

RELIGION Y CRISTIANISMO COMO MISTICA, ESTETICA E IDEOLOGIA

Hoy, cuando dos formas mentales (Neopositivismo y Neoidealismo) persisten en disputarse el monopolio de la verdad y el arbitraje sobre las verdades, me ha parecido oportuno analizar una época histórica durante la que el problema fue planteado con rigor y profundidad ejemplares y con no menos rigor y profundidad respondido. La alternativa de aquellas dos formas mentales se hace presente cada vez que son abordados los presupuestos de una versión del saber, de la sociedad, de la historia o de la religión. Huelga repetir, ya que el título delimita suficientemente el contenido del ensayo, que, a pesar de las inevitables incidencias, nuestro análisis no versa sobre la polaridad positivismo-idealismo como estructuras de una versión del saber, de la sociedad o de la historia, sino como estructuras de una interpretación de la religión y del cristianismo.

I. LA EXPERIENCIA IDEALISTA DE LO REAL

Durante las décadas finales del siglo XVIII y primeras del XIX, la cultura centroeuropea vive su época dorada. Es el fenómeno conocido con los nombres de clasicismo, idealismo, prerromanticismo... Su espíritu alienta la estética, la religiosidad y la filosofía que van de Mozart a Hegel¹. Deslindar los contornos temporales o locales del fenómeno y hacer un recuento de los contenidos del mismo resulta tarea ingrata, dada la plurivalencia de las actitudes e

¹ Sobre esta época cultural se dispone de abundante y buena literatura. Selecciono algunos títulos: H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*, I-IV, 2 ed. (Frankfurt 1954); N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (Berlin-Leipzig 1923); R. Haym, *Die romantische Schule*, 7 ed. (Berlin 1960); B. Magnino, *Romanticismo e Cristianesimo*, I-III (Brescia 1962-63); P. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, 2 ed. (Halle 1953); E. Gelpcke, *Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang. Eine Ideengeschichtliche Untersuchung zur Ergründung der Wurzeln des deutschen Idealismus* (Leipzig 1928); R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 ed. (Tübingen 1961).

ideales de los hombres que lo protagonizaron. Aquí nos interesa solamente el presentar la nueva experiencia de lo religioso que aporta. De ella se derivan la mayor parte de los problemas, planteamientos y soluciones con que opera la filosofía de la religión y la teología decimonónicas. En un momento en el que el pensamiento religioso inspirado por la "Aufklärung" se agostaba, el idealismo prerromántico creó una nueva plataforma en la que fue posible reinterpretar el cristianismo en esquemas que permitían descubrir su verdad permanente a los hombres nuevos. Fue la empresa de dos generaciones de genios. De entre ellos dos pensadores traspasan ampliamente los límites del acontecimiento idealista: Hegel y Schleiermacher. Contra ellos, a favor de ellos, pero siempre en diálogo con ellos, se gesta y desarrolla la mayor parte del pensamiento religioso centroeuropeo hasta nuestros días.

Los años comprendidos entre 1775 y 1830 pasan por ser el período de vigencia del idealismo. Los gérmenes del movimiento maduran calladamente en la segunda mitad del XVIII y brotan inconteniblemente a caballo entre los dos siglos. Varias fuerzas históricas lo preparan y otras varias lo superan. Entre las primeras recordamos la interiorización de la creencia practicada por el pietismo, la racionalización de la religión exigida por la Ilustración, el retorno a la emotividad encauzado por Rousseau y el monismo panteísta de un pensador del Barroco, redescubierto a finales del XVIII: B. Spinoza. A las segundas podrían adscribirse las diversas formas de restauración postrevolucionaria, el pensamiento neoortodoxo y neoescolástico, el romanticismo literario maduro y, sobre todo, el retorno a la realidad concreta, postulado por los saberes positivos sobre la naturaleza, la sociedad o la historia. Los portavoces del idealismo religioso son un grupo de hombres, que, sin ser teólogos de profesión, confrontan sus creencias con la cultura que están creando y en la confrontación gestan una nueva comprensión de lo religioso y de lo cristiano. J. G. Hamann (1730-1788), F. G. Klopstock (1724-1803), J. C. Lavater (1741-1801), F. H. Jacobi (1743-1819) y J. C. Herder (1744-1803) son los pioneros y profetas; M. Kant (1724-1804) y G. E. Lessing (1729-1781), los puntos de arranque; F. Schiller (1759-1801), Novalis (1772-1801), J. W. Goethe (1749-1832), F. Hölderlin (1770-1843) y L. van Beethoven (1770-1827), los genios del prerromanticismo estético; J. G. Fichte (1762-1814), G. W. F. Hegel (1770-1831), F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) y F. W. J. Schelling (1775-1854)

los creadores de los grandes sistemas idealistas. Todos a una crean un ideal de cultura, de religión, de estética y de saber que es exponente de las aspiraciones de un pueblo: Prusia; de una interpretación del cristianismo: la neoprotestante y de una clase social: la burguesía. El genio germano, propenso a la especulación, formula en espléndido aislamiento, a través de estos hombres, su interpretación del sentido de la existencia humana y de la historia. El fenómeno resulta inexplicable si no se tienen en cuenta un hecho político: el ascenso de Prusia a líder del país; un hecho socio-cultural: el advenimiento de la burguesía a la dirección de la cultura; un hecho filosófico: la localización en la subjetividad del ámbito en el que es posible un encuentro con la verdadera realidad; y un hecho religioso: el confinamiento de la experiencia religiosa y de la creencia a un "a priori" situado en aquella subjetividad.

Cronológicamente el idealismo se presenta como la alternativa que la historia trae al agostarse la Ilustración. Se trata, no obstante, de una alternativa que en múltiples aspectos prolonga los planteamientos y actitudes de aquélla, mientras que en otros introduce una ruptura profunda. Cronológicamente también, el idealismo se opone como opción contraria a la restauración postrevolucionaria y a las interpretaciones del hombre, del Estado, de la religión o de la historia desarrolladas por ella. Desde otra perspectiva, no ya en cuanto esquema mental sino en cuanto teoría sobre el conocer y sobre la verdad, el idealismo se sitúa en los antípodas del empirismo positivista del área cultural sajona. En este sentido, la opción por aquél o por éste implicaba decidirse o a favor de un saber que renunciaba a la posesión de ideas y valores absolutos y universales en la interpretación de la realidad o a favor de un saber que veía precisamente su consistencia en el posesión de los mismos. Este será, como veremos, el problema de fondo que late en la experiencia emotiva de los místicos, en la vivencia estética de los poetas o músicos y en la idea absoluta de los filósofos.

* * *

El idealismo supera la Ilustración desde dentro de ella misma al asumirla en una interpretación de la subjetividad en la que la razón, la libertad y el sentimiento adquieren rasgos que la tradición adscribía al ámbito de lo supra-racional y heterónimo. La razón se configura como creencia, la libertad se proclama autoridad y el sentimiento se

desarrolla en ideología. Con ello se realizan en plenitud y en plenitud se aniquilan. En esta aparente contradicción hay que buscar la identidad del idealismo consigo mismo. La sacralización de las formas de la subjetividad que intenta, permite recuperar los ámbitos de trascendencia perdidos durante el siglo de las Luces y entre ellos la dimensión religiosa de la existencia humana. Pero tal recuperación no se lleva a cabo sin la pérdida correlativa de algo que no se quiere perder: la autonomía en sus modalidades de razón y libertad. De ello procede el carácter ambivalente y dialéctico de los esquemas idealistas al ser confrontados con otras formas mentales a las que siguieron o con las que coexistieron. Teniendo este dato en cuenta nos es posible asignar al idealismo la función histórica de superar la Ilustración y de servir de puente entre la misma y el romanticismo maduro. Y podremos también afirmar que se apoya en las mismas bases que la Ilustración a las que asume superándolas y que en él yacen los gérmenes para ser superado al ser asumido en esquemas postidealistas como el marxismo.

En varios aspectos, tales la fe en un ideal humanista creado por el hombre mismo, la confianza en el poder creador y redentor del espíritu humano, la actitud crítica ante la religiosidad tradicional y la repulsa de heteronomías supernaturalistas no existe ruptura entre Ilustración e Idealismo. Existe más bien continuidad al aceptar éste los presupuestos de aquélla y al hacer una aplicación más extensa de los mismos. De la Ilustración se aceptan también los postulados de la "absolutidad del hombre", de la "conversión al mundo" y de la "fe incondicional en el progreso". Existe también continuidad en la plataforma sobre la que se plantean las cuestiones filosófico-religiosas, si bien las respuestas a las mismas tiendan a oponerse. El proceso de secularización de la cultura impulsado por los ilustrados continúa haciendo progresos. Y se liberan nuevos sectores de la sociedad, economía o cultura de las ataduras clérico-elesiásticas a las que estaban sometidos. Se adopta igualmente una actitud crítica ante toda forma de heteronomía supernaturalista objetivada en una tradición, un dogma o un derecho. La autonomía del individuo se alarga como hecho sociológico al extenderse por más amplios sectores de la burguesía. De ello resulta un número cada vez mayor de quienes la poseen y practican frente al Estado, la Iglesia o las ideologías oficiales.

La continuidad entre Ilustración e Idealismo en los aspectos se-

ñalados no obsta para que la ruptura en otros sea total. Uno de ellos: la dimensión de la subjetividad que hay que exaltar a instancia suprema de la experiencia e interpretación de lo real, introduce una variante fundamental. La subjetividad se hace consistir menos en razón y más en mística y libertad. El humanismo de la razón tiende a ser sustituido por el de la emotividad y de la fantasía. En su nombre se rechazan la estética formalista y la religiosidad del dogma o de la razón para dejar al individuo en libertad plena a la hora de configurar la propia existencia. Tres grandes temas acaparan el interés de los pensadores: la subjetividad, la naturaleza y la historia. El "yo" y la autoconciencia tamizan toda verdad y ser de las cosas, objetivándose a sí mismos en la sociedad, en la filosofía y en la religión. La naturaleza comparte con el "yo" el ser "en donde" lo absoluto es y acontece. En ambos se da encarnación de lo divino. Y la historia, tan menospreciada por la Ilustración, es recuperada, si bien con una imagen nueva: no como sucesión de sucesos desconexos entre sí o vinculados por una teología supernaturalista, sino como un todo orgánico en el que cada acontecimiento se engarza en un devenir hacia un ideal de humanidad inherente a la historia misma.

* * *

Si cronológicamente, como ya dije, el Idealismo es el fenómeno cultural que sucede a la Ilustración, desde otro punto de vista: en cuanto concepción del saber y de la verdad, se presenta como una opción diametralmente opuesta a la actitud empirista. El empirismo fue desde siempre, pero con mayor eficacia durante los siglos XVII-XVIII, la actitud que quebró el "Unum absoluto" desde el que operaba la metafísica y la religiosidad de Occidente. Su concepto del saber se hizo eco del pluralismo, de la diversidad y de las contradicciones en que la Edad Moderna había situado al hombre, a la sociedad y a la religión. Los saberes positivos sobre la naturaleza, sobre la historia, sobre la religión y sobre la sociedad agrietaron para siempre la cohesión maciza de los esquemas dogmáticos e idealistas de la cultura de Occidente. El empirismo se limitó a reconocer un hecho: la realidad concreta aparece no como unidad sino como pluralidad; no como necesidad, sino como contingencia; no como universalidad, sino como particularidad; no como absoluta, sino como relativa. Del respeto del empirismo a lo positivo o dado se alimentarán gran parte

de los “progresismos” decimonónicos. Su respeto a la positividad de la libertad individual inspirará los sistemas socio-económicos de-mócrata-liberales de la era burguesa. Su respeto a los datos de la historia, lo positivo, hará posible la gran aventura de la crítica histórica de finales de siglo. E incluso en las tendencias revolucionarias del socialismo decimonónico no es difícil descubrir el respeto del empirista hacia la positividad de la materia.

La antítesis empirismo-idealismo aparece a plena luz en la forma opuesta de concebir el saber y en el modo consiguiente de responder a la pregunta sobre la verdad. Tal antítesis, no obstante, arraiga en una valoración global de la realidad, que se alarga a sectores parciales como son los de la sociedad, la historia, la religión o la naturaleza. El empirismo se detiene ante la positividad concreta de lo existente, en su pluralidad de manifestaciones y en su trayectoria sensible. Razón y libertad son razón y libertad de individuos y no de colectividades. Son razón y libertad de lo contingente y relativo, no de lo necesario y absoluto. Lo dado y positivo en la naturaleza, en la historia o en la religiosidad es aceptado como lo verdadero y por eso la pregunta sobre el saber viene respondida desde el factor “experiencia” en cuanto canal de recepción y aceptación de lo dado en la positividad. La experiencia opera una nivelación de los datos que excluye la idea universal o el valor absoluto. Para el idealista, por el contrario, lo positivo que aparece en los fenómenos de la naturaleza, en los acontecimientos de la historia, en las libertades de los individuos o en las creencias de los místicos posee una consistencia que no se agota en el ámbito de la experiencia, sino que remite al ámbito de lo supraempírico. De ahí que el idealista contemple lo concreto como encarnación deficitaria de un “absoluto” y someta la fenomenología de la vida, de la historia y de la religiosidad a un factor a partir del cual la interpreta, valora, jerarquiza y ordena. Razón y libertad son razón y libertad del “uno absoluto”, encarnación de lo divino, que es identificado con el “yo”, la “idea”, la “colectividad” o la historia.

El idealismo hace que la filosofía retorne a los cauces de la tradición metafísica y religiosa de Occidente. Los grandes temas de la misma: el ser, la moralidad, la religión y el estado son de nuevo reinterpretados desde los niveles ético-metafísicos en los que aquella discurría. Los filósofos centran sus esfuerzos en la superación de una experiencia fragmentaria de la realidad y para ello apelan a un

principio unitario de la misma a partir del cual construyen el sistema. En ello hacen consistir el ideal del saber. La construcción de la síntesis les permite encajar la multiplicidad de fenómenos y acontecimientos que integran el universo de lo concreto en una unidad que los engloba. El proceso de la historia se identificará con un devenir consistente en la objetivación temporal del yo o de la idea, y la sociedad en un pluralismo donde se objetiva la libertad de los individuos. El idealismo comparte con el empirismo una convicción: la de que la razón es el poder capaz de organizar la realidad. Pero hace depender la eficacia de ese poder de una condición: la existencia de ideas universales y de normas generales desde las que sea posible enjuiciar y valorar el material bruto de la positividad empírica. Kant opondrá esta tesis a la teoría puramente empirista del conocer y con ello abre el camino a los "a prioris" desde los que el universo caótico de lo objetivo es encajado en el ámbito de la verdad y del bien.

* * *

La forma mental idealista redescubrió el concepto de verdad que tuvo vigencia en la vieja sabiduría griega: verdad como dimensión universal y necesaria de la realidad y que no se agota en los fenómenos físicos, en los acontecimientos históricos o en la singularidad de los individuos. Por lo mismo no se encuentra en plenitud en el ámbito de lo casual y cambiante que la experiencia descubre y capta. Verdad es verdad en tanto que en ella lo relativo es asumido en lo absoluto y el fragmento, en la totalidad². Tal concepto de verdad choca con la resistencia permanente de lo dado y concreto, por la contradicción y contingencia que en ello anida. Es esto precisamente lo que recogen los saberes positivos, proporcionándonos así el reverso de la verdad ideal: la verdad empírica. El gran problema de fondo para el idealismo será la digestión de este dato del cual, a fi-

² Aun aceptando las aportaciones de las ciencias positivas —y en este sentido existe un avance de largo alcance respecto a la especulación griega clásica—, el pensamiento idealista se entiende a sí mismo como un saber "welches sich mit der Erkenntnis des festen Masses und Allgemeinen in dem Meere der empirischen Einzelheiten und des Notwendigen, der Gesetze in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des zufälligen beschäftigt und damit zugleich seinen Inhalt aus dem eigenen Anschauen und Wahrnehmen des Äusseren und Inneren, aus der praesenten Natur wie aus dem praesenten Geiste und der Brust des Menschen genommen hat". G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wissenschaften. Einleitung*. En *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt a.M. 1970) 8, s. 7, 49.

nales del siglo XVIII y principios del XIX, se han ocupado con amplitud las ciencias de la naturaleza y de la historia. De él se hace eco la sociedad al intentar estructurarse como democracia, y la religiosidad, al aceptar el pluralismo. Tales hechos parecían haber liquidado definitivamente el concepto idealista de verdad.

El idealismo toma buena cuenta de ello y busca una salida que no le obligue a sacrificar ni lo positivo dado ni lo apriorístico. La salida cree encontrarla en la *dialéctica*. Esta deviene el método clásico del idealismo en su intento, por una parte, de respetar la estructura de lo empírico, y por otra, de asumir su pluralidad y contingencia en la unidad y en la necesidad³. Por eso comienza reconociendo que no es la identidad lo que constituye la verdad y el fondo de las cosas, sino la contradicción. Este simultáneo ser y no ser pone a las cosas en tensión hacia aquello en donde la contradicción es superada. La contradicción de lo concreto deviene madre del devenir, del dinamismo y de la vida. La actitud fundamental del pensador consistirá en aceptar como punto de partida la condición contradictoria de lo positivo —historia, sociedad, religión— y afirmar a continuación la necesidad de la superación de aquella. La autoridad absoluta de los hechos proclamada por el empirismo es aceptada e inmediatamente limitada por una dialéctica negativa que descubre su contradicción y, por lo mismo, su carencia de verdad total. La negatividad inherente a la realidad concreta exige la destrucción de ésta como condición previa para caminar hacia lo absoluto. Pero la superación de lo negativo y contradictorio se lleva a cabo mediante una síntesis de contrarios que en sí misma porta los gérmenes de la negatividad y contradicción y, por lo mismo, la exigencia de una nueva superación. La autoridad de los hechos cuestiona permanentemente la autoridad de la idea y viceversa. Lo único que resta incuestionable es la necesidad de superación de toda situación histórica, de toda praxis social o de toda creencia positiva. Lo absoluto se identifica con el devenir. Por eso el idealismo en Hegel desemboca en una filosofía de la historia en la que la multiplicidad de los acontecimientos es asumida en la unidad superior del espíritu viviente en devenir hacia lo absoluto. Y cuando el idealismo olvide el respeto hacia los hechos o la evolu-

³ "Durch die Pendelsohlag wird die Zeit, durch die Wechselbewegung von Idee zu Erfahrung die Sittliche und Wissenschaftliche Welt regiert". J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen, Werke. Jubiläums-Ausgabe* (Stuttgart 1902-12) 39, 106.

ción como esencia de la sociedad o de la historia, se convertirá en elemento arcaico y conservador y de su seno nacerán las fuerzas revolucionarias socio-económicas que vendrán a denunciar la infidelidad que ha cometido consigo mismo.

Junto a la dialéctica como método, un segundo factor caracteriza al idealismo: *el primado de la subjetividad*⁴. Su interpretación de la realidad parte de la convicción de que sólo la subjetividad puede aportar un principio de unidad que contenga normas generales y conceptos universalmente válidos y que, a la vez, respete la polivalencia y multiplicidad de lo concreto. La experiencia de la realidad se lleva a cabo a través de la autoconciencia; los intereses del "yo" individual inspiran esquemas ideológicos y toman cuerpo en sistemas políticos. La marcha ascendente del "yo" durante la época moderna culmina en el Idealismo, al ser exaltado aquél a sujeto y a objeto del saber. Un filósofo: Fichte, tematiza en su filosofía del "yo" el complejo de convicciones que habían hecho posible durante la época moderna la dictadura de la subjetividad. Antes aún que él, Kant había practicado el viraje copernicano hacia el sujeto, al poner de relieve la función de las formas "a priori" de la subjetividad en el quehacer cognoscitivo. Y después de él, Schleiermacher compartirá la misma convicción al localizar la experiencia religiosa en la autoconciencia sentimental. Es más: lo que para los pensadores había llegado a ser tema central de la meditación, está sirviendo a los políticos de base para la construcción de un nuevo orden social. De modo paralelo a como los filósofos sistematizan la ideología a partir de la razón trascendental, los revolucionarios intentan un nuevo Estado a partir de la libertad del "yo" individual. Ello cuestiona simultáneamente la religiosidad autoritaria vigente en las confesiones de carácter dogmático y la política autoritaria de los regímenes absolutistas. La libertad, en cuanto constitutivo del sujeto político-religioso, logra su apoteosis en el Estado liberal. La revolución francesa se encargó de llevar a las barricadas el ideal de la libertad, y el siglo XIX, de plasmarlo en los diversos campos de la convivencia humana. Idealis-

⁴ Un texto tardío de Goethe valora la "inmersión idealista" en la subjetividad como un logro indudable: "Ich (Goethe) danke der kritischen und idealistischen Philosophie, dass sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat, das ist ein ungeheurer Gewinn". *An Ch. L. F. Schultz* 18-9-1831. *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*. Artemis-Verlag (Zurich 1948-63) 21, 1008. La precedente edición de las obras de Goethe será la citada en las páginas que siguen.

mo y liberalismo progresan a la par, deviniendo ambos durante el primer cuarto de siglo, ideologías de la clase burguesa y de la revolución⁵.

II. EL IDEALISMO RELIGIOSO

La irrupción del idealismo prerromántico supone para la vida del espíritu una revolución de tan largo alcance como el que tiene en el ámbito socio-político la francesa del 1789. Ambos crean una situación histórica nueva que marca los inicios de la época contemporánea. La religiosidad europea se ve implicada desde los comienzos en la nueva situación. En pocos sectores de la vida del espíritu han dejado ambas revoluciones huellas tan profundas como en la comprensión de la religión y del cristianismo. El grupo de geniales pensadores anteriormente nombrados, deseosos por una parte de mantener el sentido religioso de la existencia humana y, por otra, identificados con el ideal de cultura que ellos encarnan y desarrollan, reinterpretan en función de la misma la tradición religiosa y cristiana, dando origen al llamado *idealismo religioso*⁶. Al logro de tal

⁵ Sospecho, no obstante, que el Idealismo anda a la caza y opera con un concepto de subjetividad que va mucho más allá de la subjetividad del individuo, entendida como autoconciencia o como libertad. Sujeto es autonomía (libertad) y soberanía (dominio); por lo mismo, autoconciencia y autodeterminación. Excluye todo tipo de heteronomía gnoseológica, ontológica o ética para, a continuación, poder exaltarse a principio del saber, fundamento del ser y meta del obrar. Este concepto genérico de "ser sujeto" es aplicable a toda realidad que se concibe a sí misma como absoluta e incondicionada. Pueden ser "sujeto" la historia, la sociedad, la religión o el individuo en cuanto que autónomamente se autocomprenden y autodeterminan a partir de sí mismos. Es decir: en cuanto que aparecen como autónomos y por lo mismo irreductibles a una magnitud que los domine. Es a partir de tal concepto genérico de "sujeto" como resultan fácilmente explicables los conflictos permanentes a lo largo de los siglos XVIII-XIX entre las versiones sacrales y seculares de la verdad (revelación-razón), de la historia (providencia-razón immanente), de la cosmología (supranaturalismo-naturalismo) o de la sociedad (democracia-heterocracia)... Quizá admitan una lectura en este sentido las páginas que el teórico máximo del Idealismo, G. W. F. Hegel dedica en su célebre prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* a mostrar que la realidad debe ser concebida como sujeto y no sólo en los esquemas de la filosofía fictiana del "yo" sino en el sentido de que el dinamismo dialéctico que anima a todo sujeto, ha de ser basado en la immanencia de su realidad misma. Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Vorrede. Werke...* 3, 22-28.

⁶ Sobre el Idealismo religioso cf. W. Lutgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, I-III (Gütersloh 1923-25); H. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum* (München 1927); K. Leese, *Der deutsche Idealismus und das Christentum* (Berlin 1927); E. Hirsch, *Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit* (Tübingen 1938); el mismo, *Die idealistische Philosophie und das Christentum* (Gütersloh 1926); Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik* (München 1925); R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* (Tübingen 1961).

meta colaboran aunados místicos, poetas y filósofos. Unos y otros abordan el problema de la religiosidad en el horizonte global en donde han localizado la propia experiencia de la realidad. Ello ocasiona desplazamientos de lo religioso a ámbitos diversos de los tradicionales. Mientras que a lo largo del siglo XVIII la religiosidad y el cristianismo habían perdido anclaje en la sobrenaturaleza o en la historia y habían sido confinados al ámbito de la naturaleza y de la moral, a finales de la misma centuria y a principios del XIX se los intenta resituar en aquellos “a priori” de la subjetividad en donde acontece todo encuentro con lo real. Unos harán consistir aquel “a priori” en creencia o en mística (Lavater, Jacobi, Schleiermacher...); otros en vivencia estética (Goethe, Hölderlin...) y otros, los filósofos, en autoconciencia o idea.

En el tratamiento de los temas “religión” y “cristianismo”, el idealismo coincide con la Ilustración y con el positivismo en mucho de lo que las tres actitudes destruyen o rechazan y difiere de ellos en la mayor parte de lo que construyen o aceptan. Existe acuerdo en rechazar una interpretación de la religiosidad a partir de una heteronomía que viole al sujeto en cuanto razón, libertad o experiencia mística. La autonomía del “yo” no tolera una versión de la religiosidad de carácter heterónimo. Semejante actitud aspira a liberar la existencia humana de vinculaciones ajenas a la historia y al mundo, ámbitos donde la existencia humana acontece. En este sentido se trata de una religiosidad secular en la que no tienen cabida la “fuga mundi” o la negación del hombre. Se está de acuerdo también, en oposición directa con el dualismo supernaturalista de la escolástica medieval o de la ortodoxia protestante, sobre el modo crítico de acceder a los temas “religión” y “cristianismo”: ambos, en cuanto ideología y en cuanto acontecimientos históricos, han de ser sometidos a un riguroso examen racional, al margen de toda autoridad doctrinal, llámese esta dogma, tradición o magisterio.

A pesar de la coincidencia en el descartar toda concepción heterónoma de la verdad religiosa y en el legitimar de la misma sólo ante el tribunal de la razón, positivismo empirista, Ilustración e idealismo difieren profundamente en el tratamiento racional de los problemas religiosos. Para el positivista la religión y el cristianismo son datos, sucesos, actitudes sociales o acontecimientos históricos. La interpretación de la existencia humana o de la historia subyacente a los mismos posee escasa relevancia. La religiosidad aparece confi-

nada en el ámbito de lo cuantitativamente medible con la razón matemática y cuantitativamente expresable en números de racionalidad indudable. El “plus ideológico” que el idealista pretende leer entre las líneas de los datos históricos o sociológicos no tiene importancia para el positivista. Ese “plus” es, por el contrario, la preocupación más honda del idealista. Este pretende ver en la fenomenología histórica o social de las religiones una mediación de lo absoluto, incondicionado y divino. Sólo en la medida en que lo logra se cree en posesión de un criterio para valorar la calidad religiosa de los datos. Para él lo importante es mantener “la religación con lo absoluto” como dimensión fundamental de la religión y del cristianismo, y mantenerla incluso a costa de tener que sacrificar la “positividad histórica” de los mismos. La postura de la Ilustración coincide en esto también con el idealismo. En tal sentido son ambos conservadores, puesto que mantienen el concepto tradicional de religiosidad, según el cual ésta se venía concibiendo a sí misma como vinculación con lo absoluto, personificado en Dios o en Cristo. El positivismo, por el contrario, poseyó mayor poder destructor de lo tradicional: en cuanto saber sobre lo *positivo* puso en grave aprieto a la religiosidad ilustrada e idealista basada en la conexión con lo absoluto supraempírico; y en cuanto saber *racional*, liquidó la positividad absoluta del hecho histórico cristiano, al estar aquella basada no en la razón, sino en la creencia. Es decir: el primado de lo empírico le obligó a sacrificar el “plus absoluto de la idea” en el primer caso; y el primado de la razón, a sacrificar el “plus absoluto de la creencia” en el segundo. Con ello allanó el camino para un nuevo tipo de saber, de verdad y de religiosidad, fundado en la razón de los datos y de los fenómenos.

El idealismo, pues, resultó ser, en el fondo, la intentona reaccionaria de un grupo de aristócratas del espíritu, empeñados en salvar la filosofía en cuanto saber sobre lo universal necesario y en mantener la religión en cuanto relación con lo absoluto incondicionado. Pensar de otra manera implicaba a sus ojos la renuncia a un destino último para la historia y a un sentido para la existencia humana. Se hallaban en juego dos elementos básicos de la cultura occidental: la ontología y la ética. Conscientes de ello aquellos aristócratas del espíritu desarrollan una ideología religiosa que se presenta ante el espectador de la historia como un vasto intento de conciliación entre

cristianismo y cultura laica⁷. Para lograr tal meta asumen las diversas formas de la positividad cristiana (revelación, tradición, fe, dogma...) en una gnosis de lo absoluto que las pone a salvo de la labor corrosiva de la razón positivista. Tal maniobra les permite mantener la absolutidad de la religión y del cristianismo como "idea" aunque no como "hecho histórico". Esto era lo que urgía en aquella coyuntura histórica en la que el hombre se había despedido ya de las heteronomías de la tradición pero en la que aún no se había convertido a la técnica y a la materia. Era el momento en el que para el hombre salvación acontecía en el encuentro con lo absoluto como sentimiento, razón y libertad.

Deslindar los diversos componentes de la interpretación idealista de lo religioso resulta poco menos que imposible al haber desaparecido las fronteras entre mística, estética y especulación. Las experiencias del creyente se entrecruzan con las vivencias del poeta y ambas con las especulaciones del filósofo. A menudo se tiene la impresión de hallarse ante un parto hermoso de la fantasía. Ello no obstante aventuramos un recuento de los rasgos esenciales de la interpretación idealista de la religión y del cristianismo: el pensamiento religioso tradicional operaba en un esquema dualista al intentar responder a las cuestiones sobre el ser, la verdad, la eticidad, la salvación o el sentido de la existencia humana. Tal esquema se concreta en los binomios antitéticos Dios-hombre, cielo-mundo, gracia-naturaleza, creer-saber, etc., de los que la religiosidad tradicional hace continuo uso. Algunos de ellos habían sido ya rechazados por la Ilustración al profesar ésta una visión unitaria del saber y del obrar. Los idealistas aceptan el presupuesto monista ampliándolo y aplicándolo a otros sectores: unidad del pensar, a desventaja del dualismo creer-saber; unidad cósmica, a desventaja del dualismo cielo-mundo; unidad soteriológica, a desventaja del dualismo gracia-naturaleza; unidad de lo real, a desventaja del dualismo Dios-creatura.

La presencia de Dios, o mejor, de lo divino, continúa gravitando con fuerza en la experiencia idealista de lo real. Pero se trata de

⁷ El Idealismo prerromántico ha sido consciente de la empresa a la que estaba lanzado. La importancia del problema de las relaciones creencia-increencia no les pasó desapercibido en modo alguno. Baste un testimonio por muchos: "das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und des Glaubens". J. W. Goethe, *Divan. Noten und Abhandlungen. Künftiger Divan. Werke*, 3, 504.

una imagen nueva de la divinidad purificada de lo mitológico e irracional y redimensionada según las exigencias del "absoluto" del que hablan los filósofos o de la belleza que espían en la naturaleza los artistas. Dios es despersonalizado y el mundo sacralizado. Cristaliza así una forma de panteísmo cósmico, del que se alimenta una mística anhelante de contacto inmediato con el Absoluto a través de las manifestaciones del mismo en la naturaleza. Estas son aceptadas como mediaciones de lo divino inmanente al universo y revestidas por lo mismo de carácter numinoso, misterioso y fatal. La propensión idealista a divinizar al universo pone de moda la filosofía de Spinoza, ocasionando una viva polémica sobre el spinozismo de la que más adelante nos ocuparemos⁸. La mundanización de Dios impuso una secularización de la historia y una reinterpretación en el horizonte de la misma de las categorías "providencia", "incarnatio", "soteriología" o "escatología", en las que se articulaba la vieja imagen bíblico-agustiniana del tiempo. La "historia salutis" deja de ser identificada con la verdad y el acontecer cristianos para hacerla consistir en la verdad y en el acontecer de lo absoluto y divino, presente en todo tiempo y en toda historia.

La reforma de la imagen de Dios en el ámbito más universal de las categorías "absoluto" y "religiosidad" constituyó una de las más ambiciosas empresas del pensamiento idealista⁹. Es tema central de las "filosofías de la religión" de la época. La incoa Kant con su versión de Dios como "ideal de la razón pura" y "sumo bien de la razón práctica", la prolonga Fichte en el ensayo que dio lugar a la famosa polémica sobre el ateísmo de los años 1798-99 y la consuman los escritos religiosos de Schleiermacher y Hegel. La tradición religiosa ortodoxa había hecho suya la imagen antropomórfica de Dios legada por la Biblia. Tal imagen de Dios había sido revestida de dimensiones metafísicas tanto por la escolástica aristotélico-tomista

⁸ Existen indudables paralelismos entre la despersonalización de Dios programada por el Idealismo y las ideas desarrolladas por B. Spinoza en la primera parte y apéndice correspondiente de la *Ética*. Sobre el spinozismo de la generación de *Sturm und Drang* cf. M. Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs* (Tübingen 1969).

⁹ La tempestad de escritos aparecidos durante la década 1960-70 en torno a la revisión de la imagen de Dios —los nombres son de todos conocidos: P. Tillich, D. Bonhoeffer, J. Robinson, teólogos de la muerte de Dios— nos parece un mero rebote, a más de ciento cincuenta años de distancia, de motivos e ideas idealistas sobre el tema. ¡Por supuesto! Con mucha menor profundidad, coherencia y alcance.

del Medioevo como por la filosofía racionalista de Leibniz y Wolff. La cosmovisión mítica bíblica subyacente a la misma no topó con graves reparos hasta bien entrada la Edad Moderna, en la que el desarrollo de la visión físico-matemática del cosmos, elaborada por las ciencias de la naturaleza, bate en retirada a la cosmología arcaica de la Biblia y a sus reinterpretaciones metafísicas. Ello obligó al idealismo, en su intento de salvar a Dios del derrumbamiento del mito y de la metafísica, a sustituir la imagen tradicional de Dios como sustancia personal distinta del mundo, primera causa inteligente y omnisciente, voluntad libre y potencia omnipotente que provee, mantiene y gobierna el devenir de la historia, por una imagen de la divinidad en la que Dios es presentado como principio espiritual del mundo, fundamento del orden ético o fuerza generadora del dinamismo de la historia¹⁰. Se abandona la representación de Dios mediante la categoría antropomórfica de "persona", prefiriéndose la categoría "absoluto", para nombrar la divinidad. Así lo exigió la "forma mental idealista". El idealista, por idealista, no puede descubrir a Dios en un dato de la positividad histórica como es el de su encarnación en un individuo. A ello se opone su concepción universalista y racional de la realidad. De ahí que prescindiera de aquellos presupuestos, como es la imagen de un Dios personal, que hacían posible aquel dato. Por coherencia interna del sistema, el descubrimiento de Dios ha de acontecer en donde lo absoluto se da y de la forma como se da: en el "a priori" de la subjetividad que lo implica; es decir, en la dimensión religiosa del sujeto que lo exige como término de una relación. Y en la idea de esta relación Dios no viene implicado como "persona", sino solamente como "absoluto". De ahí que ésta sea la categoría adecuada para nombrar a la divinidad.

III. RELIGIÓN COMO MÍSTICA

La experiencia místico-romántica de la religión y del cristianismo germina en un grupo de pensadores de la segunda mitad del XVIII. La mayoría de ellos recorren en solitario su camino personal, al margen del espíritu ilustrado dominante. Son los pioneros de la vivencia

¹⁰ "Hinter jedem (organisches Wesen) steckt die höhere Idee. Das ist mein Gott, das ist der Gott, den wir alle ewig suchen und zu erschauen hoffen, aber wir können ihn nur ahnen, nicht schauen". J. W. Goethe, *Gespräch mit F. von Müller*, 7-5-1830, *Werke*, 23, 692.

subjetivo-experimental de lo religioso, que hará fortuna durante la centuria siguiente. Goethe los llamó “escolásticos del corazón” y a su mística la calificó de “poesía y filosofía inmaduras”¹¹. Sus actitudes prolongan la tradición arracionalista protestante, siendo por ello eslabones de la cadena que une al pietismo del Barroco con el neopietismo decimonónico. Con su vida y escritos, a contracorriente del racionalismo dominante, cuestionaron la capacidad de la Ilustración para dar una respuesta universalmente válida al problema religioso de la sociedad del XVIII.

Ellos encauzan la rebelión del corazón contra el absolutismo de la razón. Los estratos prerracionales del dinamismo del espíritu (emotividad, sentimiento, fantasía) pasan a primer plano a desventaja de la razón cartesiana que pierde terreno. Esta deja de ser el horizonte de encuentro e interpretación de las cosas. “Ilustración” había significado *emancipación* y *autonomía*: liberar de heteronomías a la naturaleza, al hombre y a la historia. Ello fue posible mediante una primera operación de desbroce: alejar a la divinidad a la espectante lejanía del “dios deísta”. A partir de entonces el hombre se responsabiliza de las zonas liberadas de la heteronomía, proclamándose a sí mismo protagonista de una “historia humanista” de la que él es simultáneamente creador y fin. El hombre se autoproclama soberano. Para ejercer la soberanía alcanzada recurre a la razón. Esta interpreta la naturaleza con un saber nuevo: la *físico-matemática* y recrea el mundo con un hacer nuevo: la *técnica*. La físico-matemática no sólo reproduce en fórmulas exactas el orden racional inherente a la naturaleza. Sus logros científicos se aplican también a la corrección y transformación de la misma. Los hombres y las cosas son recreados en un proceso progresivo que los encamina hacia un futuro entrevisto como “plenitud de razón”. Este es el nuevo sentido de la historia, desgajado del cielo de lo eterno y anclado en el mundo de lo temporal. La razón inmanente al cosmos y a la historia permitió articular un nuevo sistema de relaciones entre los binomios naturaleza-historia, naturaleza-hombre. Un mundo y una historia impregnados de razón liberaron a los talentos religiosos, buscadores de trascendencia, de las alternativas naturalismo-sobrenaturalismo, tiempo-eternidad a la hora de preguntarse por la salvación del hombre.

¹¹ J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen* 369, *Werke*, 9, 538; y en otro pasaje: “Mystik: eine unreife Poesie, eine unreife Philosophie; Poesie: eine reife Natur; Philosophie: eine reife Vernunft”. *Maximen und Reflexionen* 1001. *Ibid.* 9, 627.

Trascendencia y sentido acontecen en el cosmos y en la historia cuando en ambos acontece "razón".

El corazón de los místicos y la fantasía de los poetas son los primeros insurrectos contra el despotismo de la razón. La revuelta brota del convencimiento de que la religiosidad no arraiga ultimativamente en conceptos sino en vivencias. Recreación del mundo y salvación del hombre se realizan no con instrumental de la razón: saber y técnica, sino con instrumental del corazón: amor y fidelidad¹².

Herder, compañero de Klopstock, Hamann, Lavater y Jacobi en la empresa de crear la experiencia prerromántica de la vida, encauza la historicación idealista del mundo y de la cultura¹³. La exaltación de los factores "naturaleza" y "razón" durante el Barroco y la Ilustración posibilitó una visión ahistoricista de las cosas, esquema mental subyacente a la metafísica y a la físico-matemática racionalistas. El retorno a la emotividad y al dinamismo de lo vivo, programado por el prerromanticismo, liberó la historicidad de la servidumbre a la naturaleza y a la razón. "Progreso", "evolución", "desarrollo", "devenir", "revolución", "sentido de la historia"... son las nuevas palabras que anuncian el advenimiento de una nueva forma mental: la historicista. Pero los acontecimientos y las experiencias humanas no son fragmentos dispersos zarandeados al azar en el torbellino del espacio y del tiempo. Tras ellos el hombre presiente un "poder" que los domina y le domina. Es el "poder" de quien no hablan las historias que solamente narran y del que no dan cuenta los guarismos de las fórmulas físico-matemáticas. De él van a intentar ocuparse dos viejas sabidurías: la Dogmática a través de la "teología de la historia" y la Metafísica a través de la "filosofía de la historia". Esta contempla al tiempo en perspectiva de totalidad o como creación del trabajo del hombre o como ámbito donde se ventila su destino. Las estructuras teológicas de la historia son substituidas por los factores que integran la versión secular de la temporalidad: la providencia por la razón inmanente a la historia, la creación por el tra-

¹² Cf. Th. Litt, 'Die Thronerhebung der Vernunft' y 'Der Aufstand des Herzens' en *Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch J. G. Herder* (Leipzig 1942).

¹³ Cf. Th. Litt, o.c., 8 ss. Recientemente ha aparecido una aportación española sobre el tema: J. M. Alonso Núñez, *El pensamiento historiográfico alemán en el s. XVIII. Investigaciones sobre Herder y los orígenes de la Filosofía de la Historia* (Madrid 1971).

bajo y la técnica, la escatología por el futuro racional hacia el que el progreso nos lleva. Y dominándolo todo el hombre de la modernidad: el hombre, que es sujeto de la historia, protagonista de su acontecer, quien la pilota y transforma, quien en ella se pierde o salva. Aquella, la “teología de la historia”, va a operar con un esquema similar, relleno de contenidos diversos. También para ella los hombres y los pueblos se autorrealizan como creyentes, pensadores o poetas sobre la plataforma de una temporalidad ideal: la que la autoconciencia creyente presiente como acontecimiento paradigmático de todos los aconteceres: el tiempo definitivo de Jesús de Nazareth, el Cristo. Un tiempo que va a cuestionar permanentemente la ontología de la razón-naturaleza desde la ontología de la creencia. Y que va a competir en eficacia mundana con las diversas formas de secularidad.

Esta forma mental utópico-evolucionista, consistente en interpretar y valorar los acontecimientos a través de visiones globales de la historia, en las que se contempla al tiempo como devenir vivo y orgánico de un “factor ideal”, tiende a generalizarse entre los pensadores de finales del XVIII y principios del XIX. Tarea del Idealismo maduro será precisamente el formular, en clave conceptual sistemática, las dimensiones de aquello que confusamente habían presentido las intuiciones proféticas de la generación de pioneros.

La subjetividad cristiana aportó una contribución cuantiosa a la revuelta del corazón contra la razón y a la conquista de la historicidad. La esencia del cristianismo se nutre de acontecimiento y de emotividad mística. Lo imponen la experiencia de la condición humana como “perdición” y la experiencia de la salvación como “donación”. El “estar perdido” y el “estar salvado” acontecen como suceso cualificado y como interioridad cualificada. Ambas dimensiones rozan zonas de historicidad. Perdición es primordialmente “perdición ética”, *pecado*. Este es el constitutivo de la condición histórica del hombre, situación que le descubre y hace dolorosa la creencia. Salvación es posibilidad en la historia. El “factor salvador absoluto”, Jesús de Nazareth, habita dentro de la historia y forma parte de ella. Es el constitutivo de la vivencia cristiana del tiempo. Esta, sin embargo, no acontece en la exterioridad del hombre sino en su interioridad: en su autoconciencia creyente. La experiencia creyente del hombre por el hombre es quien descubre la condición humana como pecado y la existencia cristiana como salvación. Los binomios his-

toria-subjetividad, acontecimiento-creencia polarizan las relaciones entre el "Jesucristo-salvador" y el "hombre-creyente". Ello impone un retorno al tiempo porque es en el tiempo donde se encuentra "absoluto cristiano", "hombre cristiano" y "salvación cristiana". Tal retorno a la historia y a la subjetividad emotiva agrieta a la naturaleza y a la metafísica. La dialéctica de la temporalidad cristiana vive menos de conceptos o de interpretaciones que de experiencia mística y acción.

* * *

Los cantos del *Mesías* de F. G. Klopstock (1724-1803) son la obra que prelude la llegada del idealismo romántico. Nacen de la emotividad pietista, suelo fértil de donde también habían brotado las cantatas de Juan Sebastián Bach y los oratorios de G. F. Händel. El poso de religiosidad depositado en el ánimo del poeta durante los años de estudio de teología en Jena, Leipzig y Hamburgo surge cargado de sentimentalismo romántico en las evocaciones de figuras bíblicas como las de Adán, los Patriarcas o Cristo. Su *Mesías* rompe no sólo con los moldes formales de la estética clasicista de la "Aufklärung" al introducir una revolución en las formas poéticas. Rompe, sobre todo, con el espíritu racionalista y moralizante de los ilustrados, al dar rienda suelta a la "pietas". La obra rezuma cristocentrismo de la mejor ortodoxia luterana y en la época en que aparece (1748-1773) suena a canto de cisne de la vieja "fiducia". El acontecimiento de la redención del hombre por Cristo constituye la epopeya que canta las relaciones históricas entre el hombre y Dios. Pecado y salvación son los extremos de la dialéctica de la historia cristiana. El mesías los asume y supera en conciliación suprema. Cristocentrismo klopstockiano rezuman también los sermones y escritos del teólogo reformado de Zurich J. C. Lavater (1741-1801). Profeta y visionario, Lavater practica una religiosidad quasi enfermiza que se balancea entre la mística y el fanatismo¹⁴. Su vida y escritos son

¹⁴ Goethe nos ha legado pinceladas maestras sobre la personalidad religiosa del amigo-enemigo. Recojo algunas: "Der Begriff von der Menschheit, der sich in ihm und an seiner Menschheit herangebildet hatte, war so genau mit der Vorstellung verbandt, die er von Christo lebendig in sich trug, dass es ihm unbegreiflich schien, wie ein Mensch leben und atmen könne, ohne zugleich ein christ zu sein". *Dichtung und Wahrheit* III, 14. *Werke*, 10, 663; "Es ist zu bedauern, dass ein schwacher Mystizismus dem Aufflug seines Genies sobald Grenzen setzte". *Gespräch mit Eckermann*, 18-1-1830. *Ibid.* 24, 708.

una repulsa radical de la religiosidad ilustrada y un testimonio no menos profundo de "fiducia" pietista. La religiosidad pertenece a la magia del corazón. En la Biblia encuentra la expresión más pura de la religión del corazón. A ella retorna constantemente en búsqueda de la vivencia mística que ni el dogma ni la especulación proporcionan. La religiosidad ha de prescindir de un principio doctrinal regulador y anclarse en la experiencia mística. Sólo en ella acontece encuentro con el "plus" trascendente que el hombre religioso anhela al intentar liberarse del estado de perdición.

A la veta religiosa arracionalista se adscribe también el extraño y original "mago del norte", J. G. Hamann (1730-1788). Nacido en Königsberg y fallecido en Münster, contó entre sus amigos a hombres como Jacobi, Kant, Herder... Sus ideas influyeron profundamente en el idealismo religioso de Schleiermacher, Schelling y Hegel. Hamann pertenece al grupo de rebeldes insatisfechos con el espíritu de la razón ilustrada¹⁵. A sus contemporáneos les recuerda que la creencia no se identifica con el saber sino con el vivir. Por eso denuncia la evasión de los ilustrados hacia el abstractismo de la idea. A Dios se le encuentra en la cercanía de la "pietas" y de la fiducia en Cristo salvador, y no, en las especulaciones hueras de aquélla. Tales convicciones se gestaron en la experiencia mística de la conversión. La lectura de los comentarios a la Biblia de Lutero desvela en él un sentimiento agudo de la culpa y de rechazo le hace experimentar la indignancia personal en que se encuentra. Para salir del atolladero recurre a la "fiducia", aceptación de la salvación que Cristo le ofrece. Ello motiva una conversión súbita en 1758. A partir de entonces, Hamann, siguiendo las huellas de Lutero, se transforma en apóstol fanático de aquella palabra: la de Dios, que allende las

¹⁵ A pesar de las excentricidades y extravagancias estilísticas del "mago del Norte", sus críticas a la razón ilustrada continúan atrayendo el interés de los historiadores de las ideas religiosas. Cf. F. Blanke, *Die Hamann-Forschung* (Gütersloh 1956); K. Gruender, *Figur und Geschichte. Hamanns "biblische Betrachtungen" als Ansatz einer Geschichtsphilosophie* (München 1958); H. A. Salmoni, *Hamanns metakritische Philosophie* (Zollikon 1958); H. Sievers, *J. G. Hamanns Bekehrung. Ein Versuch, sie zu verstehen* (Zurich-Stuttgart 1969); G. Baudler, *"Im Worte sehen". Das sprachdenken J. G. Hamanns* (Bonn 1970); H. Herde, *J. G. Hamann zur theologie der Sprache* (Bonn 1971). Hace un par de décadas ha sido publicada una edición crítica de los *Sämtliche Werke* (Wien 1949-57) de Hamann a cargo de J. Nadler. A éste se debe también la biografía *J. G. Hamann, der Zeuge des Corpus Mysticum* (Salzburg 1949). Obra clásica es el estudio de R. Unger, *Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert*, I-II (Halle 1925, Reimpresión Darmstadt 1963).

fronteras de la razón y de la libertad engendra en el hombre la fe que justifica. Desde tal opción polemiza con los contemporáneos "neólogos" o "ilustrados", echándoles en cara el ignorar la quintesencia del cristianismo: el misterio de la "fiducia" en Cristo salvador. Esta, única y auténtica sabiduría, ha sido substituida por una gnosis de la religión cristiana, en la que se ha racionalizado su misterio, subjetivizado su revelación y olvidado el acontecer salvador consignado en la historia bíblica, lugar exclusivo de la manifestación de Dios.

Continuador e impulsor de la religiosidad del sentimiento, juntamente con Hamann, es el hombre de negocios y, más tarde, presidente de la Academia de las ciencias de Munich F. H. Jacobi (1743-1819). También para él la religiosidad acontece en los "a priori" trascendentales "experiencia", "emotividad" y "creencia". La fundamentación de la realidad en el conocimiento racional (gnosis) implica una pérdida de la existencia personal. A esta se accede solamente a través de la fe, configurada como encuentro del "yo" con un Tú, encuentro donde acontece trascendencia en el pensar y en el obrar. Jacobi toma parte muy activa en los debates ideológicos de la época y entre sus amigos se cuentan Goethe, Lavater, Hamann, Herder... Siguiendo el ejemplo de Hamann, Jacobi se refugia en la creencia para liberarse del escepticismo a que avoca la filosofía. Es la conducta a imitar por la razón. Esta, sin embargo, carece de coraje para ello. Prefiere permanecer con las manos vacías. "Se avergüenza de pedir limosna y para cavar le faltan manos y pies"¹⁶. Jacobi, huyendo del vacío de la razón, torna los ojos a la fe y desde ella polemiza constantemente con sus contemporáneos a quienes repite en un sin fin de variaciones que el encuentro con la trascendencia acontece en el ámbito de lo irracional y emotivo. La dialéctica fe-razón aparece solucionada con un dualismo extremo: "con la mente me confieso pagano, cristiano con el corazón". Creencia y ciencia caminan por sendas divergentes. La reflexión filosófica no conduce a Dios. La razón sólo capta lo finito, condicionado, no-divino. De ahí que sus deducciones desemboquen en ateísmo o a lo más, en una divinidad

¹⁶ F. H. Jacobi, *Werke* (Leipzig 1812-25) IV, Abt. 1, 214. Sobre Jacobi, cf. O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis* (Stuttgart 1933); K. Hammacher, *Die Philosophie F. H. Jacobis* (München 1969); A. Hebeisen, *F. H. Jacobi, seine Auseinandersetzung mit Spinoza* (Bern 1960); K. Hammacher, *F. H. Jacobi, Philosoph und Literat der Goethezeit* (Frankfurt a. M. 1971).

impersonal, concepto regulador del pensar o del obrar. Sólo con los materiales de la fe y de la emotividad se construye el puente que une las riberas de Dios y del hombre. Los dos conceptos centrales de la religiosidad: libertad y Dios personal son objetos de creencia y no de ciencia. La religiosidad arraiga en un compromiso existencial y no en un juicio teórico. En ella adquiere valor absoluto el compromiso en sí, mientras es relegada a la penumbra de lo indiferenciado la verdad objetiva del "quid" por el que el hombre se compromete. Tales ideas y actitudes hicieron de Jacobi el profeta de "Sturm und Drang" y uno de los inspiradores más fecundos del idealismo maduro. En el contexto de las mismas hay que valorar su ensayo de 1785: *Sobre la doctrina de Spinoza*, en el que desvela el panteísmo de Spinoza; el de 1811: *Sobre las cosas divinas*, en el que se hace una acusación similar a Schelling y sus denuncias de la despersonalización de la divinidad, postulada por Fichte a partir de 1798¹⁷.

* * *

Un Cristianismo "más de corazón que de mente" practica también el predicador catedralicio de Riga y más tarde alto dignatario eclesiástico en Bückeburg y Weimar, J. G. Herder (1744-1803). Como pensador y como creyente, Herder supo crearse un puesto indiscutible en la historia de la cultura moderna. El Kant precrítico y Lessing fueron sus maestros venerados. De Rousseau y de Hamann heredó el poso antidogmático y antirracionalista depositado en sus escritos. Y fue Goethe, quien en un encuentro en Estrasburgo le desveló el secreto de una nueva comprensión de la poesía, del lenguaje y de la religiosidad. Pensador asistemático, mas sugerente de problemas que clarividente de soluciones, Herder protesta contra la dictadura de la razón ilustrada. Esta ha disecado las cosas en conceptos muertos, perdiendo la vitalidad de la historia y de lo concreto. Al racionalismo y moralismo ilustrados opone Herder una mística del sentimiento y de la emotividad. Ellos son los órganos capaces de captar la realidad. Sólo ellos sospechan y presienten el sentido y la conexión latentes en la pluralidad de acontecimientos de la historia. Son, por ello, quienes descubren la vida, potencias supremas en la captación

¹⁷ Sobre el tema: A. Hebeisen, *F. H. Jacobi. Seine Auseinandersetzung mit Spinoza* (Bern 1960) y W. Weischedel, *Jacobi und Schelling. Eine Philosophisch-theologische Kontroverse* (Darmstadt 1969).

e interpretación de la realidad. Expresiones del encuentro virginal con las cosas, acontecido en la emotividad, son las creaciones culturales, frescas y primitivas de los pueblos: folklore, religión, arte, lírica. A ellas retorna Herder cada vez que busca mediaciones en donde lo absoluto se desvela¹⁸.

Dos categorías fundamentales determinan la experiencia herderiana de la religión: el *ideal humanista* (Humanitäts-ideal) y la *historicidad*. La primera evoca las exigencias de cultura del hombre inherente al humanismo moderno. La segunda anuncia la forma mental historicista, tan cara a la época moderna¹⁹. Una imagen idealizada del hombre, ya anteriormente delineada por Lessing, forma la quintaesencia del mensaje de Herder en sus "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad" (1785-1797) y en las "Cartas para promover el humanismo" (1793-1797). En el "hombre ideal" se dan cita los valores supremos de la estética, de la religiosidad y de la moral. Tal plenitud del ser hombre se alcanza mediante el uso, desarrollo y realización de las virtualidades inherentes a la naturaleza humana: afán de verdad, cultivo de la razón, refinamiento estético, práctica de la virtud, experiencia de la religión... Las aspiraciones humanas tienden a ese "humanismo ideal" y la providencia divina lo ha establecido como meta y sentido último de la historia²⁰. A lograrlo se enderezan los esfuerzos de los hombres. La religión, el arte, y la filosofía desempeñan a lo largo de la historia una función pedagógica: conducir a los hombres y colaborar con ellos en el

¹⁸ Sobre el pensamiento religioso de Herder la obra fundamental continúa siendo la de R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken* (Berlín 1877-85); otros ensayos de crítica sobre el tema: M. Doerne, *Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie* (Berlín 1927); W. Joens, *Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. Herder* (Estocolmo 1956). Poseen interés también los capítulos que dedican a Herder E. Hirsch y K. Barth en sus historias de la teología protestante moderna.

¹⁹ F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus und seine Probleme I-II*, 3 ed. (München 1959) asigna a la forma mental historicista dos características fundamentales correlativas a las herderianas: la del *desarrollo-progreso* y la de la *individualidad* como alternativas a las tradicionales vigentes *naturaleza inamovible y objetividad apersonalista*.

²⁰ El concepto de "Humanität" como meta y sentido de la historia, concepto desarrollado por Herder en el libro XV de sus *Ideas para una filosofía de la historia* tr. por J. Rovira Armengol (Buenos Aires 1959) 490-520 no es una magnitud ideal abstracta o un futuro inoperante sino más bien un factor-fuerza que dinamiza la historia al hallarse activamente presente en los acontecimientos que contribuyen al "estar viniendo" del humanismo ideal. "Humanität" en fragmento y finitud es quien crea "Humanität" en totalidad y plenitud. Los acontecimientos históricos son operados (por el ideal de humanidad) y operativos (de ideal de humanidad).

logro de la “plenitud humana”. En ello consiste el sentido de la historia y allí tiene su “en donde” la religiosidad²¹. Herder realiza así un nuevo desplazamiento de la experiencia religiosa. Esta no tiene su lugar de anclaje en lo fragmentario del mundo empírico ni tampoco en los “a priori” subjetivos “fiducia”, “razón” o “moral”. Religión acontece en la historia como forma suprema de humanismo. Con tal desplazamiento Herder supera, por una parte, el empirismo sajón y el racionalismo ilustrado y, por otra, el subjetivismo fideísta de Hamann y el de los “a priori” kantianos.

La novedad con que Herder enriquece al pensamiento religioso consiste en la reinterpretación del cristianismo que encauza al hacer posible una relectura de los contenidos centrales de aquél: Dios, revelación, fe... en clave histórico-evolucionista. Es decir: descubrirlos donde acontecen: el “Sitz in Leben” de la historia. El factor idealista “Humanitätsideal”, meta y sentido del devenir histórico, asume la fenomenología cultural y religiosa, decantada en la individualidad de los pueblos y en la diversidad de los aconteceres, en el ámbito de lo absoluto²². La subjetividad como sentimiento y la objetividad como historia son las coordenadas de su reinterpretación de la tradición religiosa. Desde ambas somete a revisión profunda la imagen popular de Dios. En las “Conversaciones sobre Dios” de 1787 resuenan ecos spinozianos provenientes de la polémica desencadenada por el librito de Jacobi sobre Spinoza, aparecido dos años antes. Herder recoge los interrogantes flotantes en el ambiente y responde a los mismos “en romántico”. Dios no viene dado en ninguna de las modalidades de la razón ya que no es identificable ni con un concepto universal ni con un principio regulador del pensamiento o de la moral. El uso popular de las categorías “persona” y “creación” referidas a Dios le parecen un antropomorfismo ingenuo y un atentado a la “infinitud” de la divinidad. Esta es sólo aceptable a través de aquella dimensión del espíritu capaz de barruntar lo

²¹ Numerosos pasajes de las *Ideas para una filosofía de la historia* tornan sobre estos conceptos fundamentales de Herder. Cf. los epígrafes: ‘El hombre está formado para la humanidad y para la religión’ pp. 119, 124-25; ‘Nuestra humanidad es sólo ejercicio preliminar, capullo de una flor futura’ pp. 145-48.

²² Basten unas líneas, a modo de ejemplo, del libro XV, I, 491 de las *Ideas*: “Todo cuanto se hizo de bueno en la historia se hizo a favor de la Humanidad... de manera que el hombre no es capaz de concebir ningún otro fin de todos sus esfuerzos y su obrar terreno... ¡El hombre sea hombre antes que nada!... De esta manera encontramos a los hombres en todas partes en posesión y uso del derecho de formarse de acuerdo con un ideal de humanidad que habían concebido”.

infinito en lo finito, de presentir la presencia oculta de lo divino tras la corteza tosca de lo que vive o acontece. Tal dimensión, más primigenia que aquellas en donde radican los conceptos o los actos, es el sentimiento (“Gefühl”). Este barrunta a Dios como el *poder primordial* que impulsa y subyace al devenir de la historia. La divinidad acontece a través del ancho sucederse de la historia, siendo Dios el “plus” absoluto que da sentido trascendente a la pluralidad de fenómenos que la integran. A la base de la experiencia herderiana de Dios subyace la convicción de la unidad y armonía del universo. El pluralismo y diversidad de las cosas que componen la totalidad está penetrado de la unidad y coherencia que aporta el poder fundamental que los dinamiza y da sentido. Tal poder fundamental se expande en los fenómenos de que consta la vida, el pensamiento o la historia. De él podemos predicar los atributos de omnipotencia, sabiduría, perfección, bondad, infinitud, etc... De él proceden todas las cosas con sentido, son creadas por él en un proceso generador ininterrumpido en el que la divinidad se imparte y expresa a lo largo de la historia dando sentido a las creaturas. Semejante historicización de Dios parecería desembocar en un panteísmo histórico en el que la divinidad se identifica con la historia universal²³. Esto no es exacto, porque Dios es el ausente de la historia, al ser el “más allá” del que la historia recibe sentido; y es presente a la historia como el “más acá” que impulsa los aconteceres hacia la meta de los mismos: el logro del “ideal de humanidad”. De panteísmo hubiera sido lícito hablar, si se hubiera continuado usando los conceptos de persona o de sustancia, referidos a Dios, en un esquema monista. Es lo que Herder elude hábilmente al preferir el uso de la expresión “poder fundamental”, fórmula que, por otra parte, viene como anillo al dedo a su forma mental dinámico-evolucionista. Dios es el poder que crea la historia sin agotarse en la historia.

A partir de tales presupuestos Herder remodela los conceptos “revelación” y “fe”. Dos ideas condensan el concepto herderiano de revelación: *historicidad y pedagogía*. La revelación acontece en la

²³ Son ideas que retornan una y otra vez en las *Conversaciones sobre Dios* de 1787. En ellas Herder, escudado tras la persona de Teofrone, dialoga con un supuesto interlocutor: Filolao, que representa la posición de Jacobi. El diálogo quinto de las mismas condensa la quintaesencia de la relectura, en clave historicista, que Herder hace del panteísmo estático de Spinoza. Sobre el concepto herderiano de Dios cf. H. Zeller, ‘Der Gott Herders’ en *Th. Steinbüchel zum 60 Geburtstag* (Düsseldorf 1948) 154-66.

historia. La dinámica de la historia universal, en su caminar hacia el ideal de humanidad, deviene manifestación de la divinidad. Al ser el universo expresión del poder y de la vida de Dios, toda parcela del mismo es teofanía. Dios se manifiesta en la variedad polícroma de los aconteceres y en el dinamismo incontrolable de la vida de la humanidad²⁴. Esta revelación de Dios desempeña una función pedagógica: educar a la humanidad en el devenir de la misma hacia la plenitud del ser hombre. La revelación recibe sentido, por tanto, de aquello que lo da a todo devenir histórico: el logro del “ideal de humanidad”. Lessing había hecho del precedente concepto de “revelación-pedagogía” el nervio de su exposición en “La educación del género humano”: “lo que la educación es en cada uno de los hombres, es la revelación en la totalidad del género humano”; “educación es revelación que acontece en el individuo; y revelación es educación, que ha acontecido en el género humano y que aún acontece”²⁵. Herder lo recoge y redimensiona en su esquema historicista, a la vez que lo completa con una versión romántico-pietista del correlativo de la revelación: *la fe*. Esta es el “apriori” de la subjetividad capaz de presentir a Dios como “poder fundamental” que impulsa el proceso histórico hacia el “Humanitätsideal”. Tal fe no se adscribe al ámbito de la razón o de la moralidad sino al del sentimiento, única dimensión del espíritu humano capaz de captar el “plus” trascendente que subyace a la diversidad de los fenómenos que integran la historia.

Con tal postura Herder ha recogido el doble reto lanzado a los pensadores desde las áreas contradictorias de las experiencias empíricas y de las experiencias ideales de lo real. Y ha entrevisto que la “humanitas” es la medida de todos los tiempos y la “divinitas” la medida de todas las humanidades. Sus ideas han desbrozado una

²⁴ En el escrito temprano sobre filosofía de la historia: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (Riga 1774), Herder utiliza la expresión “caminar de Dios entre las naciones” para dar a entender su convicción de que la historia universal es el lugar donde Dios se revela. Las creaciones culturales de los pueblos: su arte, sus leyes, sus costumbres... manifiestan el “poder fundamental divino” que tras ellas alienta: “Gang Gottes über die Nationen! Geist des Gesetze, Zeiten, Sitten und Künste, wie sich einander gefolgt, zubereitet! entwickelt und vertrieben! hätten wir doch einem solchen Spiegel des Menschengeschlechts in aller Treue Fülle und Gefühl der Offenbarung Gottes... Die ältesten Zeiten der Menschenkindheit sind vorbei: aber Reste und Denkmäler genug da — die herrlichsten Reste. Unterweisung des Vaters selbst an diese Kindheit-Offenbarung... wehen lebendige Kommentare der Offenbarung! o. c. 112-13.

²⁵ G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) § 1-2.

senda que después recorrerán Schelling, Schleiermacher o Hegel, y mucho más tarde Troeltsch, al intentar poner la religiosidad a resguardo de los vientos erosivos de la razón²⁶. En una época en la que dos nuevas formas de racionalidad: la de la razón físico-matemática y la de la razón crítico-histórica comienzan a batir en retirada a la razón natural-ontológica y a la razón tradicional-creyente, Herder alza la voz para recordar el viejo y fundamental problema filosófico-teológico del sentido de la historia. Le aterra la nivelación de verdades y valores operada por el positivismo empírico al presentar los acontecimientos o los fenómenos. Por eso busca un asidero desde el que poder comprender los sucesos y valorar los tiempos y las acciones. Su búsqueda consiste en un rastrear el paso de Dios por la historia. Caminar de Dios, más espaciado y duradero que el humano andar y, por lo mismo, inabarcable y misterioso para los hombres. Pero al mismo tiempo presente ahí, preñando de orden, armonía y sentido al aparente laberinto de los acontecimientos²⁷. Aquí tiene

²⁶ Herder ha percibido ya con claridad el problema que va a traer de cabeza a los "grandes" del Historismo (Dilthey, Troeltsch, Ortega y Gasset, M. Weber, Ranke...) liberal. La historificación del pensamiento, de la cultura y de los valores no sólo liberaba al hombre —en ello consistió su aportación positiva— de ataduras inamovibles y de la razón atemporal: le situaba también ante el riesgo de una nivelación de toda verdad y toda praxis en la relatividad de los acontecimientos de la historia. De ahí los esfuerzos por recuperar nuevos asideros desde los que establecer un fundamento para la verdad, un sentido para la historia y un criterio para la praxis. Es decir: un fundamento último para la comprensión de la existencia histórica, preocupación de la teología y filosofía de la historia recogerán hasta nuestros días al intentar mantener "restos de trascendencia" en una cultura del dato y del fenómeno. Cf. a este propósito F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus und seine Probleme* I-II, 3 ed. (München 1959); E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen 1922); el mismo, *Der Historismus und seine Ueberwindung* (Berlin 1924); H. Weber, *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie* (München 1951); A. Dempf, *Kritik der historischen Vernunft* (München 1957).

²⁷ El tema del sentido global de la Historia, argumento central del libro XV de las *Ideas*, se anuncia ya potentemente en unas páginas apasionadas del aún inmaduro escrito de 1774: *Auch eine Philosophie...*: "Wir haben unser jetziges Zeitalter fast aller Nationen, und so die Geschichte fast aller Vorzeiten durchkrochen und durchwühlt, ohne fast selbst zu wissen, wozu wir sie durchwühlt haben. Historische Fakta und Untersuchungen, Entdeckungen und Reisebeschreibungen liegen da: wer ist, der sie sondere und sichte?" — "Siehe das ganze Weltall von Himmel zu Erde — was ist Mittel? was ist Zweck?... wo? wer? wozu? In der Geschichte des menschlichen Geschlechts wärs anders? auch mit allen Wellen und Folgezeiten anders als eben der Bauplan allmächtiger Weisheit? Wenn das Wohnhaus bis aufs kleinste Hehör *Gottesgemälde* zeigt — wie nicht die Geschichte seines Bewohners? Jenes nur Dekoration! Gemälde in einem Auftritte, Ansicht! Dies ein unendliches Drama von Scenen! Epopee Gottes durch alle Jahrtausende, Weltteile und Menschengeschlechter, tausendgestaltige Fabel voll eines

su anclaje la religión. Esta no acontece con profundidad ni en el ámbito de lo cuantitativo medible que la razón matemática formula, ni en el ámbito del suceso que la razón histórica narra. Religión acontece como añoranza y barrunto del poder divino cada vez que la sensibilidad percibe a éste como unidad profunda de lo empírico y de lo apriorístico, de la naturaleza y del espíritu, de la historia y del sentido del devenir, de la positividad y de la idealidad. Allí, en la relación de la subjetividad con lo absoluto, acontece religión y en ella divinidad. El encuentro con Dios comparte la estructura dialéctica del encuentro con lo infinito. Comparte su misterio y su evidencia, su ausencia y su presencia, su llegar a estar siendo en la historia y su permanente no llegar a ser en plenitud durante ella.

IV. RELIGIÓN COMO ESTÉTICA

No son solamente los místicos y los filósofos quienes crean e interpretan la vivencia romántico-idealista del universo, de la historia y de la religión. Un tercer tipo de hombres compite con ellos: *los poetas y artistas*²⁸. El inevitable "trasplante de la religión" y de sus contenidos, a que ya nos tiene acostumbrados el pensamiento moderno, se repite también en ellos. Su deseo secreto es el de proclamarse protagonistas de la experiencia de lo real y, por lo mismo, hacer lo que otros han hecho: asumir cualquier manifestación de la realidad en el factor en el que el hombre hace consistir aquella. Para el artista lo absoluto viene dado en el arte de modo paralelo a como para el creyente viene dado en la fe o para el amante en el amor. Para el artista lo bello no es dimensión de la ontología, de la moral o de la religión. Es magnitud irreductible, incondicionada e infuncio-

grossen Sinns!... Und wenn dir das Ganze ein Labyrinth wäre, mit hundert Pforten verschlossen, mit hundert geöffnet — der Labyrinth ist *Palast Gottes...*" *Auch eine Philosophie der Geschichte...* ed. Suhrkamp (Frankfurt 1967) 112, 104-105.

²⁸ Sobre la generación del "Sturm und Drang" y el romanticismo temprano, además de las obras ya citadas de Haym y Korff, cf. W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, 12 ed. (Göttingen 1960); P. van Tieghem, *Le Prérromantisme*, 3 vol. (Paris 1924-48); C. Antoni, *La lotta contro la ragione* (Firenze 1969); K. Friedemann, 'Die Religion der Romantik', *Phil. Jahrbuch der G. Gesellschaft* 38 (1925) 118-40, 249-76, 345-73.

nalizable. Es autónoma en sí y en sus ámbitos de expresión²⁹. Porque posee autonomía, puede proclamarse soberana y porque es soberana aspira a dominadora. Está en juego, en definitiva, la autonomía y soberanía de una experiencia de la realidad, valorada por el sujeto como absoluta, porque en ella ha puesto el sentido último de la existencia. Se trata de valorar una autoconciencia absoluta que para el artista se presenta como autovivencia absoluta. Conscientes de ello y consecuentes con ello, del mismo modo que los Ilustrados se sintieron con fuerzas para cultivar la religión como planta selecta de la razón teórica y los místicos la hicieron crecer en el invernadero cálido y húmedo de la emotividad pietista, ellos, los poetas, tomaron también su opción fundamental al hacer consistir la realidad en *estética*, y a continuación trasplantaron la religión al nuevo banal. Los autores de la hazaña fueron los poetas del clasicismo y prerromanticismo germanos: Goethe, Schiller, Schlegel, J. Paul, Tieck, Novalis, Hölderlin... Ellos son los profetas de una experiencia estética de la vida sobre la que más tarde dogmatizarán los teólogos y especularán los filósofos³⁰. El poeta no sabe verdad ni práctica moral. Intuye, imagina y se apasiona. Realidad y belleza germinan y crecen para él en simbiosis profunda. El estrato donde ambas se aúnan en identidad es el lugar donde habita lo absoluto. A él no se tiene acceso ni por las sendas de la razón ni por los arrestos de la creencia. Le presienten las facultades afectivas "sentimiento", "instinto", "fantasía"... Ellas son los caminos del encuentro del hombre con la realidad, por-

²⁹ J. W. Goethe, "Die hohe Kunst muss selbständig sein, weder Frömmigkeit noch Patriotismus dienen hier zum Supplemente". *Schriften zur Kunst. Vorschlag. Werke*, 13, 1065. La belleza no se adecua a otro ámbito de expresión que no sea ella misma: "Die Schönheit kann nie über sich selbst deutlich werden". *Maximen und Reflexionen* 256, *Werke*, 9, 524.

³⁰ Sobre la estetización de la realidad, postulada ante todo por F. Schlegel, encontramos un significativo pasaje en el fragmento *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796-97), proveniente del círculo Hölderlin-Schelling-Hegel, atribuido ya a uno ya a otro y asignado finalmente al último (cf. O. Poeggeler, 'Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus' en *Hegel-Studien*, Beiheft 4 (Bonn 1968) 18 ss.): "Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der *Schönheit*, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, dass der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfasst, ein ästhetischer Akt ist und dass *Wahrheit und Gute nur in der Schönheit* verschwistert sind. Der Philosoph muss ebensoviele ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen... kann man nicht geistreich raisonnieren — ohne ästhetischen Sinn... Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war — *Lehrerin der Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben". G. W. F. Hegel, *Werke*, I, 235.

que, en definitiva, ellas son quienes la crean³¹. Producen la vida, la historia, la ética y la religión. La normatividad de la razón pierde vigencia a ventaja de la fantasía creadora del genio. La afectividad permite entrar en contacto con nuevas dimensiones de la existencia humana, dimensiones que la razón ilustrada en su afán de lógica había perdido de vista. A ellas pertenece la naturaleza que no engaña, como había proclamado Rousseau, y en la que el espíritu humano se serena. Sospechoso resulta ya el refinamiento y convencionalismo de los salones rococó. Se adscribe al ámbito de lo preceptuado por la razón y no al de lo añorado por la fantasía. A lo "natural" pertenece la poesía popular, doncella no violada por la pedantería ilustrada. De la naturaleza forman parte la pradera y el bosque, el nocturno y la tormenta, el misterio y todo aquello en donde se manifiestan las fuerzas arcanas e incontrolables del universo. A las áreas de atracción del idealismo romántico pertenece también, ¡cómo no! la subjetividad individual. Sobre ella vierte lágrimas la novela sentimental y es ella quien brota a borbotones en la lírica erótica. Este es el espíritu que anima a los hombres de *Sturm und Drang* (1770-1778) cuando, acaudillados por Jacobi y Goethe, protestan contra la dictadura de la razón y de la norma³².

Entre las dimensiones de la existencia humana que los poetas estetizan se encuentra la religión. Ellos la trasplantan al huerto donde toda tierra y todo fruto son solo y expresan sólo belleza. Dios se revela en la poesía y el poeta es el visionario nuevo que descubre y nos habla de los misterios de la divinidad. Los poetas, sin ser pensadores de profesión, depositan en sus poemas, novelas o dramas una experiencia de lo religioso que gravitará poderosamente sobre el pensamiento contemporáneo. Como idealistas y como románticos tienden a identificar el objeto de la relación religiosa con "lo infinito". Desde él recuperan el sentido del misterio, de lo irracional y de lo nouminoso. Dios pierde contornos personales. La imagen deísta del Dios lejano y la racional de la teodicea popular ceden el

³¹ "So wäre alle Religion ihren Wesen nach poetisch. Hier kann nun noch gesprochen werden über die Vereinigung mehrerer zu einer Religion, wo jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in dichterischen Vorstellungen ehren, wo jeder sein höheres Leben und alle ein gemeinschaftliches höheres Leben, die Feier des Lebens, mythisch feiern". Hölderlin, *Ueber Religion, Grosse Stuttgarter Ausgabe*, IV, 281.

³² J. W. Goethe, "Die Vernunft ist grausam, das Herz ist besser". *Lehrjahre VII*, 8. *Werke*, 7, 526; "Die Vernunft lasse die wenigste Freiheit zu und sei despotisch". *Gespräch mit Rieme*, 4-4-1814, *ibid.* 22, 722.

puesto a una divinidad vagamente presente en un universo sacralizado. En él es posible vivir una modalidad secular de religión y de mística, consistente en la exaltación de la estética a religión o, lo que es lo mismo, a modalidad suprema de religación del hombre con lo absoluto³³. Las religiones históricas son reducidas a formas de la “religión de lo bello” y a positivizaciones de esa modalidad suprema de religación. La oferta salvadora que en ellas se hace al hombre redime a éste del pecado de lo feo mediante la gracia de la belleza. Los poetas y artistas se sienten órganos y profetas de esta revelación secular de lo divino, al espiar y descubrir las manifestaciones del mismo en la naturaleza, el arte o el amor.

* * *

A los nuevos mesías de la religiosidad de la belleza, encarnada en la naturaleza o en el amor pertenece Novalis (*Friedrich von Hardenberg*, 1772-1801), el más grande de los líricos del romanticismo temprano³⁴. En sus *Himnos a la noche*, *Poemas espirituales*, y en los fragmentos *Fe y eros...* se dan cita la herencia pietista de Herrnhut, la especulación sobre el “yo” de Fichte, la admiración hacia la imagen del mundo de la físico-matemática clásica y la pasión romántica compartida con el amigo personal F. Schlegel. Las sugerencias recibidas del entorno espiritual las asume el poeta en una interioridad que huye constantemente de la trivialidad de lo concreto para refugiarse en la ilusión de lo irracional e inexistente. Aquí es posible transformar todo en experiencia estética. Ser romántico coincide con buscar un sentido excelso para lo vulgar, un prestigio misterioso para lo común, una dignidad ignorada para lo conocido. Ser romántico es dar un sentido infinito a lo finito. En esa esfera de lo ideal añorado se recupera la unidad de los dualismos arcaicos en-

³³ Sobre la “religión del arte” cf. H. A. Korff, ‘Die Religion der Kunst’ en *Geist der Goethezeit* I, 23-28. Testigos cualificados: Novalis: “Alle absolute Empfindung ist religiös. Religion des Schönen. Künstlerreligion. Schluss hieraus”. *Fragmente* 2098. *Werke, Briefe, Dokumente* III (Heidelberg 1957) 96; J. W. Goethe, ‘Poesie: Religion der Jugend’, *Maximen und Reflexionen* 1303, *Werke*, 9, 665; el mismo, ‘Die Kunst ruht auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen unerschütterlichen Ernst’, *ibid.* 1107, *Werke*, 9, 638.

³⁴ Sobre el mundo espiritual de Novalis: E. Biser, *Abstieg und Auferstehung. Die geistige Welt in Novalis’ Hymnen an die Nacht* (Heidelberg 1954); F. Hiebel, *Novalis, der Dichter der blauen Blume* (Bern 1951); M. Besset, *Novalis et la pensée mystique* (Paris 1947); K. Ziegler, ‘Novalis Religiosität’ en *Zeitschrift für dt. Philologie* 70 (1948-49) 396-417; 71 (1951-53) 256-76; B. Magnino, *Romanticismo e cristianesimo* II (Brescia 1962) 177-202.

tre el más allá y el más acá, entre Dios y el mundo, entre la naturaleza y el espíritu, entre la muerte y la vida, entre la ilusión y la realidad³⁵. El ámbito donde tal unidad se alcanza posee una estructura inequívocamente dialéctica: “de existir una esfera superior, ésta ha de ser la que media entre el ser y la nada; el balanceo permanente entre ambos”, dice uno de los fragmentos de Novalis.

La religiosidad del poeta se desarrolla amalgamando especulación idealista, mística pietista y emotividad romántica. Novalis se apropia de la filosofía del “yo” de Fichte y hace de ella el quicio de su poetización de la existencia religiosa. Dios aparece identificado con el “yo absoluto”, fundamento ético-espiritual del universo y, sobre todo, huésped de la interioridad del hombre. El es la base que sirve de soporte al “yo” de los individuos y sobre la que se construye el “ser persona” de los hombres. En él podemos ver el estrato más profundo de la esencia humana ya que él es quien hace posible en nosotros el espíritu, la vida y el amor. Pero el acceso a esta divinidad, descrita con bagaje conceptual idealista, se logra por una senda arcana, extraña a la filosofía y al dogma. El poeta percibe “rayos de sol que vienen de otro mundo”: añoranzas, presentimientos, barruntos... que se imponen al hombre, dominándolo y trasladándolo al ámbito de lo absoluto. Ellos transforman al hombre en “hombre religioso” y lo capacitan para proferir “palabras inspiradas divinas”. *Son los ecos de la belleza absoluta hallada en el amor*. Aquí acontece religión y encuentro con la divinidad. El mediador de lo absoluto es la amada, Sophia von Kuhn, adolescente muerta a los 15 años, quien se convierte en compañera eterna del poeta en su mundo de ilusiones. La muerte de Sophia hace germinar el momento en el que nace el poeta³⁶. La pervivencia de la amada en el recuerdo le obliga a crear un mundo idealizado, mezcla de “eros” y de “pietas”, donde habita quien es capaz de experimentar lo divino. En ese

³⁵ Novalis acuña una bellísima fórmula para expresar la vieja idea de “Dios alma del mundo”, de proveniencia renacentista (G. Brunc): “Gott ist die Weltseele der Idealwelt”. *Fragmente 1772. Werke, Briefe, Fragmente II*, 476.

³⁶ “Der unsäglichen Leiden
Dunkeln Kelch
Leerte der heilige Mund,
in entsezlicher Angst
Naht’ ihm die Stunde der Geburt
der neuen Welt”.

Hymnen and die Nacht. Fassung der Handschrift. Novalis, Werke, Briefe, Documente I, 393.

mundo, dominado por la muerte y el amor, se refugia el poeta, evadiéndose de la trivialidad cotidiana. Aquí acontece religión y aquí hay que situar las religiones histórico-positivas. Entre ellas el cristianismo sobresale como modelo de conciencia ética y de tensión hacia un mundo ideal. En él, el individuo histórico Jesucristo, crucificado, muerto y resucitado, aparece, al lado de Sophia, como supremo mediador y conciliador de lo divino con lo humano y, por lo mismo, como quien redime al corazón de la muerte, la desesperanza y la angustia. Con El la muerte sumerge a los amantes en el seno del Padre³⁷.

El viraje radical intentado por el idealismo prerromántico a la hora de fijar la esencia de la religión es claramente perceptible en la poesía religiosa de Novalis. Esta intenta audazmente anclar la religiosidad en el "a priori" de la subjetividad donde para el romántico acontece absoluto: la emotividad. La religión es producto del sentimiento y de la fantasía. La razón ilustrada se aleja, mientras se perciben cercanos los pasos del Schleiermacher de los "Discursos sobre la Religión" y, aún en lontananza, los de la "Esencia del Cristianismo" de Feuerbach. La versión pietista del cristianismo es utilizada como esquema mental para expresar la consistencia de una modalidad de *religión como estética*: aquella en la que lo absoluto acontece en el amor³⁸. Los rayos de sol, que vienen de otros mundos y que dominan irresistiblemente al poeta, nos recuerdan la experiencia pietista de la "sola gratia" salvadora. Pero sus ecos resuenan en caja nueva: la secular del amor. La filosofía de la religión es poesía conceptual en la que el hombre toma conciencia de la propia belleza en símbolos como los de Dios, Cristo o salvación. Todos ellos son parto de corazones sedientos de divinidad. Y tras ellos se oculta una con-

³⁷ "Hinunter zu der süßen Braut,
Zu Jesus, dem Gelibten —
Getrost, die Abenddämmerung graut
den Liebenden, Betrübten.
Ein Traum bricht unsre Banden los
und senkt uns in des Vaters Schoss".

Ibid. I, 398.

³⁸ El amor se presenta como "religiosidad substitutivo". El amor posee las estructuras de lo religioso, positivizado en la relación entre el amante y la amada. Novalis nos lo dice en una frase en la que la "religiosidad del amor" asume la estructura de la "religiosidad de la creencia": "Ich habe zu Söphchen Religion — nicht Liebe. Absolute Liebe, vom Herzen unabhängige, auf Glauben gegründete Liebe, ist Religion". *Hymnen an die Nacht*, ed. Goldmann. Prólogo, 7. Y en otro pasaje: "Machen wir die Gelibte zu einem solchen Gott, so ist dies angewandte Religion". *Fragmente 1798. Werke, Briefe...* II, 484.

vicción profunda: en el sentimiento radica la identidad del hombre consigo mismo y la posibilidad de su llegar a ser Dios. La sustancia de la religión ha llegado a ser otra que la de la ortodoxia tradicional. Sus vestiduras, sin embargo, continúan siendo las viejas fórmulas de aquélla. No ha llegado aún el tiempo de despojarse de ellas, porque quienes oyen las palabras del poeta-oráculo no han aprendido aún en sus vidas el lenguaje de la secularidad.

Las metamorfosis de la religiosidad en esteticismo idealista se enriquecen con un nuevo cambio en la novela filosófica *Hyperion* y en la tragedia *La muerte de Empédocles* de F. Hölderlin (.770-1843). Ni el pietismo familiar ni los estudios de teología evitan que comparta con Hegel y Schelling una admiración profunda hacia los ideales de la revolución francesa³⁹. La huida solitaria del poeta del mundo de la barbarie y su peregrinar incansable hacia la belleza se lleva a cabo no en el encuadre judeo-cristiano de la existencia religiosa, sino en la experiencia estética de la divinidad del clasicismo heleno. Ni los conceptos ni las imágenes del mundo bíblico son aptos para expresar la "religión como amor de la belleza" en la que el poeta descubre el sentido de la vida. El cristianismo ignoró la belleza sagrada de la naturaleza al no ver en ella sino pecado y corrupción. El helenismo, por el contrario, permaneció prisionero voluntario de la belleza del mundo, siendo en él adorador del dios verdadero: la humanidad. La naturaleza, en medio de la que Hölderlin crece y la que constantemente retorna, es para el poeta *el ámbito de lo numinoso y divino* que se descubre al poeta en el arte⁴⁰. El espíritu que vivifica aquélla se revela en la armonía, libertad y belleza del universo. En su misterio santo percibe el poeta lo eterno y arcano y, por eso, en su seno practica la piedad estética y la oración secular. Tras la idea platónica de lo bello se oculta la deidad. Dios como "padre"

³⁹ El tema "Hölderlin-revolución francesa" ejerce un indudable fascio sobre la crítica hölderliniana, sobre todo la de los germanistas galos. Ver a este propósito P. Bertaux, *Hölderlin und die französische Revolution* (Frankfurt 1969); el mismo, 'Hölderlin und die französische Revolution', *Hölderlin-Jahrbuch* XV (1967-68); M. Delorme, *Hölderlin et la révolution française* (München 1959); G. Bianchis, 'Hölderlin et la révolution française', *Etudes germaniques* (Paris, abril-sept. 1952); K. Traeger, 'Hölderlins "Hyperion" als Widerspiegelung der progressivsten Tendenzen der französischen Revolution' en *Wiss. Zitsch. der K. Marx-Univ. Leipzig*, 9/10 (1952-53).

⁴⁰ "La naturaleza llega solamente a ser divina cuando se halla unida al arte... entonces posee la perfección y lo divino habita en ella" Mostrar esta aserción es lo que Hölderlin intenta en el "Empedocles". Cf. *Grosse Stuttgarter Ausgabe*, preparada por F. Beissner (Stuttgart 1943 ss.) IV, 152.

y como "naturaleza" es el "Unum" que unifica en armonía suprema las disonancias del universo infinito. Ello le hace conductor e impulsor del dinamismo de la historia. Aquellas disonancias son las huellas finitas en las que el poeta descubre al Uno que es todo. Son las sombras de lo divino descubiertas en la belleza de la naturaleza. En religarse a ellas, encarnaciones del infinito absoluto, consiste la religión del artista. Esta religión es la primera y más fundamental necesidad del hombre. Sin ella su condición es indigencia. Vivir sin religión es soledad radical. Existir solo y sin Dios es vivir la muerte. Semejante religiosidad en la que la "pietas" se identifica con amor a la belleza y la mística con fe en la naturaleza no es expresable en los esquemas conceptuales de los pensadores, ni en los guarismos fríos de la físico-matemática. Es sólo captable en las vivencias del poeta que adora la belleza⁴¹. El es el mediador, visionario de lo divino, cuya voz hace brotar la nueva iglesia de quienes creen en la belleza. Al ejercer tal función se siente legado de Dios, cumpliendo la misión de cantar y exaltar la santidad del universo. Sus palabras intentan despertar a quienes duermen el sueño de la ausencia de absoluto. Son "mensaje salvador" porque hablan de la divinidad presente en el mundo y del nuevo reino de Dios al que el hombre renace al liberarse de la alienación de la barbarie y redimirse en el amor a lo bello⁴². Aquí acontece culto a Dios y verdad divina. La divinidad se halla ante los hombres encubierta en el mando de la belleza. El poeta es el liturgo de la misma. Por eso la plenitud ética de la vida se logra en el quehacer poético que practica las virtudes del amor, de la creencia y de la esperanza en la belleza. El manda-

⁴¹ "... Die höhere Zusammenhang kann nicht bloss in Gedanken wiederholt werden, Erst in einer lebendigeren Beziehung kann der Mensch erfahren, dass mehr als Maschinengang, dass ein Geist, ein Gott ist in der Welt". Hölderlin, 'Ueber Religion', *Grosse stuttgarter Ausgabe* IV, 273 ss.

⁴² Hölderlin poseyó una verdadera autoconciencia mesiánica y se consideró a sí mismo como fundador de una religión nueva: la "religión poética", llamada a substituir la "religión creyente" de la Ortodoxia y la "religión filosófica" de Hegel. Los factores constitutivos de la misma serían la naturaleza, la patria, la libertad, y la razón. El "Hyperion" pudiera ser el "credo novelado" de la nueva religión. Un pasaje del mismo, puesto en boca de Diotima, anuncia así el nuevo evangelio: "Wenn das Heilige, das in allen ist, sich mittheilte durch Rede und Bild und Gesang, wenn in einer Wahrheit sich alle Gemüther vereinigten, in einer Schönheit sich alle wiedererkannten... wir singen andre Lieder, wir feiern neue Feste der Heiligen in allen Zeiten und Orten, der Heroen des Morgen- und Abendlands". *Grosse stuttgarter Ausgabe* III, 223-24. Cf. también F. Aspetsberger, 'Hyperions Mysterium als Theologie ohne Gott und die Stellung der Kunst' en *Welteinheit und epische Gestaltung. Studie zur Ichform von Hölderlins Roman "Hyperion"* (München 1971) 52-68.

miento primero de la moral esteticista se resume en la fe y en la entrega al quehacer poético. En él, Hölderlin, como Novais, no se siente solo. Le acompaña la persona amada: Susette Gontard, la Diotima del *Hyperión*, en quien se hipostasia lo divino. El encuentro con ella hace perecer al pensador y salvarse al poeta. Su salvación es religiosa, encuentro con el absoluto divino, porque en Susette el poeta le halla como belleza eterna, como unidad que beatifica y como cielo que el alma añora⁴³.

* * *

La divinidad del hombre y la sacralidad de la naturaleza son también perceptibles tras la libertad creadora de los héroes (Don Carlos, Wallenstein, Guillermo Tell...) de F. Schiller (1759-1805) en la frivolidad juguetona de las óperas de Mozart (1756-1791) y tras la nostalgia de las sinfonías y sonatas de L. van Beethoven (1770-1827). Sin rechazar su tentadora atracción, abandonémoslos por el momento para acercarnos a quien modeló para siempre la "religión de los aristócratas del espíritu": J. W. Goethe (1749-1832). En su vida y escritos hallamos una interpretación y modelado de la existencia que discurre por los cauces seculares de un convertido al mundo⁴⁴. Ni la niñez transcurrida en el seno de una familia de observancia luterana ni los contactos juveniles con ambientes pietistas crearon en él al "homo fidutialis" de la tradición reformada⁴⁵. La

⁴³ He seguido de cerca la exposición de la religiosidad de Hölderlin hecha por E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* IV, 4 ed. (Gütersloh 1968) 447-55. El pensamiento religioso de Hölderlin posee, sin embargo, virtualidades mucho mayores. Así nos lo muestra la crítica hölderliniana: W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, 349-459; P. Boeckmann, *Hölderlin und seine Götter* (München 1935); H. U. von Balthasar, *Prometheus* 2 ed. (Heidelberg 1947) 293-346; R. Guardini, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit* 2 ed. (München 1955) 257 ss., 262 ss.; M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* 2 ed. (Frankfurt a. M. 1951); E. Lachmann, *Hölderlins Christus-hymnen* (Wien 1950); W. de Baer, *Hölderlins Deutung des Daseins* (Frankfurt a. M. 1961); H. Laeubin, 'Hölderlin und das Christentum' en *Symposium, Jahrbuch für Philosophie* 3 (Freiburg in B. 1952) 237-402; 4 (1955) 217-34.

⁴⁴ "Wir müssen den Begriff einer Weltfrömmigkeit fassen, unsere redlich menschlichen Gesinnungen in einen praktischen Bezug ins Weisse setzen und nicht nur unsere Nächsten fördern, sondern zugleich die ganze Menschheit mitnehmen". J. W. Goethe, *Wanderjahre* II, 7. *Werke*, 8, 263 ss.

⁴⁵ Dos textos significativos sobre la religiosidad de Goethe: "Mein Verhältnis zu der christlichen Religion lag bloss in Sinn und Gemüt, und ich hatte von jener physischen Verwandtschaft, zu welcher Lavater sich hinneigte, nicht den mindesten Begriff". *Dichtung und Wahrheit* III, 14. *Werke*, 10, 663. "Er (Goethe) geht nicht in die Kirche, auch nicht zum Abendmahl, betet auch selten. Denn, sagt er, ich bin dazu nicht genug Lügner". *Gespräch mit J. Ch. Kestner*, Mai/Juni 1772. *Werke*, 22, 32.

“Aufklärung”, con la que Goethe no se identifica en modo alguno, deshizo los débiles lazos que pudieran unirle con la ortodoxia tradicional. Entre místico y poeta, opta por lo segundo. Sus obras: *Götz von Berlichingen*, *Werther*, *Egmont*, *Fausto*, *Iphigenia*... ofrecen una interpretación secular de la vida, en la que los problemas últimos del fundamento y sentido de aquélla vienen solucionados desde lo absoluto vivido como “experiencia estética”. Su actitud religiosa aparece condensada en la fórmula: “ausencia de Dios y presencia de lo divino”. En carta a Jacobi (6-1-1813) concreta su posición ante el tema “Dios”: “en cuanto poeta, soy politeísta; en cuanto investigador de la naturaleza, panteísta; en cuanto persona moral, monoteísta”⁴⁶. Su amigo-enemigo Lavater le fuerza una respuesta sobre el cristianismo. Goethe contesta profesándose “no anticristiano o acristiano, pero sí decidido no-cristiano”⁴⁷. Su retraimiento ante cualquier forma histórico-positiva o confesional de religión es exigida en él por el primado incondicionado de la religiosidad del poeta: si me preguntan “¿en qué religión creo?”. En ninguna de las que me nombras. ¿Y por qué en ninguna? Por causa de la religión (“aus Religion”)

La religión de Goethe arraiga en el subsuelo de la naturaleza y del hombre⁴⁸. Religión es veneración. Postrarse ante lo que está sobre el hombre y bajo el hombre y, en primer lugar, postrarse ante el hombre. Un “eros” divino dinamiza el universo, dejándose plasmar en las diversas formas de belleza, que la naturaleza encarna⁴⁹. En él vivimos, nos movemos y somos. El es el espíritu omnisciente que crea y gobierna el mundo. Tener religión coincide con dar culto a las manifestaciones de su belleza en la naturaleza. La “pietas” es

⁴⁶ *Brief an Jacobi*, *Werke*, 19, 689. Textos paralelos donde se repite la misma idea: “Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten”. *Maximen und Reflexionen* 807. *Werke*, 9, 698; “Goethe hat einem Durchreisenden offenbart, er sei in der Naturkunde und Philosophie ein Atheist, in der Kunst ein Heide und dem Gefühl nach ein Christ”. *Gespräch mit Dorothea v. Schlegel*, 28-11-1817. *Werke*, 23, 876.

⁴⁷ *Brief an Lavater*, 29-7-1782. *Werke*, 18, 680.

⁴⁸ “... Bei meiner reinen, tiefen, angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so dass diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte”. *Tag- und Jahreshefte* 1811. *Werke*, 11, 853.

⁴⁹ “Die Natur ist Jehova / Was sie ist, was sie war, und was sie sein wird”. *Maximen und Reflexionen* 1304. *Werke*, 9, 665; “Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet die Natur nicht etwa rein und nackt um sich her: denn die göttliche Kraft seiner Vorfahren hat eine zweite Welt in die Welt erschaffen”. *Kunst und Altertum*. Heidelberg. *Werke*, 12, 591.

veneración hacia el mundo (Weltfrömmigkeit) del que se ocupan los sabios. Aunque no en el ropaje matemático con que ellos o prosaizan sino en la idealización estética con que le viven los poetas. Esta religiosidad cósmica no tolera dogmas o leyes ni se deja agotar o aprisionar en iglesias o confesiones particulares. Los ojos del poeta están abiertos a todos los horizontes y sus oídos mantienen la escucha de todos los rumores. La apertura infinita de su sensibilidad y fantasía se llena sólo con un universo pleno de divinidad, con una naturaleza en la que Dios se encubre⁵⁰. El "Deus sive natura" spinoziano rebrota en clave romántico-idealista, como fantasía creadora de la belleza, armonía, verdad y moralidad existentes en la naturaleza y en la historia. El es nuestro creador y nuestro padre. Ahora nos explicamos ya la admiración de Goethe por Spinoza a quien llama "theissimus" y "christianissimus"⁵¹. Y nos explicamos también el horror de Goethe hacia la desacralización del mundo y de la historia programada por deístas o materialistas y hacia la particularización del tiempo y mundo sagrados intentada por ortodoxos y pietistas. El poeta prefiere seguir la senda de Giordano Bruno y la de sus mentores Lessing y Herder. El, como éstos, no se resigna a aceptar la ecuación que establece la teodicea popular al describir a Dios con esquemas antropomórficos. Lo divino no se deja domesticar ni dominar por elemento alguno extraído del ámbito de lo empírico, de la razón o de la ley. Su misterio, su ser y su poder anidan en el abismo de lo infinito.

La fantasía y el sentimiento, que no la razón o la creencia, son los "a priori" antropológicos capaces de intuir y experimentar la infinitud divina que se cela tras la naturaleza viviente⁵². El genio-poeta

⁵⁰ "Aus der Natur, nach welcher Seite hin man schauet, entspringt Unendliches". *Maximen und Reflexionen* 1409. *Werke*, 9, 677. "Die Natur verbirgt Gott! aber nicht jedem! Ibid. 811. *Werke*, 9, 608. "Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, als dass sich Gott-Natur ihm offenbare". *Gott und Welt. Im ersten Beinhaus. Werke*, 1, 522.

⁵¹ Goethe mismo ha reconocido repetidas veces el influjo de Spinoza sobre él: "Dieser Geist (Spinoza), der so entschieden auf mich wirkte und der auf meine ganze Denkweise so grossen Einfluss haben sollte..." *Dichtung und Wahrheit* III, 14. *Werke*, 10, 683 ss. Cf. Ibid. IV, 14. *Werke*, 10, 732 ss. y las cartas a F. M. Jacobi de fechas 9-6-1785 y 21-10-1785. *Werke*, 18, 851 ss. 850 ss.

⁵² "Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiele, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliche Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu Begreifen". *Versuch einer Witterungslehre. Werke*, 17, 639.

actúa de mediador en la experiencia de lo divino. El es el profeta que otea, el sacerdote que preside el culto, el maestro que pronuncia las palabras que hablan de Dios. Lo es por su experiencia connatural de la naturaleza y por el poder expresivo de su poesía⁵³. El poeta es el nuevo ungido, mesías de lo divino. En su vivencia de artista acontece revelación de lo divino immanente al mundo. El secreto del hecho radica en la transfiguración humanista que Goethe lleva a cabo de su fe en la naturaleza. En la interioridad del universo habita la interioridad del hombre. El macrocosmos se concentra en el microcosmos de la subjetividad. Lo divino se refleja en él, cuando se hace presente en el tiempo. El hombre siente la divinidad y, al tender creadoramente hacia ella, transforma a los hombres en dioses. La naturaleza posee en el hombre su autoconciencia divina, su saberse Dios. El hombre que capta la belleza es el logos revelador, primogénito de la deidad naturaleza, en quien ésta, que se ha manifestado en diversos tiempos, diversos lugares y diversas maneras, se revela ahora en forma definitiva⁵⁴.

En el marco de la religión de la humanidad y de la naturaleza hay que reinterpretar tres grandes contenidos de la religiosidad cristiana: la revelación, Cristo y la iglesia. Son aceptados, y de buen grado, pero sólo en tanto, en cuanto se dejen instrumentalizar en la "religión de los aristócratas del espíritu" (Die Gebildeten); en tanto, en cuanto se identifiquen con veneración del hombre hacia el hombre y el mundo. Goethe odia el monopolio cristiano de Dios, de la revelación y de la salvación. El cristianismo es uno de los fenómenos religiosos más sublimes de todos los tiempos. Admirable en los ideales morales que practica⁵⁵. Pero sus pretensiones de absolutidad y su estrechez de horizonte le hacen intolerable a quienes se asoman

⁵³ "Eingeboren auf dem Grund seines Herzens (=del poeta) wächst die schöne Blume der Weisheit hervor..." *Lehrjahre* II, 2. *Werke*, 7, 88.

⁵⁴ "Das Göttliche, das wir freilich nicht kennen würden, wenn es der Mensch nicht fühlte und selbst hervorbrachte..." *Schriften zur Kunst. Der Sammler und die Seinigen* 6 Brief. *Werke*, 13, 296.

⁵⁵ Basten un par de pasajes en los que Goethe manifiesta su admiración hacia el cristianismo: "Das Christentum ist so tief in der menschlichen Natur und ihrer Bedürftigkeit begründet, dass auch in dieser Beziehung mit Recht zu sagen ist: Des Herrn Wort bleibt ewiglich". *Gespräch mit C. F. John*, 2-5-1812. *Werke*, 22, 654. "Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will — über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen..." *Gespräch mit Eckermann*, 11-3-1832. *Werke*, 24, 771 ss.

a los anchos horizontes de la historia y de la humanidad. La apertura del poeta al infinito y a la totalidad no resiste los particularismos de la ortodoxia. "En la botica del buen Padre-Dios hay muchas recetas"⁵⁶. Dios y revelación acontecen en toda la naturaleza, en toda la humanidad y en toda la historia⁵⁷. La fe luterana en Cristo como mediador único y exclusivo de la revelación y salvación de Dios en la historia resulta inconciliable con la teofanía universal de lo divino en la belleza de la naturaleza y del hombre. No es posible, por consiguiente, hacer de un individuo particular el centro de la vida, de la historia y del pensamiento como quiere el pietista Lavater. Pero sí es posible ver en Jesús de Nazareth un modelo de vida y doctrina de aquella "religión de humanidad"⁵⁸. La caída de la fe en "solo Cristo" arrastra la de la fe en la "sola scriptura". Goethe admira la biblia, si bien no como documento revelado, sino como texto poético-literario⁵⁹. En ella se contiene revelación en la misma medida que en toda obra artística. De la Biblia toma Goethe abundante ropaje literario. También lo toma del léxico pietista. Pero en ambos casos el ropaje no pasa de ser simple envoltura, instrumental expresivo de una experiencia estetizante de la religión: la de quien venera y admira la belleza de la naturaleza y del amor. Las reminis-

⁵⁶ Goethe confiesa con toda sinceridad su aversión personal a la religiosidad confesional: "Von Erschaffung der Welt an (habe ich) keine Konfession gefunden, zu der ich mich völlig hätte bekennen mögen". *Brief an S. Boisseree*, 22-3-1831. *Werke*, 21, 976.

⁵⁷ Entre los diversos "en donde" universales de la revelación de Dios: humanidad, historia, naturaleza (—¡modalidades neoprotestantes de aceptar la vieja tesis católica de la "teología y revelación natural" frente al monopolio de la "revelación en Cristo" de la Ortodoxia protestante!—), Goethe sitúa en primer plano a la "naturaleza": "Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung..." *Maximen und Reflexionen* 810. *Werke*, 9, 608.—"Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das Göttliche in herbis et lapidibus". *Brief an H. F. Jacobi*, 9-6-1788. *Werke*, 18, 852.

⁵⁸ "Die neue Religion (= el cristianismo) bekannte einen Gott... Vater eines geheimnisvollen Sohnes, der die sittlichen Eigenschaften der Gottheit auf Erden darstellen sollte". *Kunst und Altertum. Heidelberg. Werke*, 12, 572; "Ich (Goethe) beuge mich vor ihm (Cristo) als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit". *Gespräch mit Eckermann*, 11-3-1832. *Werke*, 24, 770 ss. Sobre Jesucristo, como modelo de pensador, cf. *Wanderjahre II*, 2. *Werke*, 8, 178.

⁵⁹ "Die Bibel als ein zusammengetragenes, nach und nach entstandenes, zu verschiedenen Zeiten überarbeitetes Werk anzusehen, schmeichelte meinem kleinen Dünk..." *Dichtung und Wahrheit III*, 12. *Werke*, 10, 557. Otras expresiones admirativas hacia la Biblia en *Ibid.*, II, 7. *Werke*, 10, 302-303. Pero sobre el valor de la Sagrada Escritura otro texto significativo: "Goethe, von der etwas frommen Julie von Egloffstein gefragt, ob er denn auch zuweilen in der Bibel lese, antwortete lächelnd: O ja, meine Tochter, aber anders als ihr!..." *Gespräch mit F. Wehl, Letzte Lebensjahre. Werke*, 23, 804.

cencias judeocristianas arropan un nuevo contenido: lo absoluto como experiencia romántico-idealista de lo bello. Se convierten con ello en lenguaje y vehículo de una religiosidad secular.

La fe en la naturaleza y en el hombre fundamenta la versión goethiana de la salvación y de la ética. ¿Soteriología? Resulta superflua en la religión de Goethe. Aquella es necesaria, cuando el hombre es pecado, y la naturaleza, corrupción. Entonces resultan imprescindibles el redentor que salva y la gracia que transforma. La religión de Goethe no los necesita porque la naturaleza y el hombre, portadores de infinitud y divinidad, son santos y están salvados. Por eso no necesitan de otro dios ni de otro redentor que les salva. Ambos alcanzan la plenitud no al ser trasladados de una condición alienada a una situación de salvación, sino con un autodesarrollo de sí mismos en el que el mundo alcanza la plenitud de lo bello y el hombre logra la plenitud del genio. ¡Lejos estamos de las categorías luteranas del “hombre-pecado” y de la “naturaleza corrompida”! Y lejos también del “mal radical” de donde arranca la filosofía de la religión kantiana⁶⁰. Ello ha dado pie para que alguien subrayara la afinidad de las estructuras mentales de Goethe con las del catolicismo (natura non totaliter corrupta, el hombre cooperador de la salvación, revelación natural de Dios...) y su oposición radical al cristianismo reformado. Sin negar esa coincidencia parcial, preferimos ver en la religión de Goethe una afinidad, más con la experiencia de lo divino del clasicismo grecolatino que con la interpretación católica del cristianismo.

Tal afinidad con la religiosidad de la antigüedad clásica salta a la vista en la ética de Goethe. En ella el esquema personal-providencialista judeocristiano de la moral y de la historia es sustituido por el fatal-naturalista del ethos griego⁶¹. Sobre la presencia de lo divino

⁶⁰ Un par de pasajes: “Ich war im Behagen der Jugend zu einer Art von Optimismus geneigt und hatte mich mit Gott oder den Göttern ziemlich wieder ausgesöhnt: denn durch eine Reihe von Jahren war ich zu der Erfahrung gekommen dass es gegen das Böse manches Gleichgewicht gebe, dass man sich von den Ubeln wohl wieder herstelle und dass man sich aus Gefahren rette und nicht immer den Hals breche”. *Dichtung und Wahrheit* I, 4. Werke, 18, 179. “Ich glaube an Gott und die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte...” *Gespräch mit Eckermann*, 4-1-1824. Werke, 24, 548.

⁶¹ Sobre el binomio destino-naturaleza, como coordenadas de la existencia, dos pasajes selectos:

“Hat mich nicht zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?”

en el mundo se construye la interpretación de la vida. Porque es divino, el mundo posee sentido, interno a sí mismo. El universo divinizado no admite dualismos cosmológicos (naturaleza-sobrenaturaleza) ni temporales (historia-escatología) sobre los que se articule un comportamiento individual o una praxis colectiva. La vida y la historia se tejen con los hilos del destino divino inherente a la naturaleza y la actividad creadora del hombre en su intento de llegar a ser Dios. La ética resulta ser así hija de "Moira" y "Prometeo"⁶². La naturaleza divinizada ha sustituido al Dios del teísmo y la fatalidad a la providencia. El poder divino de aquélla se encarna en el destino indomeñable y enigmático que engendra la vida de los mortales. Esta vida, por lo mismo, carece de ley que la regule y de mandamiento que la ordene. Su ley es su destino. El hombre es fiel a ese destino cuando desarrolla los gérmenes de divinidad que anidan en él. Esa fidelidad le sitúa en santidad, porque le conecta con la divinidad de la naturaleza revelada en el destino⁶³. Santidad no es huida del mundo o negación del hombre sino conversión al mundo y afirmación de lo humano. El hombre moral coincide con el hombre que crea la felicidad propia, al instaurar con el trabajo de cada día el reino del hombre sobre la tierra. Este obrar creador del hombre radica, por una parte, en lo divino que habita en él; y por otra, tiende al logro de la plenitud de la divinidad. El "Prometeo" del mito está

Prometheus. Werke, 1, 321; "...man musste es zuletzt am geratensten finden, aus dem ganzen Komplex der gesunden menschlichen Natur das sittliche so wie das Schöne zu entwickeln". *Brief an Th. Carlyle*, 14-3-1828. *Werke*, 21, 789.

⁶² El indomeñable destino, que envuelve a los hombres en el torbellino de la fatalidad, es una idea que retorna insistentemente en los escritos de Goethe: "Dem Schicksal ist es, nicht den Göttern/zu schenken das Leben und zu nehmen". *Prometheus A I / Minerva. Werke*, 4, 191.

"Des Dichter aucht das Schicksal zu entbinden
Das wogenhaft und schrecklich ungestaktet,
Nicht Mass, noch Ziel, noch Richte weiss zu finden
und brausend webt, zerstört und Knirschen waltet".

Epimenides. (Vorspruch). Werke, 6, 444. Otros textos en *Memento. Werke*, 1, 458; *Warum gabst du uns...*, *ibid.* 2, 45; *Venezianische Epigramme*, *ibid.* 1, 242.

⁶³ "... Alle die unleugbaren Mängel, die einen jeden von der Vollkommenheit ablenken, sollen ausgeglichen werden durch den Begriff der Gottheit, die sich, in der Mitte der Zeiten, in die Menschliche Natur herabgesenkt, um ihr früheres Ebbbild vollkommen wiederherzustellen". *Dichtung und Wahrheit* III, 14. *Werke*, 10, 666. "Wir bilden uns ein, fromm zu sein, indem wir ohne Ueberlegung hinschleudern, uns durch angenehme Zufälle determinieren lassen, und endlich dem Resultate eines solchen schwankenden Lebens den Namen einer göttlichen Führung geben". *Lehrjahre* I, 17. *Werke*, 7, 75.

muy presente. Y tan presente como él, el "Humanitätsideal" de Lessing y Herder.

V. RELIGIÓN COMO IDEOLOGÍA

Lo que han experimentado los místicos e intuido tempranamente los poetas va pronto a tomar conciencia de sí en ideas y sistemas. A esta tarea dedicarán sus esfuerzos los grandes pensadores del Idealismo, de Fichte a Hegel, pasando por la encrucijada genial que significó la *Glaubenslehre* de Schleiermacher. Las síntesis por ellos construidas continúan siendo para nosotros testimonios eficaces de un momento brillantemente creador de cultura y humanismo.

El movimiento secularizante, que durante las últimas décadas del XVIII amplía sus tentáculos a los sectores de la política, la estética y la religión, organiza con gran estilo los propios presupuestos doctrinales en los sistemas filosóficos idealistas. Aceptada la crítica ilustrada a los dogmas del positivismo religioso supranaturalista, se aspira a remodelar los temas eternos del pensamiento occidental: Estado, ser, eticidad, religión, cristianismo... en ontologías regionales de la subjetividad. De modo paralelo a como se comportan los políticos liberales o los empresarios capitalistas en sus críticas a la estructura político-económica, basada en la tradición o en la autoridad, los pensadores idealistas, burgueses del espíritu, denunciarán la religiosidad y la cultura fundamentadas en dogmas o tradiciones. A ello se creen obligados por la fe incondicionada en el progreso, por las exigencias de la autonomía del mundo y por la edad adulta de los hombres. Urge, por tanto, resituar la religión y el cristianismo en la historia que progresa, en el mundo autosuficiente y en el hombre que crea. Aquí reencontrarán sentido, razón y humanidad. Ello les obligará a sacrificios cruentos como el de guillotinar al soberano absoluto del *ancien regime* o a prescindir de la categoría "persona" para nombrar a Dios. Si la revolución política hubo de habérselas con el príncipe absoluto en cuanto encarnación de la versión monárquica de la sociedad, el idealismo la emprenderá con el Dios del teísmo personalista como pilastra central de la versión monárquica de la religión. Con tales acciones el hombre burgués se pronuncia contra posibles concurrentes o amenazas a la autonomía, a la libertad o a la razón. Frente a ellos exalta a la naturaleza, al mundo o a la historia como lugares donde la humanidad ejerce la razón, la libertad y el poder creador. Contrariamente a los comportamientos de

políticos o economistas, el pensador idealista cree que el dominio de las ideas es condición indispensable para el dominio de las cosas. Por eso no se enrola en revolución política u organiza producción económica. Prefiere jugarse la existencia en el ámbito del pensamiento, de la idea y de la razón.

* * *

El profesor de filosofía en Jena y más tarde fundador y primer rector de la universidad de Berlín J. G. Fichte (1762-1814) pasa por ser el fundador del *idealismo filosófico*. Las ideas fichtianas suenan en el auditorio de la cultura romántica a “sinfonía apasionada e incompleta”. A través de sus escritos⁶⁴ se nos muestra un pensador genial y arriesgado, que a hombros del Kant de la razón práctica se remonta a las altiplanicies de la especulación y desde allí otea los recovecos de la interioridad del hombre, para descubrir en ellos la fuente de la moral, el misterio de la religión y el sentido de la historia. La vida de Fichte se desarrolló como actividad, dinamismo; y su filosofar no fue sino la idealización ética de una praxis. Al inicio de la misma habría que estampar el dicho de Fausto: “en el principio era la acción”. Fichte ha reconocido en una frase famosa la conexión entre, vida y pensamiento: “qué clase de filosofía se elija, depende del hombre que se sea... un sistema de pensamiento está animado por el alma del hombre que lo profesa”⁶⁵.

⁶⁴ Los grandes ensayos filosóficos de Fichte: 'Fundamentos de la teoría de la ciencia', en sus diversas redacciones (1794, 1797, 1801, 1810) en J. G. Fichte, *Sämtliche Werke* (Berlín 1845) I, 27 ss.; 519 ss.; II, 3 ss.; 695 ss.; 'Fundamentos del Derecho natural' (1796), *ibid.* III, 1-385 y el 'Sistema de Ética' (1798), *ibid.* IV, 1-365 forman el trasfondo ideológico sobre el que operan sus versiones de la religión, de Dios y del cristianismo. Estas se hallan desarrolladas en escritos aparecidos en diversas épocas de la vida de Fichte: 'Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo' (1798), 'Apelo al público' (1799), 'El destino del hombre' (1800), 'Exhortación a la vida bienaventurada' (1804). Sobre el pensamiento religioso de Fichte cf. W. Ritzel, *Fichtes Religions-philosophie* (Stuttgart 1956); H. Heckmann, *Fichte und das Christentum* (Heidelberg 1939); A. Messer, *Fichtes religiöse Weltanschauung* (Stuttgart 1923); E. Coreth, 'Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes', *Zeitschrift für kath. Theologie* 79 (1957) 257-303; E. Hirsch, *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes* (Göttingen 1914); F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel* (Gütersloh 1971). En esta reciente monografía de Wagner puede verse una bibliografía más completa sobre la filosofía religiosa de Fichte.

⁶⁵ "Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat". *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. Sämtliche Werke*, I, 434.

Cualquier forma de pensar parte de una elección primera, apriorística e irracional, de carácter intuitivo-creyente, y dictada por la inclinación y talante personales. Entre las dos opciones posibles para el pensador: dogmatismo o idealismo, Fichte opta por el segundo⁶⁶. Con un apriorismo más radical que el de Kant se instala en la subjetividad, el “yo”, cortando toda amarra dogmática de personas o de cosas, que, desde la aceptación de un “no-yo” absoluto, posean capacidad para tiranizar a la subjetividad. El salvaguardar la autonomía y la espontaneidad creadora de ésta es el motivo de aquella opción. Lo fundamental para Fichte consiste en la aceptación de un “yo” absoluto, incondicionado y no determinable desde un “otro”: un “yo” que sea sujeto, objeto y fin de todo saber y obrar. Este “yo” que se descubre a sí mismo (=autoconciencia) como impulso y exigencia de acción es el fundamento de toda conciencia empírica e ideal. Nos hallamos ante un *idealismo de la subjetividad*, en el que todo es producto del “yo” y cuya aspiración secreta consiste en que la libertad se autofundamente a sí misma, a resguardo de cualquier condicionante: autoridad, dogma, cosa o técnica, que aspire a poder esclavizarla. El saber y el obrar han de ser contruidos desde la autoconciencia pura, prescindiendo de todo material empírico-objetivo. Esa autoconciencia, no obstante, no debe ser confundida con el “yo individual”. Se trata más bien de un “yo o autoconciencia ideal” identificable con la actividad (*Tathandlung*) divina, absoluta y creadora del “yo” individual y del “no” yo⁶⁷. En ella queda superada y asumida la dualidad sujeto-objeto. Las diversas formas de la objetividad y del “yo individual” son absorbidas en la unidad suprema de la subjetividad ideal. Esta, en cuanto “yo absoluto” posee, pues, una consistencia y unas funciones muy similares a las que el pietismo asignaba a la “interioridad fiducial” o el nominalismo, a la voluntad divina creadora.

En efecto: el dinamismo creador del “yo ideal” se muestra a plena luz a la hora de configurar el orden de lo objetivo. Instalados en la subjetividad ideal: autonomía, libertad y espontaneidad, como única y verdadera realidad. ¿Cómo es posible tender un puente al área de lo empírico, al “no-yo”, lo “otro”? Aquí aparece la dialéc-

⁶⁶ Cf. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, § 2. *Sämt. Werke* I, 47-48; *Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre*, ibid. 91 ss.; *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, ibid. I, 426 ss.

⁶⁷ Cf. *Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz* en los *Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre*, ibid. I, 92-99.

tica, estructura formal del idealismo, como recurso salvador que hace posible un esquema secular del "exitus-reditus" de las cosas desde su principio primero a su fin último. Todo comienza cuando el "yo" se autoentiende a sí mismo como "yo", como sujeto autónomo y creador. Esta autoconciencia se halla a la base del dinamismo que crea la realidad objetiva "mundo". El "yo ideal", principio y soporte del mundo racional, es un factor vivo y operante, que, no obstante, es impensable sin un "no-yo", un "ob-jectum" puesto por aquél y contrapuesto a él. La posición u objetivación de "yo" se inicia cuando éste, deidad agustiniana, contempladas las propias posibilidades de autoobjetivación⁶⁸, pone "lo otro". El objeto ha sido puesto por el sujeto y con ello abierto el cauce para una negación recíproca. Pero también para una dialéctica de la atracción, de la repulsa o de la violación recíprocas. El "no-yo", lo objetivo, es condición indispensable para el obrar del "yo", ya que el mundo de "lo otro" es el material del deber, el ámbito de la ética. Allí es donde el "yo" ejerce su capacidad transformadora del empecatado "no-yo" objetivo en el santificado "yo" de la subjetividad ideal. La realidad se salva en un drama redentor en el que el "yo-sujeto" libera al "no-yo-objeto" al hacerle retornar, mediante el anonadamiento de sí mismo en lo objetivo, a la casa del buen padre, la subjetividad ideal. La superación de la contradicción (tesis-antítesis) entre el "yo" y el "no-yo" acontece en las síntesis, contradictorias en sí y por lo mismo indigentes de una ulterior superación, que integran la dinámica de la vida y de la historia en su devenir hacia el "yo absoluto", la subjetividad ideal consistente en la subjetividad autónoma, libre y espontánea, autocreadora de sí misma. En este esquema llegan a ser, encajan y son interpretables todos los procesos de la autoconciencia, o lo que es lo mismo, explicada la estructura del obrar y del saber y de cualquier modalidad de los mismos. En él es asumible todo el área de lo empírico-positivo, ya sea en su génesis secular a partir de la "Idea", ya en su tensión y retorno, seculares también, hacia ella.

⁶⁸ La contemplación de sí mismo como infinitud de posibilidades realizables "ad extra", en el ámbito de una objetividad creada por la eficacia libre del sujeto que se autocontempla, era exactamente la que la tradición teológica occidental atribuía al "yo" de Dios, al hablar de él como causa ejemplar de todo lo creado. Cf. S. Agustín, *De Spiritu et Littera*, PL 44, 24^l; Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 14 a. 8 ss.; q. 15 a. 5 ad lum.; *De Veritate* II; *De Potentia* I, 5 ad 11 ss.

En el sistema del “yo ideal” no hay lugar para el Dios-objeto, persona o sustancia, de la tradición ortodoxa y de la metafísica medieval. Sí, en cambio, ocupa un puesto privilegiado una variante del Dios-idea de los filósofos. La imagen popular de la divinidad se construye a base de aplicar a ésta las categorías de persona o de sustancia individual. Ello es contradictorio e imposible, ya que tales categorías, halladas en el “yo” finito individual y concebidas a semejanza de él, están taradas de finitud y, por lo mismo, no son aplicables a Dios. Se cometería un antropomorfismo deleznable en el que el hombre se reproduciría a sí mismo en el pensamiento. Dios, por el contrario, ha de ser imaginado como el fundamento que hace posible, soporta y realiza un orden moral, consistente en un mundo de libertad y de cumplimiento del deber. Ese orden moral, que se construye con el recto obrar, es “lo divino” que Fichte acepta. Es el único Dios. Otro diverso es inimaginable y superfluo⁶⁹. Sólo él se revela como Dios y respecto a él cabe fe verdadera. Todo lo que no sea aceptarle como fundamento espiritual del mundo, sustrato de la vida intelectual del hombre y absoluto, que se esconde tras la llamada al cumplimiento del deber, es ateísmo e incredulidad. Y de modo paralelo a como la imagen del “Dios-persona” no se adecua a la infinitud de Dios y, por lo mismo, resulta contradictoria e inútil, también es rechazable como mítica y superflua en un mundo, cuya génesis y desarrollo se explican en la dialéctica del “yo absoluto”, la imagen del “Dios-persona”, creador de las cosas y gobernante de la historia⁷⁰.

⁶⁹ “Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittels eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen”. *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* en *Die Schriften zu J. G. Fichtes atheismus-Streit herausg. F. Böckelmann* (München 1969) 35-36.

⁷⁰ Fichte, en definitiva, acaba radicalizando un factor central de la religiosidad judaica y del cristianismo protestante. Al ignorar la primera y al rechazar la segunda la ontología realista aristotélica en la que tienen su sede las categorías de “sustancia” y de “persona” utilizadas por el teísmo tradicional, se abstraen los presupuestos que permitían objetivar a Dios en un área de conceptos filosóficos a base de los cuales se construía la “teodicea y teología” clásicas. Este área, sin duda con valor de significación solamente “análogo”, propendió siempre a violentar el “ser totalmente otro e innominable” de la divinidad. El rechazo de los presupuestos para un “significar y decir análogos” sobre Dios, permitía subrayar por una parte el carácter “totalmente otro” de la divinidad, su trascendencia gnoseológica e inobjetivabilidad en conceptos. ¡De nuevo el arracionalismo protestante para abrir las puertas a modalidades más o menos seculares de creencia! Acabada aquella primera

El precedente programa de desantropomorfización de Dios, expuesto en el ensayo: *sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798) desencadenó la tormenta de escritos en pro y en contra, que ha pasado a la historia con el nombre de "polémica sobre el ateísmo" (1798-1799). Los prerrománticos y la juventud se alinean al lado de Fichte. Los ortodoxos, los epígonos de la Ilustración y los poderes públicos, en contra suya⁷¹. Las acusaciones de ateísmo dieron resultado. Fichte fue desposeído, con anuencia de Goethe, de su cátedra de filosofía en Jena, viéndose obligado a trasladarse a Berlín. Las protestas de los intelectuales contra aquel atropello de la libertad de pensamiento y los escritos de los estudiantes en pro del admirado maestro no cambiaron el rumbo de los acontecimientos. El mismo Fichte contrataca en un apasionado escrito: *Apelo al público*, en el que se autodefende y critica destructivamente la teoría de la religión natural desarrollada por la Ilustración. El nuevo panfleto empeora la situación y precipita la deposición de aquél por parte de los poderes públicos. Estos, absolutistas redomados, habrían tolerado un debate circunscrito al ámbito inofensivo de la especulación de los filósofos, pero lo que no podían consentir es que se apelara al "público", queriendo hacer de él instancia normativa de hechos y doctrinas. El asunto derivaba de ideológico en político. Y aquí ni los déspotas ilustrados ni su corte de aristócratas, pietistas y neólogos estaban dispuestos a que el gusano demócrata les sustrajera la arena de debajo de los pies⁷².

Fichte continúa desarrollando sus ideas sobre Dios y la religión durante los años siguientes a la polémica. Dios sigue siendo para él

operación de derribo, tan kantiana en el fondo, se puede ya comenzar a buscar un nuevo área de signos en el cual hacer presente a la divinidad y a la trascendencia: la praxis. Con ello nos hallamos ya muy cerca del retoño de un maridaje, sin duda poco canónico, entre judaísmo y protestantismo: K. Marx.

⁷¹ Se alinearon decididamente al lado de Fichte: Schlegel y Schleiermacher. Cf. la carta (19-1-1799) del primero a Novalis y la del segundo (5-7-1799) a H. Herz en *Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismus-Streit*, 245, 250. Reticente, por el contrario, se muestra Schiller. Herder ironiza a propósito del "ateísta" de Jena. Cf. carta del primero (26-1-1799) a Fichte y del segundo (marzo, 1799) a Glein en *ibid.* 246, 248. Entusiasmado a favor de Fichte y sin percatarse de los desengaños que se avecinan, se expresa el protegido del filósofo: Forberg. Cf. carta de éste a Fichte (24-1-1799) en *ibid.* 245.

⁷² "Und ich (Goethe) für meine Person gestehe gern, dass ich gegen meinen eignen Sohn votieren würde, wenn er sich gegen ein gouvernement eine solche Sprache (el de Fichte) erlaubte". Goethe a J. G. Schlosser, *ibid.* 251; reacciones similares de L. Nicolovius y J. Paul en cartas al mismo Schlosser y a Jacobi en *ibid.* 250, 251.

el fundamento del orden moral inherente al mundo, el misterio de lo necesario que se oculta tras la llamada al cumplimiento del deber, lo irrepresentable en imágenes e inobjetivable en conceptos y únicamente apelable en categorías genéricas e indiferenciadas como lo “absoluto” o lo “infinito”. Esta idea de Dios, remodelada una vez más en la *Exhortación a la vida bienaventurada* y en la última redacción de la *Wissenschaftslehre*, es suficiente para crear y mantener la esencia de la actitud religiosa, no consistente en otra cosa que en el cumplimiento del deber. La reforma de la imagen de Dios no destruye, por tanto, la religión. La exige y hace posible a un nivel más profundo que el de la creencia popular: el de la praxis moral que cree, espera, tiende y crea el “yo ideal”. La religión es la modalidad más perfecta de tal praxis. La religiosidad, pues, de Fichte, aparece disuelta, como la de su admirado Kant, en ética, si bien sublimada en el idealismo de la subjetividad moral⁷³. Estar religado y ser fiel a lo absoluto se identifica con dejarse absorber en el “orden moral inherente al mundo” y practicar en obediencia y entrega sus mandamientos divinos. Con tal actitud se practica la moral de más alta calidad y se colabora en la instauración del reino de lo divino en el mundo.

Las precedentes ideas de Fichte, sobre todo las referentes a la reforma de la imagen de Dios, poseen un profundo significado histórico en la gestación del pensamiento religioso y político contemporáneo. A través de ellas se vislumbra un cambio tan radical como sospechoso en la interpretación de Dios, de la religión y del cristianismo. Fichte ha sido consciente de ello al ver en su época el tiempo de una segunda Reforma. Es cierto. La primera Reforma significó la emancipación de la subjetividad creyente de las heteronomías objetivistas (= tradición, derecho, dogma) de la religiosidad medieval e hizo posible durante dos centurias el primado del “yo fiducial”. La época prerromántica alarga el principio de la emancipación a los sectores de la sociedad y de la cultura y se pregunta por el “en dónde” único y radical de toda emancipación. Ese “en dónde” se halla en la subjetividad. Fichte recoge la idea y la plasma en su teoría del “yo absoluto”. En ella la autonomía del conocer o del obrar y la autodeterminación del hombre resultan inviolables. De

⁷³ Un texto elocuente: “*Moralität und Religion sind absolut eins: beides ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das erste durch Thun, das zweite durch Glauben*”, *Appellation an das Publicum, Sämtliche Werke V*, 209 ss.

esa inviolabilidad se beneficia también la idea de Dios y el comportamiento religioso de los sujetos individuales, ya que ambos dejan de ser localizados en las objetividades heterónomas de la historia o de la naturaleza, para serlo en la autonomía de la subjetividad. La aceptación de Dios y la actitud religiosa han sido confinadas al ámbito del “yo” y con ello liberadas de toda autoridad dogmática y de toda prueba cosmológica. Su razón radica en su libertad. Aquí radica la genial aportación fichtiana al remodelado de las categorías “absoluto”, “Dios” y “religión”, encauzado durante la segunda mitad del siglo XVIII y consumado en los idealismos religiosos de Schelling, Hegel y Schleiermacher.

La “Polémica sobre el Ateísmo” son los dolores de parto del nacimiento de la versión burgués-idealista de Dios y de la religión. Menos crueles y sangrientos, sin embargo, que los del nacimiento de la sociedad burguesa-liberal en la gran revolución, comparten con ésta una esperanza común: liberar al hombre de cualquier modalidad de dictadura. En ambos nacimientos se percibe el conflicto entre dos sistemas: el Absolutismo de los príncipes, aristócratas y altos dignatarios eclesiásticos y el Liberalismo de burgueses, intelectuales y laicos. Fichte, hijo de proletarios y pensador en una sociedad impermeable a la revolución política y económica, se refugia en el único campo donde es posible practicar la revolución de la libertad: *el campo de las ideas*. Pero los poderes públicos no tardan en percatarse de los peligros que implica la quiebra del absolutismo ideológico. Tras las herejías ideológicas y religiosas avanza camuflada la herejía de la democracia. Y esta es la que el gobierno de Weimar no puede tolerar. Por eso condena a Fichte. No tanto por su versión de Dios y de la religión cuanto porque su forma de pensar destruía uno de los flancos sobre los que se asentaba una estructura social.

* * *

La interpretación idealista de la religión y del cristianismo alcanza su cima más señera en G. Fr. W. Hegel (1770-1831). Una interioridad desbordante de experiencias, una erudición asombrosa y una poderosa capacidad de conceptualización le permitieron crear una sistematización grandiosa de lo real, en la que aparecen armónicamente ensambladas las objetivaciones del Espíritu en la naturaleza, el derecho, el arte, la religión y la filosofía. Tras una niñez y adoles-

encia transcurridas en ambientes de rancia tradición protestante, Hegel comparte con Hölderlin y Schelling los estudios de filosofía y teología en el seminario de Tubinga (1788-1793). El estudio de las diversas disciplinas, desarrolladas en esquemas de estricta ortodoxia supranaturalista o modestamente racionalizante, constituye para el grupo una tortura. Son los años durante los que se generaliza en los ambientes universitarios un estilo ético-ilustrado de tratar las ideas políticas y religiosas. El grupo las asume tiéndolas de liberalismo revolucionario y desde ellas adopta una actitud de protesta ante el despotismo que encarnan el dogma de la ortodoxia luterana y el absolutismo de los príncipes que gobiernan. Los estudiantes, a la hora de optar entre el vegetar confortablemente en la calma de lo vigente y el tentar nuevos caminos, prefirieron adscribirse a la juventud que danzaba ante árboles plantados a la libertad y que complotaba contra la autoridad y la tradición. El mundo espiritual de Hegel toma cuerpo bajo los mismos influjos que configuraron la temprana generación de románticos: Lessing, Kant, Spinoza, Goethe, Revolución francesa... De su mano repiensa los temas de la sociedad, la religión y el cristianismo. A ello le ayuda el redescubrimiento bajo la guía de Hölderlin de la "Polis" griega en la que germinaron y crecieron hermanadas la libertad del pueblo y la sabiduría⁷⁴.

La política y la religión continúan centrando el interés del joven Hegel durante los años de docencia particular en Berna y Frankfurt (1793-1800). Mientras externamente su vida discurre entretenida con la trivialidad de lo cotidiano, su interioridad libra la cruenta batalla de las ideas. De ello poseemos un testimonio definitivo: los *Escritos teológicos de juventud*⁷⁵. En ellos, presupuesto necesario para la

⁷⁴ Sobre el medio religioso-cultural en donde se gesta y desarrolla el pensamiento hegeliano pueden consultarse: R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung, Wesen und Wert der hegelschen Philosophie* (Berlín 1957); G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* tr. por M. Sacristán (Barcelona-México 1970); R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* (Tübingen 1923); K. Rosenkranz, *Hegels Leben* (Berlín 1844); J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (Stuttgart 1965); R. Garaudy, *Dieu est mort. Etude sur Hegel* (Paris 1970) 11-108; K. Goeschel, *Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Goethe* (Berlín 1832).

⁷⁵ Revalorizados por W. Dilthey y publicados por H. Nohl, los "escritos teológicos" han permitido una reinterpretación del pensamiento del Hegel maduro a partir de las preocupaciones juveniles del Filósofo: H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin* (Tübingen 1907). Cf. también: J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Stuttgart 1936). Sobre estos escritos: W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels. Gesamm. Schriften IV*, 5-282, trad. española: 'His-

comprensión de la obra madura del filósofo, se nos presenta la recepción y asimilación críticas, por parte de éste, del entorno político-religioso circundante. La actitud personal que muestran es la de un joven, filósofo y teólogo, que rechazados los esquemas ideológicos impuestos por la docencia oficial, se refugia en las preocupaciones del naciente Idealismo, profundiza y remodela dos categorías centrales del mismo: "libertad" y "espíritu" y desde ellas asume y reinterpreta en un sistema racional la verdad y el sentido de la religión, del cristianismo y del Estado. La respuesta que Hegel aporta a estas cuestiones cae en sus principios dentro de la órbita de las ya desarrolladas por Kant y Fichte. Después se distancia progresivamente de ambos a medida que avanza en su búsqueda de lo objetivamente absoluto y razonable. Pero ya en los comienzos es claramente perceptible la preocupación de Hegel por la condición alienada del mundo y del hombre. Su pecado es su desintegración y ésta radica en la pérdida de unidad al enajenarse el saber en positivismo científico y la sociedad en autoritarismo político-religioso. El tema religioso toma la forma del problema en el que se ventila la salvación del hombre y del mundo al recuperarse la armonía que crean la unidad y la libertad. En este proceso redentor son protagonistas los factores "vida" y "amor". La vida es la unidad englobante del pluralismo dinámico de lo real. Es el "espíritu", lo divino que subyace, sostiene, se mantiene y se manifiesta, cambia y modifica en la multiplicidad de lo concreto. Pero se enajena al dar cuenta de sí en conceptos, actos o leyes. En este momento entra en juego el amor como agente conciliador. El restaura la unidad reconciliando a los opuestos. Por ello es la fuerza cohesiva que media entre las posiciones contradictorias de la vida y los ideales de la misma.

Al tratar temas religiosos, Hegel parte de una distinción: una cosa es la religión objetiva o teología, basada en tradiciones dogmáticas y expresada en conceptos simbólicos y otra la religión subjetiva o religiosidad, nacida del dinamismo de la emotividad y anclada en

toria juvenil de Hegel' en *Hegel y el Idealismo* (México 1944) 11-202; P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation* (Paris 1953); H. J. Krueger, *Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel* (Stuttgart 1966); A. T. B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde* (La Haye, M. Nijhoff, 1969) (abundante literatura); H. Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, 2 ed. (Darmstadt 1970) 38-48; también analiza ampliamente la juventud de Hegel el primero de los dos gruesos volúmenes de Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (Leipzig 1929).

las exigencias éticas del sujeto. Al optar entre ambas, Hegel se inclina por la segunda e intenta justificar la primera como modalidad de la razón ética. Desde tal opción hace propia la crítica llevada a cabo por Lessing (*Nathan el Sabio*) contra la positividad histórica y dogmática del cristianismo protestante. Como alternativa intenta ubicar al cristianismo entre las "religiones populares"⁷⁶. Cualquier fenómeno religioso ha de ser valorado a partir de la "religión del pueblo" (*Volksreligion*), paradigma de toda religiosidad, arraigada en una razón ética que encauza la espontaneidad creadora del talante de los pueblos. Modelos de "religión y estado populares" fueron las religiones de la Antigüedad clásica y las reformas de la revolución francesa. Sus opuestos son los sistemas religiosos y políticos disecados en dogmas y sostenidos en la autoridad y el despotismo. Ellos han sofocado la espontaneidad del verdadero espíritu religioso. Jesús de Nazaret, por el contrario, lo encarnó a través de su testimonio de la religión de la interioridad y de la libertad y a través de su crítica permanente al judaísmo autoritario y formalista⁷⁷.

Los presupuestos teóricos de la valoración precedente de la religión de Cristo aparecen desarrollados en el escrito juvenil sobre la "positividad del cristianismo"⁷⁸. Hegel recoge el planteamiento del problema heredado de los Neólogos y de Lessing: cuál es la esencia del cristianismo en cuanto hecho histórico. Pero su respuesta va más allá de las dos entonces en boga: naturalismo y supranaturalismo. Acepta, por una parte, la positividad histórica del hecho cristiano y, por otra, juzgando insuficiente lo histórico-positivo como fundamento último de la verdad (=Lessing), retrotrae la cuestión a los esquemas del naciente Idealismo y hace consistir la esencia del hecho cristiano en un factor ético: *la libertad*. Ella redime al espíritu de toda traba dogmática, haciendo posible la autonomía religiosa, política y ética. El ámbito donde la religión tiene enclaje es, como en Kant, la moral⁷⁹. Con ello ha descubierto un horizonte que, ade-

⁷⁶ Cf. *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (1793-94) en G. W. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt, Suhrkamp, 1971) I, 13 ss., 17 ss., 37 ss.

⁷⁷ Cf. *Das Leben Jesu* (1795) en H. Nohl, *Hegels...* 75-136. E. Hirsch en su *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* IV, 460 hace notar a propósito de esta obra: "Die Arbeit ist mit grösster Sorgfalt auch im Kleinen geschehn und zweifellos das bedeutendste rationalistische Leben Jesu überhaupt, das gedruckt damals ein ungeheures Aufsehn hätte erregen müssen".

⁷⁸ *Die Positivität der christlichen Religion* (1795-96) en G. W. F. Hegel, *Werke...* I, 104-90.

⁷⁹ "... Ueberall der Grundsatz zum Fundament aller Urteile über die

más de permitir una determinación de la esencia ideal de la religión y del cristianismo, hace posible una interpretación de la presencia de Dios en Jesús de Nazaret, del sentido de sus enseñanzas y comportamiento frente a la religiosidad de Israel y del desarrollo ulterior del cristianismo. La revelación de Dios en Cristo acontece como revelación de la libertad; como encuentro con la divinidad en la autoconciencia. Desde aquí lo divino se expande en una ideología y en una praxis enseñoreados de autonomía. Semejante religiosidad no pudo por menos de chocar con el legalismo autoritario del judaísmo. Sus preceptos eran mariposas disecadas carentes de vida y sus prácticas, formalismo ayuno de interioridad. A la religiosidad de la libertad tampoco fueron fieles el catolicismo y el protestantismo a la hora de plasmarla en creencias o de codificarla en leyes. En ambos la interioridad se alienó en la objetividad cuando, al devenir la comunidad Iglesia, el mensaje y el comportamiento de Cristo fueron despojados de la quitaesencia de la experiencia religiosa al ser objetivados en dogma y ley. La historia de las diversas formas del cristianismo se identifica con la historia de una defección y de una traición. La esencia del cristianismo tendió a situarse no en el ámbito de lo "ideal", concebido como "libertad", sino en el de lo "positivo", concebido como "autoridad". De ahí la necesidad de negar la positividad en cuanto que es alienación, es decir, despotismo legal o dogmático y de afirmarla en cuanto que es encarnación de "lo ideal", es decir, de la libertad.

Pero la libertad, factor ético al fin y al cabo en el esquema kantiano, ¿es en sí misma lo absoluto, o arraiga en estratos más profundos, siendo no lo absoluto sino una mediación o derivación del mismo? Este planteamiento anuncia el desprendimiento que hacia 1796 inicia Hegel respecto al moralismo kantiano. Le viene impuesto por su conversión progresiva al idealismo prerromántico⁸⁰. A este momento corresponden los textos teológicos de los años 1797-1800⁸¹.

verschiedene Gestalt, Modifikationen und Geist der christlichen Religion gelegt worden sei, dass der Zweck und das Wesen aller wahren Religion und auch unserer Religion Moralität der Menschen sei..." Ibid. 105.

⁸⁰ En este año son datados *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796-97?) y la poesía *Eleusis*, dedicada a Hölderlin, en la que se exalta la unidad del universo mediante una sacralización panteizante del mismo y se asigna a la religión, no a la moral o a la especulación, el papel de entrar en posesión de lo divino. Cf. *Werke...* I, 230, 234.

⁸¹ *Entwürfe über Religion und Liebe; Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, *Werke* I, 239 ss., 274 ss. Existe una traducción reciente de los mismos al castellano por A. Llanos: G. W. F. Hegel, *El espíritu del Cristia-*

La moralidad es una dimensión de lo religioso y esto radica en la identidad de lo divino y de lo humano, de lo infinito y de lo finito, acontecida en la subjetividad. La absolutidad de la libertad se fundamenta en el ser-Dios-del-hombre, en la identidad entre el ser-hombre y ser-infinito. Con ello Hegel retorna a una fundamentación ontológica de la libertad y de la ética, anclándolas en la ontología del ser religioso. Ha logrado, además, ir más allá del kantismo, al recuperar un horizonte ontológico de interpretación para el judaísmo, para Jesús de Nazaret y para el mismo cristianismo. El espíritu religioso del judaísmo giró en torno a la idea de la escisión-contradicción entre el hombre y Dios. Yahvé aparece como el "Otro" innominable, lejano y temido; Dios de la ley, del juicio, de la venganza y del castigo; poder manipulador de la historia en un destino teñido de amenaza y de venganza. El judaísmo, en una fórmula de largo alcance antropológico-social, articula la relación hombre-Dios en la dialéctica "siervo-señor"⁸². De su espíritu, por el contrario, se aparta y a él se opone la religiosidad de Jesús, anclada en la conciliación e identidad entre el hombre y Dios. Ambas se alcanzan a través de la mediación del amor. Lograrlo es el destino grandioso del hombre, destino cumplido de modo paradigmático en Jesús de Nazaret y expresado en la autoconciencia del Cristo como hombre-Dios. La identidad en El de lo humano ("Hijo del hombre") y de lo divino ("Hijo de Dios") es la fórmula antropológico-teológica de expresar la identidad entre lo finito y lo infinito, quintaesencia de la religión. Creer en Jesucristo significa adquirir y experimentar en uno mismo, a través del modelo Jesús, la identidad de lo divino y de lo humano, de lo infinito y de lo finito. Pecado y alienación consisten en carecer de divinidad; salvación, en liberarse de la ley que perpetúa aquella situación y en llegar a ser uno con Dios. El ser, el mensaje, la vida y la muerte de Jesús de Nazaret han de ser interpretados en tal es-

nismo y su destino (Buenos Aires, Kairos, 1970). Sobre la teología de esta obra juvenil de Hegel cf. E. de Guereñu, *Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu "Der Geist des Christentums und sein Schicksal"* (München, K. Albert Verlag, 1969).

⁸² La dialéctica "señor-siervo", que ha inspirado algunas de las páginas más famosas de la "Fenomenología del Espíritu", *Werke...* 3, 150-55, aparece ya en los textos de 1797-1800 como uno de los esquemas preferidos por Hegel para expresar las alternativas "despotismo-democracia", "dominio-servidumbre", "autoridad-libertad", "heteronomía-autonomía". Cf. *Der Geist des Christentums...*, *Werke* 1, 284-86; *Grundkonzept zum Geist des Christentums*, ibid. 1, 298-99 = H. Nohl, *Hegels...* 251, 373-74, 386 = trad. al castellano de A. Llanos, 14-17, 162, 180-81. Comentarios a este pasaje en G. Lukács, *El joven Hegel...* 324-25 y H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, 109 ss.

quema. En él se explica también el conflicto de Cristo con el judaísmo. Desde él, incluso, enjuicia Hegel la religiosidad de las iglesias cristianas. Estas, al intentar explicitar en ideología y praxis la experiencia religiosa primigenia de Jesús, la han objetivado en un dogma, en una moral y en un derecho que la privan de su pureza. Las iglesias cristianas han recaído así en el mismo pecado en que cayó el viejo judaísmo: la existencia escindida. Al asignar a través de la fe cristológica el monopolio de la divinidad, objeto del amor, a Jesús de Nazaret, han introducido de nuevo una modalidad de alienación y desgarramiento del hombre al privar a éste de su ser divino y positivizarlo en un individuo histórico⁸³.

A partir de 1801, Hegel, trasladado a Jena y asociado allí con Schelling en la tarea de construir una interpretación idealista de lo real, desplaza su interés de la religión a la filosofía. En el sistema que su espíritu gesta poco a poco, ésta y no aquélla va a ser el reducto último donde acontece absoluto y lugar donde habrá que ubicar, y con ello salvar, a la religión misma⁸⁴. La pasión por la idea y por la razón objetiva fuerza un rechazo global de toda forma de apriorismo dogmático o místico y de cualquier modalidad de empirismo escéptico⁸⁵. Si bien es cierto que la autoridad de los datos cuestiona permanentemente a la idea, no es menos cierto que ésta se muestra capaz de declarar insuficiente a la erudición aséptica de los saberes positivos sobre la naturaleza, la religión o la sociedad. Para no sacrificar lo uno a lo otro y para que, aceptado el dato positivo, el valor del filosofar no sea corroído por el gusano de la positividad, Hegel apela a la dialéctica como estructura fundamental en

⁸³ Cf. H. Nohl, *Hegels...* 332-37 = trad. de A. Llanos, 136-43.

⁸⁴ "Die Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion allein zu Hause sein kann... Der Boden der Religion ist insofern dies Vernünftige und näher das Spekulative". *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Werke...* 16, 196.

⁸⁵ Tal actitud se perfila con claridad en el ensayo de 1802 *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Hegel polemiza en él con las filosofías de la subjetividad (Kant, Jacobi, Fichte) en las que la captación de lo real se adscribe al ámbito del sujeto, concebido como moralidad, sentimiento y creencia. Al irracionalismo de kantianos y fideístas opone el primado de la *racionalidad objetiva*. Críticas paralelas a la subjetividad irracional reaparecen más tarde en el prólogo de la "Fenomenología del Espíritu" en donde se acusa a Jacobi y a los románticos de substituir la claridad de la razón por el fervor místico. Sobre el escrito de 1802 cf. el extenso análisis del mismo por parte de M. Alvarez, 'Hegel: muerte de Dios y liberación del hombre. Crítica de las filosofías de la subjetividad', en *Miscellanea M. Cuervo* (Salamanca 1970) 501-54.

la que ha de ser posible asumir aquellos extremos en el devenir permanente de la Idea. Dos convicciones se avalan recíprocamente: la contradicción y la negatividad son la condición permanente de lo empírico dado y sólo la idea está capacitada para redimirlas en la armonía de la unidad. Pero la idea porta gérmenes de muerte al superar los contrarios ya que son éstos quienes fuerzan el parto de la vida al engendrar el dinamismo de superación de lo contradictorio. Si en la Idea anida la armonía, es en la contradicción donde la vida se incuba. Toda cosa y todo concepto restan irrelevantes si no son puestos en relación con su opuesto para buscar la superación de ambos en una síntesis ulterior del devenir del Espíritu, síntesis en la que aquellos no son eliminados sino mantenidos en cuanto opuestos, como germen permanente del devenir.

La religión y el cristianismo encajan en el sistema como forma del devenir del Espíritu al saber absoluto. La *Fenomenología del Espíritu* incluye a ambos entre las modalidades de “conciencia infeliz”. Esta coincide con el “subjetivismo pío” de los diversos pietismos en donde la conciencia de sí aparece constituida por, dependiente de y referida a “otra” conciencia y por lo mismo en permanente estado de escisión y desgarramiento consigo misma⁸⁶. El hombre toma conciencia de sí por referencia a la inmutable esencia de la divinidad. El cristianismo, sin embargo, al atribuir en exclusiva la divinidad inmutable a Jesús de Nazaret, individuo que existió y que pervive exaltado en el “más allá”, y al hacer de El mediador único de lo absoluto, ha situado al hombre en un permanente estado de desgarramiento consigo mismo y con el mundo, ya que han sido establecidas, como formas de conciliación del individuo con lo inmutable infinito, o la ofrenda de sí, según el modelo “Jesús de Nazaret”, o la huida del mundo, según lo que acontece en la Iglesia. Esta conciencia “infeliz y escindida”, que pervive bajo forma de sentimiento del pecado, se encuentra en las diversas variantes del cristianismo: comunidad primitiva, catolicismo medieval, iglesias reformadas. En la Reforma, sin embargo, la “conciencia infeliz” tiende a mitigarse

⁸⁶ El primer episodio de la “conciencia infeliz” aparece descrito en la dialéctica “Herr-Knecht” (señor-siervo). El estoicismo y el escepticismo son formas de aquella y desembocan en la conciencia infeliz del subjetivismo pío cristiano en el que la conciencia “... ist das Schauen eines Selbstbewusstseins in ein anderes, und es selbst ist beide, und die Einheit beider ist ihm auch das Wesen; aber es für sich ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beider”. *Phänomenologie des Geistes, Werke*, 3, 164. Sobre la dialéctica “señor-siervo” cf. *ibid.* 150-54.

al ser encauzado el dinamismo de recuperación del “yo” sujeto, como autoconciencia de Dios, si bien, por desgracia, vinculado aún a la idea del más allá⁸⁷. Las religiones, no obstante, y de modo particular el cristianismo, son portadores de verdad y de absolutidad. Su verdad consiste en ser conciencia de lo absoluto. El Espíritu, que toma conciencia de sí es en la religión su propia autoconciencia⁸⁸. El cristianismo es en este sentido la religión absoluta por cuanto que en ella, a través del dogma de la encarnación, se expresa la esencia de la verdad religiosa que no es otra que poseer autoconciencia del ser absoluto. Con otras palabras: la humanización del ser de Dios y el llegar a ser Dios del hombre en la autoconciencia⁸⁹.

Escalada la alta cima del saber absoluto en la *Fenomenología*, Hegel puede ya lanzarse pendiente abajo, en solitario, a organizar las modalidades concretas que toma el devenir del Espíritu. La meta de llegada en aquélla se convierte en punto de partida del sistema a construir. Dos convicciones fundamentales subyacen al mismo: la identidad de razón y realidad⁹⁰ y la estructura dialéctica del devenir de la Idea. Esta se mantiene, sin embargo, como factor unificante y principio organizador del material amorfo que integra el ámbito de la positividad. Los datos aportados por los saberes positivos en torno a la religión, sociedad o la historia habrán de ser acoplados en las coordenadas del saber absoluto, de la Idea consciente de sí. Esta, consciente de sí en el saber absoluto, aparecerá como el sol capaz de iluminar el ancho y variopinto horizonte de la positividad.

En el ámbito englobante de la Idea que toma conciencia de sí, la religión coincide con la autoconciencia lograda, al poner en rela-

⁸⁷ ‘Der Glaube und die reine Einsicht’, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, 3, 392-98.

⁸⁸ “... ist die Religion als Bewusstsein des absoluten Wesens überhaupt vorgekommen”... “... der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eigenes reines Selbstbewusstseins”. Ibid. 495, 496.

⁸⁹ “Gott wird unmittelbar als Selbst, als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; so nur ist er Selbstbewusstsein... Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder dass es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewusstseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion... In dieser Religion ist deswegen das göttliche Wesen *geoffenbart*. Sein Offenbarsein besteht offenbar darin, dass gewusst wird, was es ist. Es wird aber gewusst, eben indem es als Geist gewusst wird, als Wesen das wesentlich Selbstbewusstsein ist”. Ibid. 552.

⁹⁰ Las palabras quizá más citadas de Hegel: “Was vernunftig ist, das ist wirklich / und was wirklich ist, das ist vernunftig”. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede*. Werke, 7, 24.

ción el espíritu humano con el espíritu absoluto. Se trata, por tanto, de una conciencia relacional y mediata: la autoconciencia del espíritu absoluto por mediación del espíritu finito. Puesta tal definición en conexión con Dios, religión es la conciencia de Dios poseída por el hombre y la exaltación (*Erhebung*) de la conciencia finita al infinito⁹¹. Tal conciencia es la base de toda conciencia humana. En la exaltación a lo infinito llevada a cabo en ella radica el que exista verdad, espíritu y libertad, o, lo que es lo mismo, plena humanidad en la divinidad. El objeto sobre el que versa la religión coincide con el objeto de la filosofía: “es la verdad eterna, Dios y nada sino Dios... lo que Dios es y lo que dimana de su naturaleza”. Ambas tratan las áreas de lo finito, del cosmos, del espíritu humano y de las relaciones mutuas entre los mismos, refiriéndolas a Dios, el Absoluto, como a su verdad⁹². Esta verdad viene dada, sin embargo, de modo diverso en la religión y en la filosofía: aquélla la posee en forma de representación (*Vorstellung*); ésta en forma de concepto (*Begriff*). Pero el contenido, llámese Espíritu, Idea o Dios es el mismo, ya que Dios se identifica con el Absoluto, la Idea. El es el ser y la sustancia supremos, el Uno único y creador, lo absolutamente verdadero⁹³. Ontología y teología, por tanto, coinciden en cuanto a su contenido. El mundo aparece como una necesaria exteriorización

⁹¹ “... Die Religion also ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist... ist si die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes... von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes”. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Werke*, 16, 197-98. “Die Religion ist die Art und Weise, wie der Mensch sich des göttlichen Wesens bewusst wird und sich das Dasein desselben bestimmt und die Einigkeit mit demselben sucht und hervorbringt. Sie ist das höchste Bewusstsein des Geistes und alles andere Bewusstsein davon abhängig”. *Nürnberger Schriften. Religionslehre. Werke*, 4, 282.

⁹² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Werke*, 16, 28. “Sie (la filosofía) hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne — in dem, dass Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menschlichen Geiste, deren Beziehung aufeinander und auf Gott als auf ihre Wahrheit”. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Einleitung. Werke*, 8, 41. Los pasajes citados presentan, a primera vista, amplias coincidencias con otro de Tomás de Aquino referente al objeto de la teología: “Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem” l. q. l. a. 7. Cotejados ambos, sin embargo, desde la gnosis de lo Absoluto en que Hegel se sitúa y desde el teísmo personalista característico del pensamiento tomista, las coincidencias derivan en discrepancias profundas.

⁹³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Werke*, 16, 33, 92 ss. Cf. otra serie de textos de redacción más sencilla de la época de Nuremberg. *Religionslehre* 76 (1-6-8). *Werke*, 4, 273, 281.

de Dios durante el proceso dialéctico en el que la divinidad deviene espíritu absoluto consciente de sí.

El precedente concepto de religión como autoconciencia llega a ser en la síntesis hegeliana el "factor ideal" desde el que será posible organizar el material histórico y fenomenológico de lo religioso. La religiosidad como autoconciencia será arquetipo de todo fenómeno histórico-positivo. La esencia de la religión desempeña, por tanto, las funciones de meta ideal y paradigma a la hora de enjuiciar, valorar o jerarquizar las diversas religiones. Estas, enmarcadas en el devenir del espíritu al saber absoluto, son etapas de la formación de la conciencia religiosa de la humanidad⁹⁴. En tal esquema ha de ser encajado también el cristianismo y en él determinada su esencia y su verdad. La esencia de la religión: "autoconciencia del espíritu absoluto por mediación del espíritu finito" se expresa en el cristianismo a través del dogma de la encarnación en el que la unidad de lo divino y de lo humano viene dada en la autoconciencia de Jesús de Nazaret⁹⁵. Por tal razón el cristianismo es la positivización más perfecta de la esencia de lo religioso y puede reivindicar para sí un primado de absolutidad en el consorcio de las religiones. Más aún: es por esa misma razón por la que el devenir histórico de las diversas formas de conciencia religiosa muestra a estas orientadas al cristianismo como a meta ideal en la que alcanzan su plenitud. Hallada la precedente clave para una interpretación idealista de lo religioso y de lo cristiano, todo el trabajo posterior que Hegel consagre a clasificar el desarrollo histórico de las religiones, a interpretar racionalmente el dogma cristiano de la Trinidad o a revalorizar las pruebas de la existencia de Dios, posee, en relación con aquella opción inicial, un valor muy secundario⁹⁶.

VI. LUCES Y SOMBRAS DEL IDEALISMO RELIGIOSO

Los análisis precedentes nos muestran al Idealismo religioso como resultante de la aceptación de un reto histórico: el habido entre

⁹⁴ Cf. *Einleitung* a "Die bestimmte Religion". *Werke*, 16, 251-54.

⁹⁵ "Die *Hauptvorstellung* ist die von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: Gott ist Mensch geworden". *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, A 3. *Werke*, 17, 203-204.

⁹⁶ A este trabajo, sin embargo, está dedicado el mayor número de páginas de sus escritos religiosos. parte II: 'Die bestimmte Religion' y parte III: 'Die Absolute Religion' de las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. También lo están las extensas *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*.

la tradición religiosa y la cultura burguesa. Esta urgió un replanteamiento de las preguntas últimas sobre la versión religiosa de la existencia y desde una peculiar "forma mental" respondió a las mismas mediante una reinterpretación en claves nuevas de los datos de la tradición. El Idealismo religioso se presentó, pues, como alternativa original a las religiosidades "ilustrada" y "ortodoxa" en sus variantes "racional", "moralizante", "neopietista" o "neoescolástica". Todas ellas fueron rechazadas o por la pérdida de trascendencia que arriesgaban o por ser inadecuadas a una cultura que venía operando desde versiones nuevas del hombre, del cosmos y de la historia. Las diversas modalidades de idealismo religioso reseñadas dejan flotando, no obstante, una pregunta: ¿Se hacen posibles y legitimables la religión y el cristianismo en ellas o más bien imposibles e ilegítimos? ¿O se trata simplemente de tanteos balbuceantes e inseguros para engarzar dos grandes períodos de la historia de Occidente en un sector tan problemático como el de lo religioso? Como todo intento conciliador el Idealismo religioso creó contento y descontento, satisfacción e insatisfacción en cada uno de los extremos que pretendió conciliar. Por eso sobre él se volcaron simultáneamente alabanzas y críticas, aceptaciones y rechazos, amistades y enemistades.

Antes de arriesgar, por consiguiente, un juicio de verdad o un juicio de valor sobre la aventura idealista, prefiero insistir en varios factores que actuaron de infraestructuras determinantes de la aparición y desarrollo de aquel fenómeno: 1) la subyacente antítesis de dos formas mentales; 2) el idealismo religioso como religiosidad de una clase social; 3) el idealismo religioso como religiosidad de un tipo de cristianismo; 4) la proyección histórica de los planteamientos y respuestas idealistas a los problemas de la religión y del cristianismo.

Bajo la corteza de los debates filosófico-teológicos de finales del XVIII y principios del XIX se oculta el conflicto permanente entre dos formas mentales, que, sin descanso y periódicamente, vienen midiendo fuerzas desde hace varias centurias en el escenario de la cultura: la *idealista* y la *positivista*. Ambas aspiran a ser fieles a una ética de la verdad y del rigor científico. Aquélla se arrodilla ante el misterio de lo universal, incondicionado, necesario, eterno y divino... ante lo que es capaz de apuntalar el saber con un "logos", la ética con un fin, la historia con un sentido, la existencia con un destino, la religión con un absoluto y la creencia con una persona. La segunda

venera el misterio de lo individual concreto, de lo condicionado y contingente, de lo transitorio y movedizo... Todo aquello en lo que toma cuerpo la dinámica de la vida, en donde quiebra la absolutidad de la verdad, en lo que se desvela la finitud de la libertad. A venerar lo empírico la obliga el mismo imperativo científico, que hizo posible el desarrollo de la físico-matemática, de la técnica o de la civilización industrial. Imperativo que también abrió cauce ancho durante la época contemporánea a los saberes positivos sobre la historia, la sociedad, el hombre o la religión. La primera alzó protesta airada contra la neutralización de las personas, de los fenómenos y de los acontecimientos —también y sobre todo de las creencias— practicada por la experiencia empírica de lo real. Su lucha apareció y aparece como empeño por recuperar restos de trascendencia en una cultura que da cuenta de sí a través de datos históricos, fórmulas matemáticas, magnitudes sociológicas u opciones religiosas. La segunda no protestó contra nada. Ni tiene pretensiones de absolutidad o monopolio ni se cree débil o vulnerable. Segura de sí sonrió y sonrío respectivamente y se deja mecer por la corriente de la historia.

El Idealismo, y particularmente su variante religiosa, se convirtió en “tierra de evasión” para intelectuales, amantes de la libertad, pero incapaces de realizarla en otros sectores que los de la especulación, como pudieran haber sido la revolución política, la reforma religiosa o la transformación económica. Mientras desde la vecina Francia soplan aires de libertad, alimentados por la producción económica y por la democratización política, los idealistas germanos, condicionados por una peculiar situación socio-política, se refugiaron en la especulación, buscando en el desarrollo de las ideas los presupuestos para la libertad. En el ámbito de tal opción global, prospera un ideal religioso, cortado a la medida de las apetencias de una intelectualidad burguesa empeñada en derrocar las formas de cultura, basadas sobre la tradición, la autoridad o el dogmatismo. El Idealismo religioso nació, pues, de un deseo de la clase burguesa: la de practicar e interpretar la religiosidad sobre la base de la razón individual, de modo paralelo a como la revolución había intentado organizar la sociedad sobre la libertad. Andaba por medio en ambos casos la autonomía del sujeto. Lo que los revolucionarios aspiraban a liquidar: el absolutismo del *Ançien regime* y a la aristocracia rural o al alto clero que lo sostenían, es lo que el Idealismo pretende alcanzar en el sector de las ideas, cuando rechaza toda heteronomía o todo dog-

matismo. Aquéllos opusieron al *Ançien regime* la democracia liberal y a la economía agraria el capitalismo industrial. Este opuso al dogmatismo mental la libertad del sujeto pensante. Practica con ello una emancipación del pensamiento paralela a otros dos tipos de emancipación contemporáneos: la emancipación política acontecida con el advenimiento del Estado liberal y la emancipación económica encauzada por la naciente industrialización. La interpretación idealista de la religión y del cristianismo encaja así en la “forma mentis” de un grupo social en fase de acceso al poder político, económico e ideológico, y que, habiendo comenzado mendigando autonomía, acabará imponiendo soberanía.

Si el Idealismo religioso puede ser presentado como subproducto de una concepción del saber, de un grupo social o de un tipo de hombre, no lo es menos de una modalidad de cristianismo: *la neoprotestante*. Esta, en el fondo, aspira a recuperar “lo humano”, el “logos heleno” o lo “sacramental mundano”, perdidos por el pesimismo subyacente a las grandes opciones de la Reforma. En este sentido el Neoprottestantismo llegó a ser la protesta más radical alzada en Occidente contra la Reforma. La religión y el cristianismo son reinterpretados como vehículos de “suprema humanidad”. Herder verá en ambos las fuerzas vitalizadoras de los esfuerzos consagrados al logro de la plenitud humana⁹⁷. Tras las aparentes oposiciones de las diversas variantes de idealismo religioso subyace un acuerdo fundamental: el de hacer de un factor antropológico: la libertad del hombre, libertad para creer o para saber, el fundamento último de la salvación humana. La inspiración pelagiana de tal actitud amenazaba liquidar el “sola gratia” o el “natura corrupta” de Lutero. Y no menos amenazado habría de sentirse el “sola fides” al ser sustituido el “logos de la creencia” por el “logos de la razón y de la libertad”. Era redescubrir el poder de la Idea impregnando de razón, providencia secular, al devenir y al ser de las cosas⁹⁸. La realidad dejaba de ser paradoja para convertirse en lógica. Es más: el Neoprottestantismo

⁹⁷ *Ideas para una filosofía de la historia*, 124-25.

⁹⁸ Un testigo cualificado del Idealismo prorrromántico nos recuerda en un pasaje elocuente, la substitución de la razón divina por la razón humana en la planificación y dirección del devenir cósmico: “Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide, und weiss sie zu beherrschen; sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins; das Zufällige weiss sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, und nur, indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch ein Gott der Erde genannt zu werden”. I. W. Goethe, *Lehrjahre I*, 17. *Werke*, 7, 75.

se había situado en el proceso de subjetivación de la experiencia religiosa iniciado por la Reforma. Pero tiene el coraje de ampliar aquélla a modalidades seculares y, fiel a su vocación de immanencia, consume una ruptura profunda con las diversas formas (soteriológica, histórica...) del dualismo protestante. Ello le permite recuperar elementos religiosos no perdidos por el catolicismo y dar la sensación de proximidad —sin duda muy problemática— entre lo idealista y lo católico. Aquí habría que localizar el interés idealista por las “mediaciones” —en católico, sacramentos—, de lo religioso. En la Historia universal (Herder), en el amor (Novalis), en la naturaleza (Goethe), en la subjetividad (Fichte) o en la autoconciencia (Hegel) se recupera la sacramentalidad del “más acá” como factor salvador, sacramentalidad perdida por causa de la pasión de lo “totalmente otro” que dominó al protestantismo clásico.

La polaridad de “lo positivo” y de “lo ideal” en la que el Idealismo remodela los temas “religión” y “cristianismo” va a fundamentar una distinción de largo alcance: la distinción entre la esfera de la esencia y verdad de lo religioso o cristiano y la esfera de la fenomenología dogmática, histórica o sociológica de ambos. Tal distinción conducirá a consecuencias profundas. A partir de ella será posible habilitar un área de reflexión sobre la religión y el cristianismo al margen de los ámbitos tradicionales en que se movía la ortodoxia: el área de la trascendencia ideal. En ella radicará la enorme virtualidad creadora de historia futura del Idealismo. Este pondrá sobre el tapete unos planteamientos y unas pistas de solución de los que ni el siglo XIX ni el siglo XX serán capaces de desprenderse, si con sinceridad quieren tocar fondo al tratar cuestiones religiosas. La antropologización e historicación de lo religioso, pero con exigencias de antropología e historia trascendentales, situaron a la teología y filosofía futuras ante nuevas condiciones de trabajo, impuestas por las preguntas y respuestas, que de aquellos planteamientos derivaban. El camino abierto va a permitir otras lecturas de la religiosidad en las diversas claves en las que el hombre moderno logre encontrar absoluto, sentido o ser. La operación, en definitiva, se redujo a la apertura de nuevos vestíbulos que posibilitaran el que el viejo caserón de lo religioso continuara siendo habitable y habitado.

La emigración al área de “lo ideal” causó una despositivización correlativa de la religiosidad. No fue posible otra alternativa. El deseo de mantener el valor universal de la “religiosidad” subyacente

a las diversas religiones positivas impuso el desprendimiento de aquélla respecto al cristianismo confesional. Ni las fronteras de cada iglesia o confesión agotan al ámbito del cristiano, ni las de éste o de cualquier otra religión positiva, las de la esencia de la religión. Ni siquiera ésta se adecua plenamente a la experiencia idealista de lo real, ya que en la misma aparecen englobadas áreas no específicamente religiosas. Tampoco la historia de cada iglesia coincide con la historia del cristianismo ni la de éste o de cualquier otra religión histórica con la de la "religión". Ni la de la "religión" con la historia del espíritu, del sentimiento o de la autoconciencia. El dogma ortodoxo, la ética cristiana o el derecho eclesiástico aparecen como positivizaciones de una magnitud más radical y universal: la religiosa, que a su vez ancla en las áreas autónomas y soberanas de la mística, de la estética, de la subjetividad o de la autoconciencia. La religiosidad ideal se presenta así abierta a la pluralidad de lo positivo existente. Su estructura mental y su estilo de existencia permiten ancho campo de movimiento a las diferentes "religiones", "cristianismos" y "confesiones". Tal flexibilidad en la aceptación del pluralismo religioso existente ha de ser contrapesado, no obstante, con la permanente exigencia de una superación dialéctica de lo deficitario de la positividad en el devenir hacia la religiosidad ideal.

La búsqueda de trascendencia que ha obligado al Idealismo a distanciarse del ámbito de la positividad dogmática, histórica o sociológica de lo religioso va a ser compensado con un segundo movimiento de acercamiento de aquél a ésta. Pero se tratará de un acercamiento por sendas diversas. El acercamiento se producirá como intento de trasvase y anclaje del ámbito de la positividad en las áreas de trascendencia, localizadas en la subjetividad y hechas consistir en creencia, sensibilidad o autoconciencia. De ahí que la religión y el cristianismo tiendan a convertirse en fe (Jacobi), en experiencia estética (Schlegel), en autoconciencia (Hegel) o en vivencia emotiva (Schleiermacher). En una palabra: devienen estructuras del sujeto. Lo objetivo tornará a hacerse presente en sus modalidades dogmática, histórica o sociológica, pero no como algo dado que se impone y domina a la subjetividad, sino como algo "puesto" por ella. Por el camino del "asumir en la idea" el idealismo intentará recuperar múltiples elementos de la positividad religiosa y cristiana tachados por la crítica racionalista de la Ilustración. Ellos, incluso, desempeñarán la función de elementos diferenciadores de las diver-

sas modalidades de religiones históricas o de las diferentes confesiones cristianas. Lo que pareció en un primer momento vaciamiento de positividad se transforma así en nuevo recipiente de opciones creyentes, acontecimientos históricos o datos sociológicos. Tal procedimiento permite, por ejemplo, a Hegel asumir, reinterpretar y dar enorme relevancia al dogma trinitario cristiano en el horizonte de una versión idealista de la religión.

* * *

Nos acercamos al final de este ensayo y con ello al momento propicio para hablar de “las luces” y de “las sombras” del Idealismo religioso. Entre las primeras nos llama la atención la continuidad de planteamientos existente entre la tradición metafísico-religiosa de Occidente y el Idealismo. Es también admirable su esfuerzo por remodelar lo religioso y lo cristiano en coordenadas tan fundamentales de la cultura moderna como son la subjetividad y la historicidad. Entre las segundas creo descubrir en el Idealismo un riesgo permanente de sacrificar la positividad histórica, personal, ética o soteriológica a ventaja de una gnosis y en ella disolver la religión y el cristianismo en subjetividad, naturaleza o ideología.

Lo explico con un poco más de tinta y de retórica:

Tras la palabrería abigarrada del “pathos” romántico o la conceptualización engolada de la especulación idealista, las opciones de los protagonistas del fenómeno muestran un parentesco profundo con las de la tradición religiosa de Occidente. Brotan, como ésta, de una preocupación fundamental: la de remitir a la esfera de la trascendencia la legitimación ontológica y ética de los fenómenos históricos, naturales o sociológicos. Aquellas opciones se presentan, por lo mismo, impregnadas de un “ethos de la verdad”, que las impulsa a preguntar por el “plus” que alienta y vive tras la corteza de lo empíricamente constatable. Son parto de la tensión permanente entre lo que las cosas son y lo que tienen que ser. Los planteamientos idealistas coinciden con los de los antiguos griegos cuando se preguntaban por el “arjé” subyacente a los fenómenos físicos, con los de los medievales cuando fundamentaban la ontología en el “theos”, con los de los grandes Reformadores cuando apelaban a Cristo para dar un sentido a la historia y con los del pensamiento

moderno cuando encuentra en el hombre un destino para la cultura. Son planteamientos que portan la nobleza de lo que en forma absoluta condiciona la existencia humana. Por eso, en el fondo, poseen estructura y contenido religioso. Durante un momento histórico en el que la humanidad parecía abocada al neutralismo ético de la físico-matemática o al arcaísmo dogmatizante de las diversas “restauraciones”, el Idealismo se ofrece como alternativa plena de humanismo para quienes, siendo fieles a la cultura, quieren serlo, desde dentro de ella, también a la religión. Tales planteamientos no podían ser más correctos, aun admitida la problematicidad de unas respuestas basadas en la identidad de lo Absoluto con la mística, la estética o la idea. La diversificación de opciones en el Idealismo puso a éste en una situación cruel: la de hallarse ante una fenomenología más de “lo absoluto” y por lo mismo emplazado a preguntarse por el “plus” subyacente a aquellas ontologías regionales. Es decir: los “idealismos” replanteaban la pregunta fundamental de donde el Idealismo había nacido y a la que había intentado responder.

Pero la actitud idealista mantendrá el interrogante eterno que opone dialécticamente los hechos y las ideas. Lo mantendrá con la fuerza que posee la inevitable llamada hacia el área de trascendencia en que impera la Idea. Sus planteamientos retornarán con todo su poder de convocatoria a la unidad y al sentido, cada vez que una positivización nueva de la religión, de la historia o de la sociedad amenace las dimensiones profundas de la existencia. Vendrán a recordar la urgencia de preguntarse por la experiencia absoluta que late bajo toda verdad y toda acción. De los nuevos “positivismos” surgirán los buscadores de asidero incondicionado en donde anclar la creencia, el amor, la belleza, la libertad o el saber, si es que éstos no se resignan a ser trivializados en el ámbito de lo intrascendente. Y más aún que el valor de unas respuestas, se mantendrá el valor de una actitud: la de quienes se preguntaron y buscaron lo que alentaba tras los acontecimientos, los fenómenos, las creencias o las experiencias. Y también persistirá el valor de una convicción: la de que el sentido domina las acciones, la belleza sublima los fenómenos, la creencia legitima las opciones y la idea inspira los acontecimientos. Ello hará posible, una vez más, los sueños fantásticos de las “grandes síntesis” que engargen la multiplicidad contradictoria de lo concreto en la unidad de una opción, una idea o una creencia. La vieja aspiración idealista: conectar con lo eterno a través de la experien-

cia del tiempo, con lo divino tras la experiencia de lo humano, con lo absoluto tras la experiencia de lo condicionado se hará de nuevo presente.

El sacrificio, por una parte, de la metafísica del ser permanente debido al descubrimiento de la historicidad y, por otra, el derrumbamiento de la ontología racionalista a manos del empirismo científico, forzó al Idealismo a tentar nuevos caminos en el horizonte de la subjetividad en busca del “ser” sobre el que basar una experiencia trascendental del tiempo, de la religión o de la moralidad. Una determinada dimensión del sujeto humano va a suministrar lugar de anclaje a aquélla. El “ser” será sucesivamente identificado ya con la “creencia”, ya con la “libertad”, ya con el “sentimiento estético”, ya con la “autoconciencia”. Desde tales “a priori” el hombre dispondrá de nuevo de timón para navegar por el ancho mar de la positividad desorientadora. Habrá satisfecho una necesidad urgente: escalar cimas donde acontece sentido para la historia, absoluto para la religiosidad e ideal para la razón. La sensibilidad moderna para lo humano y para lo temporal —“compañero vigilante de la existencia”⁹⁹— había derivado en necesidad de comprender al hombre y de interpretar la historia. Vico, Voltaire o Herder tantean. Hegel lo alcanza. Las opciones humanas y los sucesos históricos aparecerán desde entonces como fenómenos inseparables del ensamblaje lógico, ético o creyente que tras ellos alienta. Y no serán categorías tradicionales como las de “fatalidad”, “providencia”, “creatio”, etc., las que proporcionen perspectiva para una comprensión de la humanidad o una interpretación de la historia. Estas se lograrán a partir de la fe, de la sensibilidad, de la idea o de la libertad. Ellas serán las nuevas “razones” que planeen con sus alas abiertas sobre los cambios de la positividad histórica.

La integración de la religión y del cristianismo en las áreas de la subjetividad y de la historia desempeñó una importante función *apologética*. Aquéllos fueron revestidos con el ropaje de una época cultural, lográndose con ello la conciliación de ambos con la conciencia que de sí, del hombre y de la sociedad se poseyó en un momento histórico. Tradición y modernidad aparecían de nuevo maridadas. Sólo así, con una imagen de la religión y del cristianismo remodelada según el espíritu de la “humanitas” moderna, pudieron ambos continuar teniendo vigencia en la sociedad contemporánea

⁹⁹ J. W. Goethe, *Wanderjahre* III, 11. *Werke*, 8, 434.

naciente. El haber mostrado que las dimensiones religiosas del sujeto y las religiones históricas eran integrables en el devenir del hombre al supremo humanismo y de la historia a la suprema historia constituyó la aportación máxima del Idealismo —de Hegel, su representante más ilustre— al pensamiento religioso. En aquellos acontecía también advenimiento del hombre pleno y de la historia plena. Es más: la integración de la religión en el humanismo y en la temporalidad no se llevó a cabo en un hombre o una historia cualquiera, sino en los que encarnaban Absoluto. La religiosidad fue puesta a la base de toda comprensión plena del hombre y de la historia ya como experiencia suprema e incondicionada de lo real ya como modalidad de la experiencia suprema e incondicionada de lo real. Este “traslado” apologético de lo religioso al ámbito de “lo ideal” puso al cristianismo a resguardo de la carcoma positivista, ya que permitió mantener la esencia y verdad de aquél a partir de otros fundamentos que los fenómenos sobrenaturales (milagros, etc...), puestos en tela de juicio por las ciencias físico-matemáticas o que los acontecimientos históricos, sometidos incontroladamente a revisión por la crítica histórica racionalista.

Pero las abundantes “luces” del idealismo religioso no disiparon otras no menos abundantes “sombras”. La capacidad de la dialéctica para asumir y mantener la positividad no logró evitar una pérdida de ésta. La positividad histórica tendió a difuminarse en la religión como mística; la positividad pecaminosa fue relegada al olvido en la religión como estética; la positividad personal arriesgó diluirse en la religión como ideología. En efecto: la objetividad histórica en cuanto “a priori” positivo donde acontece lo divino (Dios), lo cristiano (Cristo), lo ético (ley) o lo ideológico (dogma) es sustituida por “a prioris” de la subjetividad donde acontece fe subjetiva o mística arracional¹⁰⁰. Fue el fruto de la tentación pietista que merodeó per-

¹⁰⁰ La antropologización de la religión, con la consiguiente pérdida de positividad histórica y objetiva para la creencia, mantiene al pensamiento idealista en una línea de continuidad con una opción fundamental del protestantismo: la de devaluar la “fides quae creditur” (= los contenidos objetivos de la creencia) a favor de la “fides qua creditur” (= la fe como actitud del creyente). De nuevo Goethe nos lo da a entender en un estilo diáfano: “Beim Glauben, sachte ich, komme alles darauf an, dass man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig. Der Glaube sei ein grosses Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergrosses, übermächtiges und unerforschliches Wesen... Der Glaube sei ein heiliges Gefass, in welches ein jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehen”. *Dichtung und Wahrheit* III, 14. *Werke*, 10, 671.

manentemente en torno a los místicos. Los estetas, en cambio, prefirieron consentir a la tentación de lo bello aun a costa de sacrificar la sensibilidad para la finitud y para el pecado. En ellos, como en los filósofos, subyace una experiencia pelagiana de la existencia humana difícilmente conciliable con la del protestantismo clásico. La esencia y la verdad de lo religioso y de lo cristiano no son construidas a partir de la conciencia del pecado y la correlativa indigencia de salvación, sino desde la convicción de estar salvado y, por lo mismo, de la necesidad del desarrollo y progreso de lo que ya se es. La alternativa perdición-salvación pierde su estructura cristiano-positiva, ya sea por el monismo idealista, ya por la experiencia optimista de las cosas. Y aun en el caso de mantenerse como alternativa, se articula no tanto con contenidos cristianos cuanto con otros seculares. Y es precisamente la pasión por la unidad característica del monismo el factor idealista que mayormente contribuyó a nivelar las fronteras entre Dios, el mundo y el hombre. Vinculada la religiosidad a la categoría suprema de "lo absoluto" sus contenidos pierden contornos en un nivel de lo indiferenciado y abstracto, en donde se desvirtúa un orden ético-positivo que sea ley de Dios y un confortamiento personal que responda al mismo. Y aun en la hipótesis de que una experiencia optimista de la existencia no sustraiga toda forma particular de conciencia de mal y de necesidad de salvación, al "área de lo ideal" no es capaz de acentuar la relevancia del mal en su nivel personal al carecer de factores personificantes como el Dios del teísmo tradicional o el Cristo, Dios en la historia, de la ortodoxia. Su disolución en la gnosis de lo Absoluto privaba a la religiosidad de instancias para descubrir, enjuiciar y superar las dimensiones personalistas de la alternativa pecado-salvación. La desconexión de la "salvación" del ámbito de lo positivo-personal causaba una correlativa pérdida de la conciencia de pecado como dimensión constitutiva de lo objetivo-personal. El mal y la alienación son determinados, sin duda, como algo negativo. Pero se trata de una negatividad indiferenciada: finitud, relatividad, contingencia, materialidad... captada a través de los factores de la plenitud ideal como son el Infinito, lo Absoluto, lo Necesario o la Idea... formas idealistas de expresar la condición no alienada de lo real.

J. M. G. GÓMEZ-HERAS