítica de la religión y del cristianismo consiste, por tanto, en educar a ese hombre futuro en los principios de la filosofía de la naturaleza y del igualitarismo republicano, que todavía no pueden lograr plena vigencia. Para Hess, las limitaciones de la Reforma luterana y de la Revolución Francesa sólo podrán ser superadas mediante una futura revolución, en la que la acción humana se libere no sólo en el plano ideal del pensamiento, sino

también en el plano social del trabajo. Ruge, por último, trata de fomentar con su actividad de publicista una modificación de las condiciones existentes en su época, derivadas de la Reforma luterana y de la Revolución Francesa.

CONICET - Universidad de Buenos Aires

## **Abstract**

*This paper examines the philosophical debate on the affinities and contrasts between Lutheran Reform and French Revolution. This debate was developed in Germany from the early eighteenth century to the mid-nineteenth century.*

*The paper will provide an analysis of the views on the topic by the followings authors: Immanuel Kant, Franz Josias von Hendrich, George Wilhelm Friedrich Hegel, Heinrich Heine, Ludwig Feuerbach, Moses Hess and Arnold Ruge.*