

MITOLOGIA Y RELIGION EN EL JOVEN HEGEL

A Danielle Pavillard

«... Wer gar davon zu andern sprechen wollte,
Spräch'er mit Engezungen, fülht der Worte Armuth».

Hegel, *Eleusis* (versos 73-74)

1. PLANTEAMIENTO

Iniciamos aquí un estudio temático de los escritos del joven Hegel, anteriores a 1800, bajo la perspectiva de la conexión entre las dos dimensiones que se mencionan en el título. Religión y mitología son dos aspectos relevantes del contenido de dichos escritos. Por un lado, el camino que inicia el curso del desarrollo intelectual de Hegel está construido con reflexiones que se refieren principalmente a la religión. Pero, por otro lado, no se puede afirmar que la religión sea un tema exclusivo y excluyente de su primera época. Las diversas perspectivas que Hegel adopta en sus escritos hacen que no sea posible aglutinar todos los temas que se entrecruzan con esta dimensión principal, ni explicitar la complejidad de todas sus relaciones. Hegel analiza la religión desde un punto de vista antropológico y social, pero también desde un punto de vista histórico y político. A veces, la crítica de la religión es el vehículo para una crítica política de carácter englobante. También ocurre que los mismos conceptos de religión o «religión del pueblo» y cristianismo se utilizan a niveles distintos. El cristianismo, por ejemplo, es un fenómeno histórico muy complejo que en Hegel abarca, al menos, el protestantismo y el catolicismo de su época y asimismo —ocasionalmente— el cristianismo primitivo. Además, en el cristianismo hay que considerar los sistemas de dogmas teológicos, así como prácticas piadosas de carácter privado que no son «religión» en sentido pleno. Por otra parte, el cristianismo de la época de Hegel, a menudo entendido como «la religión» sin más, es la religión de un pueblo determinado y es también una religión «pública», una religión «privada», una religión «racional» y un conjunto de supersticiones y de prácticas fetichistas. Como tal, el cristianismo puede ser comparado con otras religiones que poseen los mismos aspectos y abordado

desde un punto de vista abstracto o concreto. En cambio, el concepto de «religión del pueblo» (*Volksreligion*) no responde a ninguna religión existente, aunque sirva de medida para aproximarnos o alejarnos de la religión particular que se tome en consideración. Podemos decir que el concepto de «religión del pueblo» (luego veremos en qué medida es también el de «religión de un pueblo») está basado en una experiencia social que puede ser propia o ajena, en una reconstrucción y rememoración de culturas del pasado y también, quizá, en el análisis del significado del lenguaje sobre la religión y el fenómeno de la experiencia religiosa.

Hegel se ocupa de la religión con vistas a desentrañar en ella una religión del pueblo. Para ello será necesario una crítica y una transformación de la religión concreta, bien en cuanto fenómeno social, bien en cuanto experiencia individual. En resumen, Hegel reflexiona sobre la religión para iluminarla con una nueva luz. Este es el comienzo de la «historia» de nuestro filósofo. En dicho comienzo hemos de ver la luz de Grecia, recreada y evocada por poetas como Schiller primero y más tarde Hölderlin en su *Hyperion*. Es por tanto una luz que adquiere eficacia por su capacidad para brillar en el presente de Hegel. También es la luz que brilló en la Atenas de Esquilo y Sófocles, de Pericles y Sócrates, pero ahora sus rayos se proyectan hacia el pasado del que surge. Especial significado tiene en este punto la luz que nos permite ver la ciudad ideal de Platón, en cuyas calles enseñó Sócrates. Naturalmente, Hegel y los jóvenes de su generación se encuentran asimismo bajo la luz de la *Aufklärung*, una luz de la razón que descubre firmes vínculos de comunidad entre los hombres libres. Finalmente, habremos de tener en cuenta la luz interna del cristianismo, en cuya tradición la metáfora platónica de la luz se hizo metafísica y mística. Si ahora recorremos estas distintas facetas de la nueva luz que Hegel busca para la religión en el orden inverso en que han sido mencionadas, vemos que el cristianismo tiene que ser comprendido desde las coordenadas de la religión racional de la *Aufklärung* tanto como desde los principios socráticos, desde la indagación ético-filosófica de Platón tanto como desde la respuesta imanentista de Sófocles, desde la figura magistral de Jesús hasta la voz poética de Hölderlin.

Para Hegel, una de las cuestiones que resumen el problema de que la religión continúe estando presente de un modo vivo en la sociedad de finales del siglo XVIII es la de cómo dar expresión a la verdad religiosa. Su respuesta la vamos a encontrar en una religión del mito, en una religión de la fantasía. Cuando adquiere forma mítica, la verdad objetiva se transforma en verdad subjetiva. Por ello el mito es superior como medio de expresión de una religión. Podrá haber conflictos entre mitos diferentes, pero esto no redundará en conflictos de dogmas, en opciones impuestas, en sacrificios inútiles. Esto supuesto, ha de ser posible armonizar más fácilmente los relatos religiosos bajo la forma de mitos viendo en cada uno de ellos no necesariamente la verdad misma, sino un aspecto de la verdad que les une a todos. La mitología es para Hegel un vehículo de expresión de los contenidos religiosos, el modo de hacer visible lo invisible. Es éste un principio de la religión de los antiguos que conviene aprovechar al máximo.

Es evidente que en la medida en que Hegel está convencido de la necesidad de la mitología para hacer posible una vivencia genuina de la religión, la influencia de Grecia se proyectará sobre su pensamiento con particular intensidad. En este sentido el mundo griego es un modelo inolvidable. Pero no es menos cierto que él se esfuerza en buscar en los fundamentos históricos del cristianismo un lugar para la fantasía, más concretamente, un punto de apoyo para que las verdades religiosas puedan ser revestidas de mitos que apelen directamente a la imaginación de cada pueblo. Con todo, el intento no está exento de una cierta tensión entre los elementos básicos de toda mitología y los cánones mínimos de una religión racional. Esto quizá pueda ser más fácilmente comprensible si se tiene en cuenta que entre los presupuestos del racionalismo del siglo XVIII se encuentra un cierto desprecio del mito —especialmente el religioso—, considerado como una desviación hacia la irracionalidad. Desde esta perspectiva, la etapa «religiosa» del joven Hegel puede ser interpretada como una alternativa personal del futuro filósofo para rescatar al mito en el ámbito de la religión, así como para dar un sentido mítico a las relaciones del hombre con la naturaleza, frente a la progresiva instrumentalización de la misma.

Nuestro análisis se va a centrar fundamentalmente en tres textos: el llamado *Tübinger Fragment*, probablemente escrito en 1793 ¹, el texto «*Jedes Volk...*» (Todo pueblo...) de mayo-julio 1796 ² y el poema *Eleusis*, probablemente de agosto del mismo año ³. En ellos se refleja la evolución del pensamiento de Hegel sobre el tema que nos ocupa de 1793 a 1796, por consiguiente, en los períodos de Tubinga y Berna. Naturalmente, se han tenido en cuenta los restantes materiales de esta época, que contribuyen a prestar el contexto temático necesario, aunque no se encuentren presentes de un modo explícito.

2. EL IDEAL DE UNA EDUCACIÓN DEL PUEBLO

En su carta del 26 de enero de 1795 escribe Hölderlin a Hegel: «Estoy dándole vueltas hace tiempo al ideal de una educación del pueblo, y como tú te ocupas precisamente de una parte de ella, la religión, tal vez eligiendo tu imagen y tu amistad como guía de mis ideas acerca del mundo exterior sensible, pueda escribirte en seguida por carta lo que acaso hubiera escrito más tarde. Espero tu juicio y tus correcciones» ⁴. Justificadamente considera Hölderlin la ocupación de Hegel con la religión en la última década del siglo XVIII como parte del ideal de una educación del pueblo, ideal que ambos amigos habían

1 'Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten', en G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke. Frühe Schriften I*, hrsg. von F. Nicolini/G. Schuler, Hamburg 1989, pp. 83-114. En adelante se citará por las siglas GW 1).

2 «*Jedes Volk...*», GW 1, 359-378.

3 «*Eleusis*» An Hölderlin. GW 1, 399-402.

4 F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Grosse Stuttgarter Ausgabe. Bd. VI. Stuttgart 1954, p. 156. cf. J.M. Ripalda, *Hegel. Escritos de Juventud*, Madrid 1978, p. 58 (= EJ).

compartido desde el comienzo de su vida universitaria. Por entonces Hegel no pensaba en ser filósofo, sino jurista y escritor comprometido con la situación de Alemania y, sobre todo, educador del pueblo. Este ideal primero conforma numerosos aspectos de los escritos del joven Hegel que deberemos señalar oportunamente.

Hegel parte del hecho de una vida influida decisivamente por la religión y conecta la importancia de ésta con su influencia en la educación del hombre. La religión es por ello no una parte cualquiera, sino una parte fundamental en el sistema de las necesidades humanas, tanto más cuanto que su eficacia depende de que los contenidos religiosos respondan a una necesidad natural del espíritu. Pero no se trata de analizar el significado de la religión para el hombre como individuo aislado, sino para la vida de los hombres y de los pueblos. De ahí que Hölderlin, ocupado con el ideal de una educación del pueblo, vea en Hegel su guía y corrector.

El tratamiento predominantemente comunitario que Hegel da a la religión explica que los *EJ* no sólo representen una aportación a la filosofía de la religión de la época, con los primeros comentarios críticos sobre los conceptos de razón, revelación, Iglesia, Dios, etc., sino que contengan asimismo —en sus diversas facetas— un diagnóstico de la época. En este diagnóstico ocupa un lugar importante el tema político y social —del que no vamos a ocuparnos aquí— y también se encuentra, explícita o presupuesta, la idea de cultura o formación, más directamente relacionada con nuestro tema. En razón de esto, cuando Hegel trata de determinar las condiciones que debe reunir una religión auténtica, así como cuando desarrolla su crítica de la religión existente, sus reflexiones se refieren también a la cultura del presente, al predominio de determinadas actitudes intelectuales, así como a la necesidad de cuestionarlas. En este sentido, la concepción hegeliana de la religión está vinculada, por una parte, a la necesidad de mejorar la cultura del presente y por otra a la exigencia de promover una educación del pueblo en la cual las ideas más relevantes de la Ilustración sin duda han de estar reconocidas, pero sometidas también a una crítica que posibilite su superación. Esta doble conexión de la religión con la formación (*Bildung*) y con la educación (*Erziehung*) va a suponer, además, que desde la época de Tubinga la idea hegeliana de la religión irá asociada al desarrollo de una concepción de la formación del pueblo (*Volksbildung*), la cual a su vez no podrá ser ajena a una cierta aprehensión e interpretación del mito.

Estos temas están ya apuntados en el *Fragmento de Tubinga*⁵ que a pesar de su temprana fecha contiene importantes reflexiones sobre el significado de la religión. Desde un punto de vista sistemático, el texto representa el programa hegeliano para una religión auténtica entendida como «religión del pueblo» (*Volksreligion*). De hecho, la necesidad de una religión semejante está vislumbrada en un texto anterior, en el cual Hegel afirma que el espíritu comunitario (*Gemeingeist*) es condición inexcusable para toda religión y para toda moral⁶.

5 En adelante citado: TF.

6 GW 1, 77 (Text 12). cf. *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907 (en adelante = N).

Dicho de otro modo, el espíritu de religiosidad debe promover la acción orientada a la totalidad. El dato concreto del que se parte es que «el hombre es un ser compuesto de sensibilidad y razón» (GW 1, 78 N 357), lo que supone que el elemento principal, o la materia a partir de la cual se construye todo, es la sensibilidad. Se diría entonces que la materia del fenómeno religioso también es la sensibilidad, la cual requiere «una representación común», que sea sensible, para llegar al espíritu religioso comunitario. Hegel tiene desde el comienzo la convicción de que ni el judaísmo ni el cristianismo han logrado llegar a esa «representación común» de lo religioso que aúna lo subjetivo y lo objetivo (cf. GW 1, 7 N 355s), sobrepasando tanto la exterioridad de las reglas como el mero sentimiento. La Iglesia cristiana desde Tertuliano no ha buscado el heroísmo de la acción, sino el del sufrimiento y el pueblo judío a su vez careció de la cohesión de una nación construida sobre algo grande. Por ello, la religión de Occidente no ha logrado hacer prevalecer la acción por el todo —«das Grosse, das Ganze, der Geist»— frente a la multiplicidad de deberes.

Estas ideas apresuradas de los primeros textos de Tübinga poseen el inestimable valor de mencionar algunos puntos que van a reaparecer una y otra vez en los *Escritos de Juventud*. Hegel estima que la historia del Cristianismo es la historia de una religión proclamada y establecida en sociedades autoritarias. Pero la Ilustración ha enseñado que no puede prevalecer otra autoridad distinta de la razón, por consiguiente la verdadera religión debe oponerse a toda autoridad institucionalizada. Debe ser una religión para una sociedad libre y racional, en la medida en que «razón» implica en el terreno de la acción la síntesis de libertad y ley. Ahora bien, Hegel va a advertir en seguida los límites de la Ilustración y de su criterio de racionalidad, va a comprender muy pronto que unas normas religiosas ajustadas a unos cánones abstractos pueden valer para los sabios, pero carecerán de sentido para el pueblo no ilustrado. De ahí la necesidad de pensar en una nueva religión para la época que ha proclamado la autonomía racional del hombre como «nuevo sujeto», pero también la necesidad de buscar un punto de partida que sirva de elemento común entre el hombre sabio y la masa, y la necesidad, en fin, de ampliar el modelo racionalista de la época con una decidida reivindicación de la fantasía. Ante este cúmulo de exigencias —por no mencionar otras que se irán planteando progresivamente—, la cuestión es: ¿podrá el cristianismo ser esa *Volksreligion* que Hegel va a configurar?

3. HACIA UNA RELIGIÓN SENSIBLE

En el *TF* Hegel plantea como problema central de la religión el de la relación del mundo con Dios, pero desde un punto de vista práctico, que incluya todo lo que puede convertirse en móvil e impulso para actuar. Hay que contar, por lo tanto, con el hecho de que la sensibilidad constituye el elemento principal de toda acción y de todo esfuerzo humano y ello implica al menos que el hombre, visto en el contexto general de su vida, depende sensiblemente de la naturaleza exterior y de la interior (GW 1, 84s, N 5). La sensibilidad es el elemento común entre el hombre ilustrado y el inculto. Es, por consiguiente, un

punto de partida adecuado para el tratamiento de la dimensión religiosa de la vida humana y, aunque no esté siempre presente temáticamente, es el factor que cumple la función de hilo conductor de la indagación hegeliana en materia de religión. Por ello entiende Hegel que «en el hombre sensible la religión también es sensible» ya que «los móviles religiosos para el bien hacer deben ser sensibles, a fin de poder surtir efecto sobre la sensibilidad» (GW 1, 85s, N 5). Esta necesidad de una religión sensible ya había sido mencionada por Hegel en *Über die Religion der Griechen und Römer*, de 1787⁷, sin duda su trabajo más original de la época del *Gymnasium* en Stuttgart. Este ensayo marca la transición del Hegel escolar hacia su actitud en Tubinga con respecto a la importancia de una religión nacional y el contraste entre ésta y la visión ilustrada de lo religioso; también es el lugar en el que por vez primera se expresa una cierta reserva hacia la disociación que la Ilustración ha producido en su enjuiciamiento de las distintas etapas de la historia de la civilización. Así por ejemplo, de la comparación entre las culturas y religiones antiguas y modernas Hegel concluye en dicho escrito: «Una vez que estas experiencias nos han enseñado a considerar posible, e incluso *plausible*, que muchas de nuestras convicciones quizá son errores y que muchas de las de aquellos que piensan de modo diferente a nosotros pueden ser verdades, no habremos de odiarlos, ni de juzgarlos sin caridad. Sabemos cuán fácil es caer en errores, así que no los atribuyamos a la ignorancia y a la simpleza, y nos haremos cada vez más justos y humanos hacia los demás». (GW 1, 45, DoK 47). Las palabras del joven Hegel son una muestra de tolerancia que proviene de una incipiente concepción histórica de la naturaleza humana. Precisamente, lo que va a criticar de la disociación producida por la Ilustración es la pérdida de la continuidad histórica, la ruptura con el pasado y con sus tradiciones⁸. La división entre un pasado primitivo y el Siglo de las Luces, así como entre la clase ilustrada y la masa ignorante —de consecuencias sociales muy profundas para la mentalidad de la época— está muy presente en la preocupación de Hegel por la religión, como veremos en seguida.

Volviendo al tema que nos ocupaba antes, diremos que la importancia de la sensibilidad cuando se trata de comprender tanto al hombre en la concreción de su vida como al hombre en general queda resueltamente subrayada por Hegel, pero con la puntualización siguiente: «la naturaleza del hombre está de algún modo impregnada por las ideas de la razón», «como la sal» y «como la luz», respectivamente, no aparecen por sí mismas en lo que aderezan o iluminan. Hegel contempla a la sensibilidad como potencialmente racional, teniendo en cuenta sin duda a Aristóteles, pero oponiéndose sobre todo a la separación establecida en la modernidad entre sensibilidad y razón. Rousseau es también un claro inspirador de estas palabras: «como la luz penetra y lo llena todo..., pero no puede ser presentada como sustancia, así las ideas de la razón dan

7 GW 1, 42-45. cf. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, 43-48 (en adelante = *Dok*).

8 Cf. loc. cit. y J. M. Ripalda, 'Poesie und Politik beim frühen Hegel', en *Hegel-Studien* 8 (1973) 95s.

vida a todo el tejido de sus sensaciones (del hombre)». Hegel no puede apoyarse en la división cartesiana de las dos sustancias, antes bien, su planteamiento de la religión necesita una concepción de la sensibilidad que se eleve sobre las pulsiones de una «sensibilidad bruta» y una sensibilización de las ideas de la razón, para que éstas no transformen sus exigencias en una racionalidad ajena a las necesidades del hombre. Porque las ideas de la razón no se imponen de un modo abstracto, sino que «rara vez aparecen en su esencia, pero su efecto sin embargo lo penetra todo como una materia sutil que da a cada inclinación y a cada impulso un toque propio» (GW 1, 85, N 4). Este tema de la transformación sensible de la razón va a experimentar un enriquecimiento importante a lo largo de la evolución intelectual del joven Hegel y forma parte de la «nueva mitología» que se nos propone en el escrito programático sobre el idealismo alemán⁹. Por el momento, lo que tenemos es un intento de conciliación entre sensibilidad y razón, por cuanto ésta se comporta como «una materia sutil» que penetra en la dimensión sensible del hombre.

En consonancia con su propuesta de una religión sensible, que ha de ser un punto de encuentro a pesar de las diferencias culturales entre los hombres, a Hegel le interesa estudiar «qué disposiciones se requieren para que las doctrinas y la fuerza de la religión se entremezclen en el tejido de los sentimientos humanos, se asocien a los impulsos de la acción y se muestren vivas y activas en ellos» (GW 190, N 8). Se trata, en definitiva, de transformar a la religión en «una religión subjetiva». Esta cuestión es planteada por Hegel de diversos modos, por ejemplo mediante las siguientes preguntas: «¿de qué modo valorar a la religión, como subjetiva o como objetiva?, ¿con respecto a los sentimientos principalmente? La objetiva es más bien teología, V. Fichte, *Introducción*. ¿Hasta dónde puede entremezclarse el razonamiento (*Räsonnement*) sin que deje de ser religión? (GW 1, 75, N 355, cf. GW 1, 96, N 14). En su *Ensayo de una Crítica de toda revelación* Fichte distingue, en efecto, entre religión y teología, en el sentido de que ésta es «conocimiento muerto sin influencia práctica» y en la religión, en cambio, están los principios de la teología actuando «de manera práctica sobre nosotros»¹⁰. Hegel se interesa igualmente por la influencia práctica de los contenidos religiosos, aunque las cuestiones que él se plantea no aparecen en la *Crítica* de Fichte, en particular la de hasta dónde se puede mezclar el razonamiento con la religión. Con todo, Hegel acepta la distinción fichteana a la hora de aclarar el significado de religión objetiva y religión subjetiva.

Para Hegel, «la religión objetiva es *fides quae creditur*, el entendimiento y la memoria son las fuerzas que actúan en ella, examinan los conocimientos, reflexionan sobre ellos y los retienen o incluso los creen..., la religión objetiva se deja ordenar en la cabeza, integrar en un sistema, exponer en un libro y transmitir a otros mediante el discurso» (GW 1, 87, N 6). En cambio, «la reli-

⁹ «*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*», publicado y comentado por vez primera por F. Rosenzweig, Heidelberg 1917. Cf. *Dok.*, 219-221; *Mythologie der Vernunft*, hrsg. Ch. Jamme/H. Schneider, Frankfurt 1989, 11-14 y *EJ* 219-220.

¹⁰ Esto lo trata Fichte en los §§ 2 y 3 de su *Crítica*, no en la *Introducción*, como cita Hegel.

gión subjetiva sólo se exterioriza, en sentimientos y acciones». Esto es, decir de un hombre que tiene religión «no significa que tenga grandes conocimientos de la misma, sino que su corazón siente las acciones, los milagros, la proximidad de la divinidad, que su corazón reconoce y ve a Dios en su naturaleza, en el destino de los hombres; que el hombre se inclina ante Dios, le da gracias y le alaba en sus acciones —que no mira solamente que sus acciones sean buenas o inteligentes—, sino que también la idea de agradar a Dios es una motivación para él —a menudo la más fuerte...» (GW 1, 87s, N 6). La religión objetiva y la religión subjetiva se comportan recíprocamente en términos de la universalidad abstracta y la individualidad concreta y también, según las metáforas hegelianas, de lo muerto y de lo vivo. La posición de Hegel se aclara en cuanto explica que lo que se ha de tomar en cuenta al determinar las condiciones para la implantación de una religión sensible es «si, y en qué medida, el ánimo está dispuesto a dejarse determinar por motivaciones religiosas... qué clase de representaciones hacen una impresión particular en el corazón —qué clase de sentimientos están más enraizados en el alma...» (GW 1, 88, N 7). Por ello «todo depende de la religión subjetiva, es ésta la que tiene un verdadero valor propio» (GW 1, 89, N 8). Hegel piensa que la Reforma había comprendido el valor de la religión subjetiva y en este sentido quiso asumir la tarea de mejorar al hombre, pero de hecho lo que prevalece es la religión objetiva, como si todo se pudiera encerrar en una dogmática (cf. GW 1, 76, N 356). De ahí que su opción se decante claramente por la religión subjetiva y únicamente acepte la religión objetiva como parte integrante de aquélla. «Cuando hablo de religión, hago abstracción de todos los conocimientos científicos o más bien metafísicos sobre Dios... Tal conocimiento, en el que sólo se ocupa el entendimiento razonador es teología, no ya religión» (GW 1, 89, N 8). Hegel adscribe la religión objetiva al ámbito de la teología en una época en que la teología cristiana de la revelación había entrado en crisis por efecto de la nueva exégesis bíblica desarrollada a partir de J. S. Semler. También la aplicación de los principios teóricos kantianos había minado los fundamentos especulativos de la teología tradicional, que Hegel conocía bien ¹¹.

Como se acaba de exponer, la contraposición entre religión objetiva y religión subjetiva se plantea en primer lugar al hilo de la distinción entre una doctrina teórica sobre Dios y una doctrina práctica. El conocimiento teórico puede considerarse como «un capital muerto», como algo privado de sentido cuando se valora por sí mismo; la doctrina puede llamarse «práctica» cuando responde a «una necesidad natural del espíritu humano», siendo entonces algo «vivo» y con una proyección activa a nivel individual. Esto nos remite al segundo aspecto de la contraposición, el que se refiere al «*fides quae creditur*» de la religión objetiva y al «*fides qua creditur*» de la religión subjetiva, o dicho de otra manera, al de la contraposición entre el momento abstracto y el momento concreto de la religión. Hegel toma la distinción «subjetiva-objetiva» de la literatura de la época, pero la interpreta desde la perspectiva de la religión vivida, que es

11 Cf. D. Henrich, 'Historische Voraussetzungen von Hegels System', en *Hegel im Kontext*, Frankfurt 1981, 41-72, esp. 51ss.

la unidad de ambos momentos. Por otra parte, a dicha distinción hay que añadir la de «religión privada-religión pública», que se encuentra en Semler y en Mendelssohn, aunque el planteamiento de Hegel no proviene de ninguno de ellos. En el tema de las influencias, hemos de tener en cuenta en este momento a Lessing, Herder y Rousseau, especialmente. Pero sobre esto volveremos más adelante.

4. MORALIDAD Y RELIGIÓN

Por lo demás, la contraposición mencionada pone de manifiesto una disociación de las fuerzas anímicas del hombre, que separa al entendimiento y a la memoria del sentimiento y la razón. Todo parece indicar que Hegel adscribe el entendimiento y la memoria a los conocimientos que por sí mismos no están al servicio de la vida del hombre, aunque éste pueda frecuentemente obtener gran utilidad de ellos. Así escribirá en Berna: «La memoria es la horca de la que cuelgan los dioses griegos (...) es el sepulcro, el depósito de lo que está muerto. Lo muerto yace en ella en cuanto muerto. Está presente en ella como una colección de piedras»¹². La división de las fuerzas espirituales que introduce la religión objetiva frente a la religión subjetiva desemboca en una polarización entre el entendimiento y el corazón que Hegel pone en juego cada vez que aplica el rechazo rousseauiano a la cultura de la Ilustración. Precisamente, uno de los logros de la religión sensible que Hegel desea para el hombre ha de ser la unificación de todas las fuerzas de la subjetividad en una «representación comunitaria» y en un «espíritu común», como ya se ha mencionado. Para ello va a ser preciso que el amor y la fantasía se integren como componentes del concepto de religión. Pero antes hemos de analizar algunos aspectos preparatorios de la misma.

Desde una perspectiva de totalidad, el hombre manifiesta para Hegel, tanto en su vida concreta como considerado en general, la triple dimensión de razón, moralidad y sensibilidad, a la cual debe adecuarse la religión. Por ello piensa que «la religión da a la moralidad y a sus móviles un nuevo impulso más elevado, proporciona una barrera fuerte frente al poder de las pulsiones sensibles» (GW 1, 85, N 5). Es esta una función importante de la religión de cara a la aproximación entre moralidad y sensibilidad puesto que al actuar sensiblemente en cuanto impulso hacia la moralidad, los móviles religiosos se hacen más humanos y los impulsos de la sensibilidad pierden su estricta dependencia de la causalidad natural. La armonización de sensibilidad, moralidad y razón, excluyendo las relaciones de dominio de un aspecto sobre los demás, podrá indicar el grado de eficacia de la religión así entendida.

El punto de partida para esta aproximación entre moralidad y sensibilidad es fundamentalmente la doctrina kantiana sobre el primado de la razón práctica, y asimismo al concepto hegeliano de religión subyace la religión racional de

¹² K. Rosenkranz. *Hegels Leben*. Berlin 1844. reimpr. Darmstadt 1969, 518 9 y G. W. F. Hegel. *Werke in zwanzig Banden, Theorie-Werkaus* (= WK) 1, Frankfurt 1971, 432.

Kant, en sus líneas fundamentales, pero sin admitir la separación kantiana de moralidad pura y sensibilidad. De ahí que Hegel, cuando maneja nociones de filosofía práctica en un contexto kantiano —por ejemplo, la idea de «santidad»—, busca una complementación de Kant, y así afirma que la verdadera moralidad exige algo más que «el puro respeto a la ley» (GW 1, 100, N 18). Lo que se exige ante todo es despertar ciertos sentimientos como la «compasión, la benevolencia, la amistad», que si bien no son motivos morales en sentido kantiano, por cuanto no se derivan de la ley, sí cabe considerarlos como «sentimientos morales» porque son dignos de ser amados.

La conexión entre los buenos afectos naturales y el sentimiento moral en sentido estricto viene proporcionada por el amor. Este es considerado en analogía con la razón, en tanto que «como el amor se encuentra a sí mismo en otros hombres, o más bien olvidándose de sí mismo se pone fuera de su existencia y por así decirlo vive, siente y es activo en otros, así la razón como principio de leyes universalmente válidas se reconoce a sí misma en cada ser racional, como conciudadana de un mundo inteligible» (GW 1, 101, N 18). En esta primera aproximación Hegel no considera aún al amor como un principio metafísico, sino que por ahora ve en él un fenómeno «patológico» que pertenece al ámbito de lo sensible, o al «carácter empírico» del hombre. Pero lo decisivo aquí para advertir la diferencia con Kant es que Hegel concibe al amor como algo desinteresado y asimismo ve el carácter empírico del hombre como «el tejido sagrado, delicado, de los sentimientos humanos» (GW 1, 98, N 16). A través de este «tejido sagrado» Hegel interpreta a Kant, de modo que si tomamos la idea de santidad como el culmen de la eticidad y como la meta última del esfuerzo humano, no hemos de olvidar el valor sagrado de los afectos, toda vez que el sentimiento moral se encarga de tender sus delicados hilos sobre todos ellos. Por este motivo, el amor es el principio del carácter empírico. Además es principio de acción y en cuanto tal constituye una condición fundamental para una moralidad efectiva o real frente a una moralidad «pura».

El amor ha de ser también, aunque Hegel no lo diga expresamente, el vínculo que une al sentimiento y a la razón, en tanto que el desarrollo de ésta se logra a través del desarrollo de los sentimientos. Todo esto quizá pueda hacerse compatible con el proceso infinito hacia la santidad racional, aunque no es éste el planteamiento de Hegel. Lo que importa en el ámbito de lo religioso es que el sentimiento y la razón, como fuerzas espirituales de la religión subjetiva, sean unidos por el amor. Conviene subrayar, pues, la importancia de esta temprana concepción de Hegel, mucho antes de que por la influencia de Hölderlin llegue a considerar el amor bajo un aspecto ontológico. Y del mismo modo que el amor es principio desinteresado de la acción moral, también la relación entre amor y religión tiene en este caso un significado fundamental. En la tesis del amor como *analogon rationis* se proyecta la influencia de Shaftesbury y la filosofía del «moral sense» que Hegel conoció en el *Stift*; también podría estar presente un eco de las mismas ideas en el intento de construir una religión impregnada de fantasía.

El punto de vista de Hegel sobre la relación entre amor y religión queda reflejado con suficiente claridad en el siguiente texto: «Allí donde el corazón no

habla más alto que el entendimiento..., este corazón no sirve para mucho, el amor no habita en él. En ninguna parte se contrapone mejor la voz del sentimiento no corrompido, del corazón íntegro, al ergotismo del entendimiento, como en la historia del Evangelio donde Jesús aceptó con agrado y amor la unción de su cuerpo por una mujer en otro tiempo de mala fama, tomándolo como la efusión abierta de un alma bella traspasada de arrepentimiento, confianza y amor y no dejándose confundir por los que estaban alrededor, mientras que algunos de sus apóstoles tenían un corazón demasiado frío como para compartir lo profundo de este sentimiento femenino, su bello sacrificio de confianza, y podían hacer fríos comentarios marginales adornados de un pretendido interés por cuestiones de caridad» (GW 1, 93, N 11). Se trata de uno de los pasajes más elocuentes para comprender el modo como Hegel vincula los diferentes aspectos de la moralidad —así como los sentimientos que él llama «morales»— con la religión. Vemos que la moralidad regida por el entendimiento está personificada en este caso por ciertos apóstoles. La cercanía de éstos con respecto a Jesús no excluye, por consiguiente, que la voz del sentimiento quedara sofocada más de una vez. A la inversa, M.^a Magdalena, aparentemente tan alejada de Jesús, es la figura que encarna la voz del corazón —en este sentido cabe considerarla como «la discípula amada» MP—, siendo capaz de mostrar toda la belleza de los sentimientos que a Hegel le parecen vivificados por el amor. En este contexto, «alma bella» no tiene aún el significado más o menos definitorio del primer idealismo y de su vinculación con el romanticismo. En cambio, ya en Frankfurt utilizará esta expresión con un sentido mucho más preciso. Aquí, la belleza del alma expresa y surge del triunfo de los sentimientos sobre el «frío» razonamiento. Sin duda la influencia de la «filosofía del sentimiento» (*Gefühlphilosophie*) de Jacobi es decisiva en el Hegel de Tubinga, incluso con respecto al lenguaje.

Con la incorporación del amor no hemos llegado, sin embargo, a una determinación esencial de la religión pero, teniéndolo en cuenta, es necesario dilucidar en concreto si y cómo puede el ánimo estar dispuesto a dejarse determinar por motivaciones religiosas. Además será preciso analizar, desde una perspectiva global, cuál es el paradigma predominante en la cultura moderna para comprender en qué medida puede fomentar tales motivaciones.

A la primera cuestión Hegel va a responder que existe en el hombre una *receptividad* natural para la vivencia de la religión como también existe una receptividad para la moral: «La naturaleza ha depositado en cada hombre un germen de sentimientos más finos procedentes de la moralidad, ha puesto un sentido para lo moral...; que estos bellos gérmenes no se agosten, que a partir de ellos surja una receptividad real para las ideas y los sentimientos morales, es asunto de la educación, de la formación (*Bildung*)». Por consiguiente, «la religión no es lo primero que puede arraigar en el ánimo, debe encontrar un suelo cultivado en el que pueda prosperar» (GW 1, 89, N 8). Cuando, como en esta ocasión, Hegel considera a la religión bajo el prisma de la moralidad, su relación con la formación es manifiesta. La religión en cuanto moralidad tiene su raíz en un suelo cultivado por la formación adecuada, a fin de que la enseñanza posibilite el desarrollo de la receptividad natural para ambas. En este caso,

tanto la religión como la moralidad tienen un carácter marcadamente pedagógico. Sin embargo, éste es sólo un aspecto genérico y muy elemental del asunto, que no justifica todavía la aceptación de los contenidos religiosos. Para llegar a una explicación más concreta hay que tener en cuenta: a) que la religión es un asunto del corazón, y b) que su interés deriva de una exigencia de la razón práctica.

Dicha exigencia se concreta para Hegel del modo siguiente: «Para poder esperar que el bien supremo, del que se nos impone como deber realizar una parte, se haga real en su totalidad, la razón práctica exige la fe en una divinidad —en la inmortalidad.

Este es al menos el germen del que nace la religión —y la conciencia moral (*Gewissen*), el sentido interior de lo justo y de lo injusto (*der innere Sinn für Recht und Unrecht*) y el sentimiento moral de que a lo injusto debe seguir el castigo y a lo justo la felicidad— (todo eso) en esta deducción de la religión está tan sólo descompuesto en sus partes esenciales, en conceptos claros» (GW 1, 91, N 9). Así pues, la tarea que realiza la razón práctica para determinar al hombre a obrar moralmente se concreta en la «fe en una divinidad —en la inmortalidad—», lo cual a su vez constituye el origen de la experiencia de la religión. Pero sabemos que los contenidos religiosos fundamentales se refieren igualmente a Dios y a la inmortalidad, lo que representa una coincidencia de fondo con las exigencias de la razón práctica. En este sentido, Hegel insiste en que la religión subjetiva viene a ser idéntica en todos los hombres que poseen la receptividad adecuada; solamente el modo como se articulan esas creencias en contenidos objetivos de conocimiento varía en cada religión. Ello no significa, sin embargo, que la religión objetiva sea sólo el aspecto *formal* de la religión esencial, porque también aquélla representa un conjunto de conocimientos religiosos que pueden ser enseñados y aprendidos, e incluso cabría decir que representa el conjunto de contenidos dogmáticos, en razón de la convergencia entre religión objetiva y teología.

En consecuencia, dada la variedad de dogmas existentes sobre Dios y la inmortalidad —contra los cuales el corazón a menudo se rebela—, no resulta fácil valorar las distintas representaciones e ideas que los pueblos tienen sobre Dios¹³, por más que algunas nos puedan parecer manifiestamente supersticiosas. En efecto, es un lugar común en la concepción ilustrada de la religión contraponer las representaciones de un Dios que actúa conforme a las leyes de la sensibilidad humana frente al concepto moral de Dios. Hegel constata la diferencia, pero entiende que «quien llama a su Jehová Júpiter o Brahma, y es un verdadero adorador de Dios, testimonia su gratitud y su sacrificio de un modo tan inocente como el verdadero Cristo» (GW 1, 92, N 10). Es decir, más allá del tribunal de la «mera razón» o de la «fría razón», que asimila sus funciones a las del entendimiento, se alza la validez de la religión como «asunto del corazón»¹⁴, como actitud de ofrenda e inocencia. Así hay que admirar a Corio-

13 En sus primeros escritos, Hegel utiliza «Idee» y «Vorstellung» con significados equivalentes.

14 En toda esta argumentación Hegel tiene muy presente a Lessing y en especial su *Nathan el Sabio*, cuya influencia se remonta a los años de Stuttgart.

lano ¹⁵ «cuando, en el esplendor de su felicidad y temiendo a la Némesis, ruega a los dioses que le humillen» (loc. cit.). De ciertas representaciones de Dios según los deseos humanos —que manifiestamente escapan al «modelo» comúnmente admitido por la clase cultivada—, a Hegel le interesa averiguar si tales representaciones se acercan o subordinan a la creencia en el destino, o en una necesidad natural, pues entonces ya no estaríamos ante un estadio religioso con escasa moralidad racional, sino ante una comprensión distinta de la religión. Hegel afirma en un texto de la misma época que el concepto griego de destino es el fundamento necesario que subyace a la fe en los dioses (cf. GW 1, 75, N 355). Pero esto es difícilmente compatible con el concepto «moderno» de religión y con la «formación» de los ilustrados. Por ello es preciso asumir en primer lugar a la moralidad como germen del que nace la religión.

Esto supuesto, para Hegel la deducción de la religión viene a coincidir con la deducción de la conciencia moral, en la cual se pone de manifiesto, además del conocimiento del deber, una relación de este conocimiento con la divinidad. En este contexto cabe decir que en definitiva tener religión y tener conciencia moral vienen a ser de hecho cosas idénticas. Pero la conciencia moral y sus contenidos de saber sólo proporcionan el germen, y la religión es el desarrollo de ese germen. De modo que hasta el momento Hegel sólo ha justificado el comienzo de su deducción de la religión.

5. «VOLKSRELIGION» E ILUSTRACION

El primer aspecto de la explicación que nos ocupa, esto es, que la religión es asunto del corazón, requiere ser analizado desde la perspectiva de los supuestos fundamentales de racionalidad que son característicos de la modernidad y más concretamente de la Ilustración alemana. Ante todo, Hegel entiende la *Aufklärung* como «querer actuar mediante el entendimiento». Recordemos que «el entendimiento sirve sólo a la religión objetiva». Una de sus tareas consiste en purificar los principios que la rigen. «Pero mediante el entendimiento los principios nunca llegan a hacerse prácticos» (GW 1, 94, N 12). Esta es una deficiencia que Hegel tiene muy en cuenta al valorar la formación de su época. Porque ilustrar a un pueblo y liberarle de sus prejuicios supone en sentido estricto dar una determinada formación a su entendimiento. Y al revés, la formación (*Bildung*) desde el punto de vista ilustrado, es una noción que aparece delimitada en primer lugar en el contexto de la purificación de los prejuicios. Hegel mismo había sido educado en el espíritu de autocritica y verificación que se encontraba en el trasfondo de un cristianismo ilustrado. En consecuencia, para él es evidente que «cuando se habla de ilustrar a un pueblo, esto presupone que los errores le dominan —errores del pueblo que se refieren a la religión— y la mayor parte de ellos son más o menos de esta característica: se basan en la sensibilidad y en las expectativas ciegas de que se seguirá un efecto que no tiene en absoluto conexión con la causa que debiera producirlo como

15 Hegel posee desde la época del *Gymnasium* un ejemplar de las obras de Shakespeare.

tal. En un pueblo que tiene muchos prejuicios, el concepto de causa parece fundarse principalmente en el concepto de mera sucesión (...). La sensibilidad y la fantasía son las fuentes de los prejuicios y también ciertos principios correctos que resisten un examen del entendimiento son prejuicios para el pueblo llano, puesto que sólo cree en ellos en la medida en que no conoce sus fundamentos». Hegel califica los prejuicios como «errores reales» y también como «verdades reales, que sin embargo no deben ser tomadas como verdades, ni conocidas como tales por la razón, sino que resultan reconocidas por la confianza y por la fe, con lo cual subjetivamente no se obtiene un mayor beneficio» (GW 1, 95, N 13).

Lo que se ha expuesto acerca de la visión hegeliana de una «religión sensible» basta para apreciar sus divergencias frente a este modo convencional de interpretar a la sensibilidad. Del tema de la fantasía nos ocuparemos detalladamente. Ahora conviene aclarar hasta qué punto es posible utilizar estas ideas de la época para construir una religión del pueblo. En principio, la Ilustración como formación del entendimiento tiene sus aspectos positivos, pero correlativamente tiene sus límites, sobre todo en relación con la religión, toda vez que «la ilustración del entendimiento nos hace ciertamente más perspicaces, pero no mejores» (GW 1, 94, N 12). En este sentido Hegel critica las pretensiones excesivas de toda Ilustración, en particular el optimismo desmesurado de sentirse en plena posesión de la verdad.

Este es un punto que a Hegel le parece especialmente problemático. No es que él se desinterese de la cuestión de la verdad en general, sino que aspira a que las verdades universales se transformen en principios concretos del saber y de la sociedad humanas, para que lleguen a ser verdades reales o efectivas. Naturalmente, en esta noción de «verdades reales» —y no en la de una verdad en singular— se encuentra expresado también el interés de Hegel por la acción, que representa desde luego un eco de la ética aristotélica, a la que Hegel admiraba desde la época de Stuttgart. Pero ante todo se trata de una orientación en cierto modo «antiilustrada», que prefiere la praxis del conocimiento a la teoría del conocimiento en sentido estricto, orientación que por lo demás tiene sus raíces en la Ilustración misma¹⁶. Para Hegel, es preciso actuar, obrar, decidirse, pero el cálculo del entendimiento es demasiado frío para poder «ser eficaz en el momento de la acción, así como para poder tener en general una influencia en la vida» (loc. cit.). Así que en su argumentación pueden distinguirse al menos dos momentos: 1) el intento de universalizar la Ilustración en cuanto que la adquisición de conocimientos religiosos claros requiere la erradicación de múltiples prejuicios existentes en el pueblo, y 2) el propósito de evidenciar la imposibilidad de construir una «*Volksreligion*» según los principios de la Ilustración.

A ella y a su procedimiento razonador contrapone Hegel la sabiduría, que sin tener el rango de ciencia se obtiene sólo mediante la experiencia y la refle-

16 Sobre las consecuencias y aspectos de la Ilustración alemana, cf. por ejemplo Ch. Jamme, «*Jedes Lieblose ist Gewalt*». *Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung*, en Ch. Jamme/H. Schneider, *Der Weg zum System*, Frankfurt 1990, 130-170.

xión. El modelo de sabiduría práctica tomado de Aristóteles y ampliado con la filosofía moral de Kant y de Rousseau es por esta época la opción que puede aportar Hegel frente al intelectualismo moral¹⁷. El razonamiento abstracto nos ofrece la verdad general a través del pensamiento discursivo, bien sea la discursividad del silogismo o la del método matemático, pero en las situaciones de desgarramiento o de desesperación «una reflexión fría como esa da poco sostén al hombre» (GW 1, 97, N 14s). Estas ideas contribuyen a poner de relieve que en los últimos años de Tubinga Hegel va distanciándose de la atmósfera ilustrada e inicia su propio camino, encontrando nuevas fuentes de reflexión no sólo en Platón y Rousseau, sino también en Spinoza y Jacobi, Schiller y Goethe¹⁸.

Con todo, la dificultad estriba en que, por una parte, se han de aceptar principios universales para que una religión sea efectivamente tal, pero por otra parte es imposible que una religión del pueblo se reduzca a tales principios, toda vez que las verdades universales no alcanzan fácilmente «el reconocimiento vivo» del pueblo y, aunque se aprendan de memoria «no forman parte del sistema del espíritu y de las apetencias del hombre» (GW 1, 96, N 14). Esto es tanto más grave cuanto que según Hegel en los prejuicios están mezclados la verdad y el error, ya que aquéllos pueden ser tanto «errores reales» como «verdades reales». En síntesis, Hegel ve los prejuicios desde una perspectiva funcional. Por ello es necesario luchar contra ellos, a sabiendas de que las verdades racionales suelen contradecir el curso de la experiencia. Hegel no rechaza la Ilustración, sino que quiere corregir su exagerada autocomplacencia en sus propios paradigmas.

La conclusión que se impone en razón del planteamiento de Hegel es que resulta imposible que la religión del pueblo «pueda estar fundada sobre la mera razón» (GW 1, 96, N 14), es decir, sobre una razón finita que no es aquélla que se reconoce a sí misma en cada ser racional y que puede iluminar a la sensibilidad en un sentido ético e incluso religioso. Los criterios que conducen a Hegel a sentenciar esto son de diversa índole. En primer lugar, los principios universales suelen plasmarse en la religión como deberes y reglas objetivas de conducta que representan un constante conflicto del hombre consigo mismo. Hegel alude así, de modo incipiente, a la escisión interna planteada como conflicto entre lo subjetivo y lo objetivo (cf. GW 1, 94, N 12).

En segundo lugar, y considerando que una religión del pueblo ha de ser tanto una «religión pública» como «una religión positiva» (GW 1, 86, 96 = N 4, 14), su efecto más importante debe ser «la elevación y el ennoblecimiento del espíritu de una nación» y contribuir a que «el pueblo no se degrade ni se deje degradar» (GW 1, 86, N 5). Esto difícilmente se consigue cuando los principios de una religión se mantienen a un nivel abstracto y no se hacen comprensibles más que a una minoría.

17 Sobre la relación entre Kant y Rousseau en este tema, cf. D. Henrich, o.c., pp. 44ss.

18 Otro análisis reciente de las distintas influencias de la Aufklärung en el primer Hegel es el de J. M. Ripalda, 'Aufklärung beim frühen Hegel', en *Der Weg zum System*, 112-129. Ripalda también destaca a Campe, Garve, Eberhard y Nicolin, cf. p. 124.

En tercer lugar, «tan pronto como se alza una pantalla (*Scheidewand*) entre vida y doctrina o incluso (si) sólo hay una separación y un dilatado alejamiento entre ambas, surge la sospecha de que la forma de la religión tiene algún defecto —o bien porque se ocupa demasiado con una palabrería vacía, o sus exigencias a los hombres son exageradas y beatas y se oponen a las necesidades naturales y a los impulsos de una sensibilidad bien ordenada της σωφροσύνης—, o se dan ambas a la vez» (GW 1, 109s, N 26). Por consiguiente, la escisión interna del individuo, la degradación colectiva del pueblo y la disociación entre la doctrina y la vida tanto individual como social, son consecuencias que se deben evitar en la constitución de una religión del pueblo. El efecto común de estas tres situaciones es la falta de libertad y de alegría. Hegel ha descubierto en los griegos —sobre todo en los dramas de Sófocles— una religiosidad alegre, y considera que la religión como experiencia fundamental sólo es posible allí donde vive el espíritu de la alegría. Porque «si los gozos y la alegría de los hombres han de avergonzarse ante la religión, sí quien se divirtió en una fiesta pública debe entrar a hurtadillas en el templo, es que la forma de la religión tiene un aspecto demasiado sombrío como para esperar que por sus exigencias uno renuncie a los gozos de la vida (...) si la alegría debe poder influir en el pueblo, ha de acompañarlo amistosamente a todas partes —estar a su lado tanto en los quehaceres y situaciones serias de la vida, como en sus fiestas y alegrías—» (GW 1, 110, N 26).

En consecuencia, Hegel es partidario de que la religión desempeñe un papel amistoso y cordial, que sea una guía indirecta para la acción más que una instancia autoritaria. Por lo tanto, la religión se debe concretar en una presencia alegre y constante. ¿Cabe suponer, entonces, que esta presencia de la religión, tan reiterada por Hegel, debe reemplazar a la idea de una «Iglesia invisible», que tanto él como Hölderlin y Schelling desearon? Sabemos que la amistad con Hölderlin y Schelling en Tubinga fue muy importante para Hegel. En 1794 Hölderlin escribe a Hegel: «Estoy seguro de que te has acordado a veces de mí, desde que nos separamos con la consigna «Reino de Dios». Por muchas metamorfosis que pasemos, creo que nos reconoceremos en este lema (...). Por eso estamos seguros de que nuestra amistad durará eternamente»¹⁹. Hegel a su vez escribe a Schelling, en Enero de 1795: «¡Que venga el Reino de Dios y no estemos mano sobre mano! (...) Razón y libertad sigan siendo nuestra consigna, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible»²⁰. Los tres amigos tienen, por tanto, un lema que les une: el «Reino de Dios», es decir, la «Iglesia invisible». Y esto significa el reino de la Razón y la Libertad, que es lo más propio del hombre. Para ellos éste es un lema que les impulsa a la decisión y a la acción, al compromiso con la realidad, en la medida en que están convencidos de que el signo de los tiempos se orienta hacia el advenimiento de algo nuevo a través de unos cambios que están por acontecer. Kant había tratado en su escrito sobre la *Religión dentro de los límites de la mera razón* de la fundamentación de un Reino de Dios en la tierra y de la Iglesia invisible. También Hegel

¹⁹ *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister/F. Nicolin, 1-4, Hamburg 1952ss, I, 9, 33.

²⁰ *Briefe*, I, 9,18

está en esta línea cuando en Berna contrapone la Iglesia visible a la Iglesia invisible y verdadera. Pero desde el punto de vista de su programa de una religión viva para el pueblo no puede menos de admitir que «una iglesia espiritual universal sigue siendo un ideal de la razón...» (GW 1, 100, N 17), aunque pueda exigirse como tarea de la humanidad la aproximación progresiva a una religión racional. Por consiguiente, el acuerdo fundamental con el planteamiento kantiano se quiebra también en este punto. Podríamos decir que Kant está presente ante todo en la conexión que Hegel exige entre religión y moralidad, como condición para un mínimo de religiosidad frente a la mera superstición (cf. GW 1, 91,100, N 14, 17). Pero el concepto de religión en sus virtualidades máximas no coincide en Hegel con el de religión racional. Esto puede explicar la necesidad que él plantea de que la Iglesia invisible del espíritu tenga su manifestación particular y sensible como *Volksreligion*.

La noción de «pueblo» tiene una función decisiva en este giro de lo invisible a lo visible en materia de religión. Porque la eficacia de la religión está directamente relacionada con el papel que ha de cumplir en la vida colectiva, en cuanto vida de un pueblo. Hegel exige de la religión una contribución activa muy específica, para que «el pueblo no se degrade ni se deje degradar», porque en semejante situación un pueblo no podría asimilar los contenidos religiosos o mantenerlos vigentes. Esto significa también que los pueblos con una religión viva se sienten conscientes de su propio dinamismo. Porque «poca impresión pueden hacer las ideas religiosas en un espíritu oprimido, que ha perdido su fuerza juvenil bajo la carga de sus cadenas y que comienza a envejecer» (GW 1, 87, N 6). La presencia efectiva de la religión está condicionada por el hecho de que el pueblo posea la vitalidad espiritual suficiente para asumirla. Con otras palabras, en el modo de ser de un pueblo, o en su entidad (*Dasein*), podemos advertir un «genio juvenil» o un «genio envejecido», el cual ofrecerá, según el caso, o bien manifestaciones de un autosentimiento de libertad y de entusiasmo, o bien un apego rutinario a los elementos más pobres de su tradición. Hegel tiene presente esta distinción a la hora de interpretar la evolución histórica de las religiones.

6. EL SISTEMA DE LA FANTASIA

Todos estos factores vienen a confirmar que el concepto completo de religión no puede ser construido a partir de los principios de la Ilustración. «En una religión del pueblo particularmente, es de la mayor importancia que la fantasía y el corazón no queden insatisfechos, que aquélla se llene con imágenes grandes y puras, y que en éste se despierten los sentimientos más benéficos» (GW 1, 101, N 19). A diferencia de la interpretación racionalista que se ofreció anteriormente, para Hegel la sensibilidad y la fantasía son algo más que las fuentes de los prejuicios de un pueblo. Y de suyo se comprende también que las ideas religiosas deben estar en consonancia con principios puramente racionales, pero el material de toda religión proviene del contenido de las representaciones y por ende de la fantasía. Por este motivo, Hegel la incluye en su concepto de religión, adhiriéndose a una corriente de reivindicación de la fantasía

que se había iniciado hacía algunos años. Cabe subrayar que, antes del «*Sturm und Drang*» o del *Werther* de Goethe, Hegel ya conocía los límites del entendimiento y las aporías de una razón alienada de la sensibilidad.

Ahora bien, si la religión no puede estar basada sólo en la mera razón, tampoco puede apoyarse exclusivamente en el mero sentimiento y en la fantasía. A este respecto Hegel desarrolla tres tesis: Primera: «Sus doctrinas deben estar fundamentadas en la razón universal» (GW 1, 103, N 20), es decir, han de ser aceptadas por la razón humana, aunque provengan de la revelación divina. La razón, «animada por el cálido soplo de los sentimientos» (GW 1, 106, N 23), exige que tales doctrinas sean «sencillas» para que tengan tanta mayor influencia en «la formación del espíritu del pueblo (*Volkgeist*)» (GW 1, 104, N 21). Es ésta la primera vez que Hegel utiliza la expresión *Volkgeist* al explicitar la tarea de la religión. Según Rosenzweig, «el espíritu del pueblo es para él (Hegel) no sólo la raíz común de toda entidad (*Dasein*) nacional..., sino ante todo una parte fundamental de esta entidad completa (...) no tanto una fuerza que forma, sino la vida misma del pueblo ya formada»²¹. El espíritu del pueblo puede manifestarse como acontecer, pero ante todo se constituye como principio. Por ello en los objetivos de la religión del pueblo aparece la formación del «espíritu del pueblo» en primer lugar.

Como complemento de la sencillez, la razón requiere que las doctrinas religiosas sean «humanas», lo cual se especifica por el grado de correspondencia o acomodación con la cultura espiritual y el nivel de moralidad en que el pueblo se encuentre. La doctrina cristiana de la providencia, tomada en sentido estricto como «total resignación ante Dios», no podría ser incluida entre las doctrinas «humanas», por cuanto presupone una experiencia muy profunda y sólo es plenamente comprensible para hombres sabios. Esto supuesto, algunas de las enseñanzas de la religión cristiana difícilmente se pueden aceptar como contenidos de valor universal. A esta manera de entender la Providencia Hegel contraponen la fe de los griegos, como «respeto ante el curso de la necesidad natural, por un lado, y a la vez la convicción de que los hombres están dominados por los dioses según leyes morales». Según Hegel, esta fe «parece estar humanamente acomodada a la sublimidad de Dios y a la debilidad del hombre, a su dependencia de la naturaleza y a su limitado campo de visión» (GW 1, 106, N 23). Las doctrinas sencillas, fundadas en la razón y adecuadas al grado de formación del pueblo, no tienen otro fin que actuar sobre el espíritu del pueblo, sea directamente, sea mediante ceremonias. Al tomar como criterio la concepción de los griegos cabe suponer que para Hegel el *Volkgeist* como entidad nacional completa o plenamente desarrollada ha acontecido ya históricamente en la Grecia clásica.

Segunda: «La fantasía, el corazón y la sensibilidad no deben quedar vacíos» (GW 1, 103, N 20). Esta tesis y la anterior pretenden atender a todas las fuerzas anímicas que entran en juego en la experiencia religiosa. Descuidar alguna de ellas puede conducir, bien a la superstición y al fetichismo, bien al frío cálculo del cumplimiento de los deberes religiosos. Por lo que se refiere a este

21 F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 v. reimpr. Aalen 1962, 22ss.

punto en concreto, las doctrinas de una religión no podrán actuar sobre la vida de un pueblo si no se aviva la fantasía con los colores de la sensibilidad, si no se representa al mundo de forma que pueda ser amado. «Incluso la religión racional más pura llega a encarnarse en el alma del hombre, mucho más en la del pueblo y sería ciertamente bueno vincular mitos a la religión misma desde el principio, (...) para mostrar a la fantasía cuando menos un hermoso camino que pueda sembrar de flores» (GW 1, 107, N 24). Consiguientemente, el valor de la fantasía también debe ser admitido por la religión racional, puesto que en última instancia si ésta se hace presente en la vida humana sólo lo será de una manera «corpórea». Hegel aproxima así los conceptos de «religión racional» y «religión del pueblo» a través del sistema de la fantasía.

La presencia de los mitos está en relación directa con las operaciones de la fantasía y sus virtualidades cognoscitivas. Por ello los mitos requieren una legitimación, que consiste, según Hegel, en mostrar a la fantasía el camino para evitar sus propios desvaríos. Es decir, si el material de la religión proviene del contenido de las representaciones y si la fantasía opera de hecho libremente con ellos, el mito consigue, por así decirlo, canalizar esa actividad al proporcionar a la fantasía contenidos específicos y ya delimitados de representación. La valoración de la fantasía como órgano de conocimiento es una secuela de la crisis de la Ilustración tardía, pero también es resultado de la *Aufklärung*, del cual se hace eco Hegel muy tempranamente²². Sobre el interés de Hegel por los mitos y su aplicación a la religión hay suficientes testimonios. Por ejemplo, ya en 1787 había copiado en su diario, de un número del «*Berlinische Monatsschrift*» el siguiente texto: «Un mito es un relato que tiene el testimonio de una enseñanza sobrenatural o de una tradición antigua, y que se toma como una verdad establecida porque el correcto conocimiento racional del objeto se eleva por encima del campo de visión de la razón y de la experiencia de aquellos que aceptan estos mitos. La mitología es un sistema completo de tales mitos sobre la religión, y es muy natural que la filosofía y la religión de cada nación sean inicialmente mitología. Pues la certeza sensible tiene que preceder a la racional, tanto en los pueblos enteros como en el hombre individual, ya que en el entendimiento finito lo más perfecto sólo puede seguir a lo más imperfecto»²³. Cabe deducir que Hegel se sintió interesado por este planteamiento filosófico-religioso del mito, según el cual éste desempeña la función de estadio previo al conocimiento propiamente dicho de las doctrinas religiosas. La eficacia del mito se despliega en el nivel de la certeza sensible, proporcionando aquella «representación común» que Hegel exige a los contenidos de una religión. En el relato mítico la representación de las relaciones religiosas no es estrictamente histórica ni intelectual. Por ello el mito puede rebasar la dicotomía de lo «subjetivo» y lo «objetivo» que afecta a la religión, al superar la división de las respectivas fuerzas anímicas que intervienen: razón y sensibilidad, por un lado, memoria y entendimiento, por otro. El recuerdo mítico tiene así

22 Cf., p. ej., Ch. Jamme, *Ein ungelehrtes Buch*, Bonn 1983, p. 31.

23 El texto es de J. A. Eberhard, copiado con fecha 28-9-1787, cf. *Dok.* 144.

una estructura paradójica, porque reúne el entendimiento y la sensibilidad, el pensar racional y la memoria.

La conveniencia de vincular los mitos con la religión es consecuente con la reiterada atención de Hegel a la sensibilidad. Del mismo modo se han de considerar los elementos de toda religión: conceptos, usos esenciales, ceremonias y sacrificios cuando los hubiere. Todos ellos son aceptables en razón de los sentimientos benéficos que despiertan. Hegel ve en los sacrificios de acción de gracias la concepción más original y universal, en la que no juegan un papel el pecado y su expiación, como tampoco la idea de que mediante sacrificios se pueda hacer cambiar la voluntad de la providencia. En cuanto a los conceptos, esto es, el concepto de Dios y el de la inmortalidad, fundamentalmente, hemos de ver más adelante cómo el material de la fe en Dios proviene de la representación de la divinidad surgida de la fantasía. Por lo que se refiere a las ceremonias y usos esenciales, Hegel exige que mantengan la conexión entre doctrina y vida, indispensable para que la religión sea una compañía amistosa y cordial, para que arraiguen en el «espíritu del pueblo» y expresen una religiosidad gozosa a través de la música y el canto.

Las observaciones de Hegel sobre el cristianismo en el contexto de esta reivindicación de la sensibilidad y la fantasía no pueden ser más explícitas, por cuanto «debido al espíritu de nuestra religión son excluidos los dulces y bellos colores derivados de la sensibilidad —y somos en general demasiado hombres de razón y de palabras para amar las bellas imágenes—» (GW 1, 107, N 24). Esto es así a pesar de que la exposición y el aprendizaje de las doctrinas del cristianismo apelan frecuentemente a lo histórico, y por lo tanto a lo intuible y representable. Se trata, sin embargo, de una historia elevada a la categoría de dogma. En cambio, «las fiestas populares de los griegos eran todas ellas fiestas religiosas, en honor de un dios o de un hombre divinizado por haberlo merecido bien del Estado (...). Así Agatón no olvidó a los dioses cuando obtuvo un premio por una tragedia suya —al día siguiente organizó una fiesta para los dioses—. *Banquete*, p. 168»²⁴. Para Hegel, la religiosidad verdadera está reñida con el hecho de que se den a las celebraciones religiosas un carácter esotérico, puesto que si hay un concepto diametralmente contrapuesto al de «religión del pueblo» es justamente el de «religión privada». Hegel ve las fiestas religiosas como fiestas del pueblo y desearía que, a la inversa, las fiestas del pueblo tuvieran un origen religioso.

Tercera: «Las doctrinas de la religión deben estar constituidas de tal manera que se encuentren vinculadas a todas las necesidades de la vida y a los asuntos públicos del Estado» (GW 1, 103, N 20). Sólo así la religión puede formar parte del ideal de una educación del pueblo, como dice Hölderlin, o del ideal «de formar el espíritu del pueblo», como lo expresa Hegel. Es preciso destacar que la conexión explícita entre religión y política se muestra por primera vez en el pensamiento de Hegel con relación a este objetivo, en el que la religión y la política tienen una importancia similar. «Formar el espíritu del pueblo», cons-

²⁴ GW 1, 110, N 27. Cf. Platón, *Banquete* 173a. En el diálogo Sócrates mismo compara el banquete con una comida homérica celebrada después de un sacrificio, cf. 174 b-c.

truir una «*Bildung*» comunitaria es tarea que se contrapone a la de «formar la moralidad del hombre individual», como la religión privada se contrapone a la «*Volksreligion*». Todas las características y requisitos que Hegel pone en la religión convergen en este único pensamiento. El antagonismo entre la experiencia religiosa y el espíritu oprimido, entre la práctica de una religión auténtica y una praxis política alienante, se explica únicamente si llegamos a comprender que la religión del pueblo sólo tiene vida cuando arraiga en un suelo de libertad. «Espíritu del pueblo, su historia, religión y grado de libertad política no son separables en cuanto a su influencia recíproca, ni su constitución es comprensible por separado; se hallan entreverados con un mismo vínculo —lo mismo que de tres poderes solidarios ninguno puede hacer nada sin el otro, pero cada uno recibe también algo del otro—» (GW 1, 111, N 27).

En síntesis, la religión, la constitución política y la tradición histórica constituyen conjuntamente el «*Volksggeist*». En este vínculo, la religión va de la mano de la libertad política porque engendra y nutre las grandes actitudes que sostienen a una constitución libre. Y ello significa a la vez que la religión es el *télos* de la historia. El «*Volksggeist*» es el principio de unión de los tres elementos que lo integran y a la vez es lo que ellos han de formar. La comparación de los cuatro momentos de la vida comunitaria con tres hermanos solidarios da a entender que el vínculo que les une establece una relación multilateral —y acaso, circular— de constituyente a constituido entre el espíritu del pueblo y los restantes factores. Y dado que en todo este planteamiento el hombre es considerado como miembro de una nación y como perteneciente a una «*Bildung*» concreta, Hegel ve las formas históricas de religiosidad estrechamente relacionadas con la constelación de elementos que configuran un pueblo histórico determinado.

Para expresar la relación entre los tres elementos mencionados en el «*Volksggeist*» griego, Hegel escribió una especie de mito en el que Cronos, como tradición histórica, aparece como padre de aquel «genio» o «espíritu del pueblo», *Politeia*, la constitución, como madre y la *Religión*, como nodriza del joven espíritu de Grecia. El espíritu del pueblo es como una «esencia etérea» que se afirma más y más en la tierra a través de un haz de hilos que se multiplican constantemente (cf. GW 1, 112, N 27). Aunque en el resto del texto sigue haciendo referencias a este mito, Hegel lo tachó y dio una versión más sencilla en el párrafo siguiente, conforme a la cual el espíritu de Grecia es un «genio de los pueblos» que aparece bajo la imagen de «un hijo de la felicidad y de la libertad» y de «un retoño de la bella fantasía», que se encuentra encadenado a la Madre Tierra por el vínculo de la necesidad, pero ha sabido embellecerlo de tal manera «que se complace en sus cadenas como en una obra suya, como una parte de sí mismo» (GW 1, 110s, N 28). Este genio de los pueblos heredó de su padre —es decir, de Cronos— «la confianza en su suerte y el orgullo sobre sus hazañas» (loc. cit.). El hecho de que Hegel hable del «genio de los pueblos» y no del «genio del pueblo» pudiera estar en relación con su visión del ideal griego como modelo universal del genio de un pueblo y quizá sea también un precedente de la distinción posterior entre «*Volksggeist*» y «*Weltgeist*». El ideal helénico está basado en fuentes históricas, que provie-

nen directamente de Herodoto, Tucídides y Platón. En cuanto a la época, Hegel parece referirse a la Grecia del siglo v a.C., en concreto a la Atenas de Pericles. No puede pasarse por alto el hecho de que para Hegel el genio griego sea un hijo de la libertad y de la felicidad, las cuales consisten, sin embargo, en aceptar con agrado la necesidad férrea. Por lo demás, el relato del espíritu griego como hijo de Cronos y Politeia parece inspirado en el mito platónico del amor como hijo de Poros y Penia.

Después de haberse referido al mundo griego de este modo, Hegel expresa una añoranza dolorosa hacia ese genio que ya sólo conocemos de oídas y muy imprecisamente. «El es un joven bello a quien amamos incluso en sus momentos de irreflexión..., junto con todo el cortejo de las Gracias..., y, sin embargo, este genio ha desaparecido de la tierra» (loc. cit.). Se trata, por lo tanto, de algo perdido, aspecto que Hegel recordará varias veces en sus *Escritos de Juventud*. En contraste con esta visión estético-religiosa del espíritu griego, «Occidente ha dado lugar a un diferente genio de las naciones —su figura está envejecida—nunca fue bella, pero quedan aún unos ligeros toques de virilidad, con débiles trazos; su padre está encorvado y no se atreve a erguirse ni para mirar alrededor al mundo con alegría, ni (movido del) sentimiento de sí mismo —es corto de miras y sólo puede ver pequeñas cosas a la vez—. Sin coraje, sin confianza en su fuerza, no se lanza a ningún golpe audaz...» (GW 1, 113, N 29). Este último párrafo, inacabado también, fue tachado por Hegel, aunque debemos contar con él para tener completa la contraposición entre el genio juvenil y el genio envejecido de un pueblo, que está presente desde el comienzo del *Fragmento de Tubinga*.

7. EL MALESTAR RELIGIOSO DE LA CULTURA

En razón de todo lo que se ha expuesto con relación al texto más importante de Tubinga, es patente que para el joven Hegel en la configuración de la religión ha de estar plenamente integrada la fantasía. La necesidad de este factor se justifica desde el conjunto de la subjetividad humana, a la vez que sólo así, es decir, mediante las representaciones de la fantasía, se puede hacer comprensible la conexión entre mitología y religión. Ahora corresponde analizar hasta qué punto el planteamiento hegeliano de la religión del pueblo conlleva una concepción del mito y, esto supuesto, en qué sentido los materiales mitológicos operarían positivamente en la experiencia religiosa. El texto al que nos referiremos (GW 1, 359-378) fue escrito como continuación a su ensayo sobre la «*Positividad de la religión cristiana*». En esta continuación Hegel expone su concepción del cristianismo en relación directa con su ideal helénico y con los textos de Tubinga, lo que significa una continuidad temática en los planteamientos sobre la *Volksreligion*, sin que esto deba interpretarse como un regreso sin más al punto de partida.

Como es bien sabido, después de escribir el llamado *Fragmento de Tubinga*, Hegel se trasladó a Berna con el problema de cómo identificar la religión del presente con las exigencias de las tesis que él había establecido y cómo res-

taurar la unidad orgánica de la vida en su propia sociedad. Los textos de la primera época de Berna contienen, por una parte, ecos y doctrinas de los principios kantianos, con una reinterpretación de los postulados de la razón práctica y algunos aspectos de *La religión dentro de los límites de la mera razón*: así en la *Vida de Jesús* y en una serie de fragmentos. Por otra parte, desarrollan una crítica reiterada del cristianismo, tanto desde el punto de vista histórico como respecto al significado de la figura de Jesús en cuanto *Cristo*. Bajo este aspecto ocupa un lugar destacado el escrito sobre la *Positividad*, que ahora no vamos a tener en cuenta, por cuanto nuestro objetivo se limita a trazar un marco de contextualización temática sobre los aspectos principales de la relación entre religión y mitología. Lo que podemos decir aquí con respecto a este segundo aspecto, y en particular sobre el tema de la «positividad»²⁵, es que durante más de un año Hegel trató de diagnosticar el problema antes indicado, el cual ya en 1794 fue formulado en la siguiente pregunta: «¿Hasta qué punto se cualifica la religión cristiana para esto (para ser una religión del pueblo)?»²⁶ Los escritos de 1795 y la primera mitad de 1796 pueden ser interpretados como una respuesta a esta pregunta. En todo caso, Hegel trata de dar una nueva visión del cristianismo dentro del marco de su propio planteamiento.

Nuestro texto de mayo-junio de 1796 se ocupa de la justificación de la fantasía en la religión y de las condiciones que podría reunir una religión del mito. Esto incide directamente sobre un aspecto esencial de la religión que aún no hemos abordado: el de los conceptos. Con otras palabras, si la religión debe dar satisfacción a la fantasía, al corazón y a la sensibilidad, es preciso que sus conceptos se adecúen a esta exigencia. Se trata de elaborar «nuevos conceptos sobre Dios» —puesto que «los conceptos ortodoxos ya no sirven» (carta de Schelling a Hegel, 4 de febrero de 1795)— y para ello no podemos acudir a la teología, sino que debemos dirigir la mirada al material de las representaciones religiosas de los pueblos. En dicho texto, Hegel constata en primer lugar la situación de la cultura alemana bajo la influencia del cristianismo, la cual alcanza no sólo a lo religioso, sino también a lo político (GW 1, 359-365).

En segundo lugar, recurre en este contexto a una consideración histórica de las sociedades antiguas en cuyo centro se encuentra el ideal de la comunidad política griega (GW 1, 365-378). Hegel actúa así como un «historiador reflexivo» «*denkender Geschichtsforscher*», (GW 1, 365), que interpreta los acontecimientos históricos desde el marco de su propio pensamiento. Es muy probable que con la expresión mencionada Hegel esté aludiendo a Gibbon, cuyas tesis sobre la decadencia del mundo antiguo gravitan en todo este texto.

«Todo pueblo tiene objetos peculiares de su fantasía: sus dioses, ángeles o santos, que continúan viviendo en las tradiciones populares, cuyas historias y hazañas cuenta la nodriza a los niños (...). Aparte de estas criaturas de la imaginación, en el recuerdo de la mayoría de los pueblos, especialmente en el de

25 Allison ha hecho notar el paralelismo entre el escrito de la *Positividad* de Hegel y *La religión de Cristo* de Lessing. Cf. H. E. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, Ann Arbor 1966, p. 193, n. 1.

26 «*Unter oibjektiver Religion*» N 48-50.

los libres, viven todavía los antiguos héroes de la historia de sus patrias, el fundador o libertador del Estado, y tal vez más todavía los valientes anteriores a la época en la cual el pueblo se reunió en un Estado regido por leyes civiles»²⁷. En resumen, la fantasía de los pueblos se compone tanto de la tradición religiosa como de la tradición política. Esos objetos de la fantasía se imprimen en la imaginación de los hombres desde la infancia. Las figuras de la religión y los héroes políticos tienen sentido en cuanto siguen vivos en el recuerdo, del mismo modo que los templos y monumentos forman parte del presente en cuanto lugares de conmemoración, de fiestas y juegos públicos. Esto puede ayudarnos a comprender por qué Hegel tachó su relato del genio griego, que es hijo de Cronos y Politeia. Este mito tenía a la religión como nodriza y, por consiguiente, como encargada de transmitir las representaciones de la fantasía que hablan de dioses y de héroes. Pero, sobre todo, el relato debía tener la función de ilustrar la unión de los tres elementos, religión, historia y constitución política, en el espíritu de un pueblo y es en este punto en el que resultaba inadecuado. Porque tanto la tradición religiosa como la tradición política —o la política, sin más— son productos del tiempo, pero la constitución es susceptible de perdurar a través del tiempo. Además, los mitos religiosos se distinguen de la tradición histórica en que tienen una localización espacial permanente, aunque su referencia temporal puede no estar definida. Por ello no resultaba adecuada aquella narración para intentar armonizar los distintos elementos.

Lo importante para el planteamiento que nos ocupa es que Hegel cree que una religión y una constitución *propias* son condiciones para que exista una fantasía nacional, tal como ocurrió en las civilizaciones meridionales antiguas —entre los egipcios y los judíos, los griegos y los romanos— y en los antiguos germanos, los galos y los escandinavos. Esto implica que una nación se articula, especialmente en la época antigua, en torno a una religión, y no sólo a una constitución, y de igual modo la noción de «fantasía nacional» es la conjunción de fantasía religiosa y fantasía política.

En Alemania no ha sido posible la existencia de esas dos condiciones. «El cristianismo ha despoblado el Walhalla, ha talado los bosques sagrados y ha extirpado la fantasía del pueblo como si fuera una superstición vergonzosa, un veneno maldito» (GW 1, 359, N 215). Así expresa Hegel un sentimiento de malestar hacia la cultura espiritual de la Alemania cristiana que se ha desgajado de la tradición antigua y en seguida se pregunta por las posibilidades de llevar a cabo una renovación cultural en estas condiciones. Por de pronto, el cristianismo ha destruido la fantasía del pueblo germano y ha impuesto la fantasía de un pueblo —el judío— cuyo clima, leyes, cultura e intereses son extraños²⁸. En esta perspectiva, Hegel parece atender exclusivamente al carácter «ajeno» del

27 GW 1, 359, N 215. Hegel conecta así con un tema que Herder trató ese mismo año de 1796 en su *Iduna, oder der Apfel der Verjungung*, publicado en *Die Horen*. J. G. Herder, *Sammtliche Werke*, hrsg. B. Suphan, Berlin 1877-1913, 18, 483-502.

28 En un texto de 1793/94 Hegel ya había expuesto esta misma idea, considerando que el pueblo judío ha tenido un influjo funesto en el cristianismo. Según él, la religión cristiana debería haber conectado directamente con culturas como la griega y la romana, antes que con la hebrea, cf. GW 1, 75, N 359-360.

cristianismo, aunque lo que en realidad le preocupa es el modo como ha sido impuesto frente a las religiones autóctonas, al precio de destruir las antiguas creencias de los pueblos.

Desde el punto de vista político, tampoco Alemania ha alcanzado la condición de los «pueblos libres» que se aglutinan en torno a un fundador o libertador nacional. Alemania no ha sido nunca una verdadera nación. «¿Quién podría ser nuestro Teseo, que hubiera fundado un Estado y le hubiera dado sus leyes?» (loc. cit.). Para consolidar el carácter de nación, así como el acervo de la fantasía política, hubiera sido necesario un nuevo Teseo que llevara a cabo la reconciliación entre los príncipes alemanes y levantara un panteón a los dioses. Aunque Hegel piensa que es necesario que el pueblo se dé una religión y una constitución propias para que se desarrolle una fantasía religiosa y política, está muy lejos de confundir o pretender que se sustituya esta fantasía nacional por lo que de hecho se suele dar siempre: las supersticiones que «arrastran una vida degradada entre el pueblo inculto» (GW 1, 360, N 215s). Pero, por otro lado, no puede aprobar por completo que la clase ilustrada de la nación se arrogue el deber de erradicar estas supersticiones, porque de este modo la nación se priva de la «posibilidad de ennoblecer esos restos de mitología y con ello la sensibilidad y la fantasía del pueblo» (GW 1, 361, N 216). Este es uno de los pocos casos en los que el joven Hegel utiliza la palabra «mitología»; lo que no es nuevo es este modo de ver el efecto de la Ilustración, y en general de la cultura, asociado a la idea de la eliminación de las creencias espontáneas del pueblo y, en consecuencia, como un factor de ruptura con la tradición.

Para Hegel, se trata justamente de hacer efectiva la posibilidad de recuperar o reconstruir la fantasía germana y ello requiere determinar una esfera común de representaciones a los distintos estratos de la sociedad. Esta esfera común Hegel cree encontrarla en la historia religiosa, no para aceptarla literalmente como materia de fe, sino para someterla a la elaboración adecuada para alcanzar «el goce de la belleza, el cual surge del libre juego de las fuerzas animicas» (GW 1, 362, N 217). En el momento de establecer qué historia religiosa sea la que se encuentre vigente en las creencias del pueblo alemán, aparece una disociación clara.

Por un lado, el pueblo llano vive tan apegado al sentido literal de los libros sagrados, que lo que pudiera convertirse en objeto de la fantasía resulta completamente extraño tanto a sus costumbres como a su cultura propia. Por otro lado, la minoría culta incorporó la mitología de los griegos a su fantasía, logrando la universalización intelectual que siempre proporciona la literatura clásica, pero con el inconveniente de colocar en el mismo nivel a la cultura de otros pueblos y a la cultura germana y produciendo un cierto desinterés hacia lo propio. En este contexto, Hegel repite la exclamación que Klopstock dirigió en sus *Odas* al pueblo alemán: «¿Es acaso Acaya la patria de los teutones?»²⁹. En

²⁹ GW 1, 362, N 217. Hegel había estudiado a Klopstock en Stuttgart y había hecho una comparación similar en su trabajo *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* (agosto 1788) cf. GW 1, 46ss.

vano intentó el poeta devolver a los alemanes una fantasía propia, no tanto por la helenización de la clase más culta, cuanto porque las antiguas leyendas alemanas habían desaparecido bajo el yugo de una religión extraña. Por ello Hegel devuelve a Klopstock su propia pregunta en estos términos: «Lo que este poeta dirige a su pueblo en cuanto a la mitología griega, se le podría dirigir a él y a su pueblo, con igual derecho, en cuanto a la mitología judía: ¿Es Judea acaso la patria de los teutones?» (GW 1, 362, N 217). En última instancia, es preferible que los germanos reinterpreten sus tradiciones en el espíritu de Acaya antes que en el de Judea y ello por dos razones principales. En primer lugar, para el joven Hegel es un supuesto evidente que la herencia de la cultura clásica contiene el paradigma más elevado de cultura e «ilustración» que podamos poseer³⁰. En segundo lugar, aún cuando Hegel en una época posterior reivindicó la superioridad de la literatura moderna frente a la antigua, los valores puramente estéticos de ésta siempre estuvieron para él en primer plano. Esto supone que las tradiciones ajenas no tienen el mismo valor ni realizan la misma agresión sobre la cultura autóctona. Hay tradiciones en las que «lo otro» puede ser pensado como un modelo a seguir, o al menos como una fuente de inspiración, mientras que en el caso de la tradición judía «lo otro» se convierte en algo ajeno, distante y extraño.

Hegel da a entender este punto de vista en una referencia al Antiguo Testamento que se inspira en Herder, pero antes establece explícitamente algo muy interesante, a saber, que el principio de historicidad que rige la fantasía religiosa debe ir unido a determinados *lugares*, más que a tiempos determinados. En consecuencia alaba al catolicismo por conceder mayor importancia a los aspectos locales de su historia, a sus santos, sus patronos y milagros. No es la primera vez que Hegel menciona la superioridad imaginativa del catolicismo frente al protestantismo. En un texto de Tubinga (cf. GW 1, 81s, comienzos de 1793) también se había referido a este tema en términos semejantes, aunque no está claro hasta qué punto considera protestantismo y catolicismo como distintas «religiones del pueblo» en la Alemania de su tiempo.

8. MITOLOGIA E HISTORIA

Es evidente que Hegel observa cierta proximidad entre la mitología griega y el catolicismo, por lo que respecta a la presencia efectiva de la fantasía en materia de religión. En cambio, la comparación resulta desfavorable para los elementos estrictamente históricos del Antiguo Testamento. «Hay solamente dos clases de lectores a quienes esta historia sirve de algo: la primera está formada por aquellos que con santa simplicidad aceptan todo como verdadero y están convencidos de que esos acontecimientos podrían haber sido experimentados por cualquiera; la segunda la constituyen quienes ni siquiera se plantean

30 Así se ha afirmado que Hegel —y también Hölderlin— maneja un doble concepto de Ilustración: el que corresponde a la Aufklärung del siglo XVIII y la verdadera Ilustración de los siglos XIX y XX. Cf. P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, Stuttgart 1979, 115.

la cuestión de su verdad o no verdad para el entendimiento, sino que piensan meramente en la verdad subjetiva en la verdad para la fantasía tal como lo leemos en las obras de Herder» (GW 1, 363, N 218). Así pues, hay en principio dos maneras de leer positivamente las narraciones históricas de las Escrituras, con el entendimiento o con la imaginación. Estas dos lecturas resultan antitéticas y ponen de manifiesto una vez más la incompatibilidad entre el entendimiento y la fantasía como órganos de conocimiento de lo religioso. Pero hay también una tercera lectura, que discrepa tanto de la fe ingenua como de la interpretación mítica. El planteamiento de Hegel acerca de estas tres posibles lecturas se refiere a la «historia de Moisés» donde se relata que vio a Dios en el Sinaí, y es lo suficientemente explícito como para que sea citado íntegramente.

«El lector cristiano común lo toma como una percepción sensible que ocurre de acuerdo a las leyes que rigen todas nuestras percepciones sensibles. Recha, la juiciosa ilustrada, dice: «Dondequiera que haya estado Moisés, estaba delante de Dios». Ella admite la existencia objetiva de Dios, pero niega la posibilidad de que pueda ser percibido por los sentidos humanos y afirma que Dios estaba presente en todo lugar, aun cuando Moisés no pensase en él; es decir, que niega en particular la presencia sensible de Dios. Aún se puede considerar, en otro sentido, que en el lugar y en el momento en que Moisés creyó percibir la presencia de Dios la divinidad estaba verdaderamente presente, en el mismo sentido en que toda sensación tiene verdad para nosotros. En esta afirmación no hay ningún juicio sobre el objeto de la sensación, lo que implica es solamente que cuando el hombre no piensa en Dios, Dios no está presente». La conclusión que se sigue de esto es que «el primer juicio afirma una verdad subjetiva y objetiva; el segundo, una verdad objetiva, pero un error subjetivo; el tercero, una verdad subjetiva y, si se pudiera usar la expresión, un error objetivo» (GW 1, 364/5, N 218/9).

El ejemplo elegido tiene interés porque no se trata de un hecho histórico cualquiera, sino de un acontecimiento milagroso o sobrenatural, tema en el que Hegel quiere encontrar su propia posición y precisar los fundamentos para legitimarla. Hegel considera los milagros como verdades históricas que no concuerdan con las leyes de la experiencia. El entendimiento no puede aceptarlas, porque ve en ellas una contradicción con sus propias leyes y con las leyes de la causalidad empírica. Así sucede que, para comprender un acontecimiento milagroso, el entendimiento se dispone a indagar la serie completa de las condiciones del suceso y no acepta la explicación de que la condición determinante del mismo fue única, o que la percepción en cuestión no puede ser integrada en la esfera de la experiencia, o que fue un Ser supremo la causa del suceso. En cambio, desde la imaginación se puede aducir una explicación del milagro a partir de causas sobrenaturales las cuales no tienen, sin embargo, ningún sentido para el entendimiento cuando se trata de decidir sobre la realidad o irrealdad de una representación. Esto no produce, sin embargo, un conflicto entre entendimiento e imaginación; más bien el entendimiento deja a la imaginación su juego, «sonríe ante esto, pero no tiene ningún interés en quitar a la imaginación su juguete, puesto que él ya no tiene ninguna función que cumplir. Incluso se rebaja a prestarle a la imaginación su concepto general de causalidad

para que ésta lo use, pero ya no tendrá nada que ver con su aplicación» (GW 1, 378, N 230).

La cuestión radica en que la defensa de los milagros no está basada en esta aceptación imaginativa, sino que pretende que se admitan por su eficacia intelectual. Esto es lo que suele dividir a las distintas posturas sobre el relato milagroso. Por ello es preciso hacer intervenir a la razón para mediar en este conflicto y neutralizar las exigencias del entendimiento. En definitiva, la disputa sobre la posibilidad y la realidad de los milagros plantea un conflicto entre entendimiento y razón, que es ajeno al propio contenido del suceso. Los detractores invocan el tribunal del entendimiento, las leyes de la naturaleza y de la experiencia humana. Los defensores se apoyan en una razón prekantiana, que resulta incapaz de darse a sí misma sus fines. En todo caso, para Hegel los milagros son «verdades históricas» que apelan a las tres facultades cognoscitivas del fenómeno religioso, la imaginación, el entendimiento y la razón, pero de manera desigual.

En el ejemplo, el primer lector representaría la posición de la imaginación, que acepta la causalidad sobrenatural como algo representable y en principio repetible. El juicio afirmativo supone la concordancia del entendimiento y los sentidos, como si se tratara de un hecho natural, puesto que la visión de Moisés es tomada como una experiencia posible para el hombre, es decir, considera a Dios como «objeto» de percepción sensible. Esta lectura tiene el inconveniente de no ajustarse a la primera tesis de racionalidad exigida por Hegel para la religión. El segundo lector, personificado en la hija de Nathan, no acepta el milagro como verdad histórica, porque se atiene a la lógica del entendimiento. Por lo cual, el juicio correspondiente tiene valor tan sólo para la fantasía, ya que Dios no es nunca objeto de percepción sensible. Aquí se cumple la primera tesis de Hegel, pero no la segunda sobre la necesidad de dar satisfacción al corazón y a la imaginación. Según esta lectura, las representaciones de lo divino no podrán contener materiales sensibles que apelen a la fantasía. El tercer lector acepta la experiencia de la presencia de Dios en determinados momentos y lugares, pero no en otros. En tales momentos, Dios está presente de un modo inusual, y ante todo subjetivamente, pero esta aperccepción de Dios tiene un aspecto objetivo que no es Dios mismo, sino la zarza ardiente. La verdad subjetiva de la percepción en cuanto percepción no es suficientemente significativa para explicar el milagro, pero la conexión que se establece con el objeto sensible —la zarza ardiente— satisface a la imaginación. La tercera interpretación acepta la percepción de Dios, pero no en cuanto «objeto».

Esta última sería probablemente la opción de Hegel, que salva la distancia entre la fantasía y la razón, entre lo subjetivo y lo objetivo, mediante un acercamiento a la postura de Herder, la cual vendría a admitir que los milagros poseen una realidad concreta que las categorías del entendimiento no pueden captar. La referencia explícita a Herder hace pensar que Hegel tenía muy presentes la tesis de aquél sobre la interpretación del Antiguo Testamento. También conocía Hegel el estudio de Herder por parte de Schelling para su trabajo *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (*Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo primitivo*

—1793—), que Hegel menciona en su carta a Schelling de la Nochebuena de 1794 (*Briefe I*, 11). Precisamente fue la aparición de este escrito lo que motivó a Hegel para iniciar su correspondencia con Schelling. Sin embargo, Hegel no se identifica sin más con la interpretación del mito que sostiene Herder³¹. Hegel desea una mitología determinada —según el modelo griego— que pueda tener consistencia ante el entendimiento, es decir, que su independencia del entendimiento se fundamente en la mitología misma y no en un método desarrollado a espaldas del entendimiento o en un concepto de verdad que no tenga nada que ver con éste. Se trataría, en fin, de una mitología adecuada para una religión de la razón, del entendimiento y de la fantasía.

Hay aún otro aspecto en este tema de los milagros que requiere una contextualización más amplia. Para Hegel, los milagros son verdades históricas de carácter *práctico*, —puesto que su referente son *acciones*—, acerca de las cuales el cristianismo ha forjado un problema teórico sobre su status histórico y un problema práctico de intolerancia hacia los que no aceptan la autoridad de la noticia histórica. La recontextualización de los milagros requiere que se rebaje el énfasis puesto en su carácter *histórico* para que puedan ser vistos como mitos, es decir, como relatos prodigiosos en torno a los cuales se pueden construir una serie de prácticas religiosas. «Los griegos poseían sus leyendas religiosas sólo y casi exclusivamente para tener dioses a quienes mostrar su gratitud, a quienes erigir altares y ofrecer sacrificios» (GW 1, 364, N 219). En cambio, el cristianismo ortodoxo exige que obtengamos de la historia sagrada una enseñanza moral que rara vez se logra. «La utilidad y el efecto principales que el hombre piadoso podrá extraer de estas historias es la edificación, es decir, la suscitación de sentimientos oscuros y sagrados (puesto que se ocupa de representaciones de Dios), cuya confusión impide toda ganancia en materia de conocimiento moral. En cambio trae consigo habitualmente un reforzamiento de las así llamadas pasiones sagradas: el falso celo sagrado por la gloria de Dios, en el orgullo y suficiencia piadosas y en el adormecimiento sumiso en Dios» (loc. cit.). El distinto papel y significado de los relatos religiosos en el contexto griego y en el cristiano resulta así claramente acentuado por Hegel. La «historia de Moisés» viene a significar la teofanía de un Dios omnipotente, que no puede ser suficientemente comprendida. En todo caso, Hegel no niega la validez de estos relatos, pues para él está fuera de duda que los milagros son «verdades para la fantasía». Y, sin embargo, es la fantasía la que queda asfixiada por el uso del entendimiento en la interpretación teológica de estas verdades.

9. LA RELIGION COMO ESPEJO DEL «ESPIRITU DE LA EPOCA»

El contraste que se acaba de exponer entre el mito y la historia lo lleva Hegel aún más lejos en el texto siguiente, bajo el título: «Diferencia entre la religión griega de la fantasía y la religión cristiana positiva». Dicha diferencia le sirve en realidad de trasfondo para tratar un tema que a él le interesa especial-

31 Cf. H. O. Rebstock, *Hegels Auffassung des Mythos in seinen Fruhschriften*, Freiburg/München 1971, 91.

mente, a saber, cómo la religión griega de la fantasía pudo ser reemplazada por la religión cristiana. Con respecto a la desaparición de la primera, Hegel se pregunta: «¿cómo pudo cesar la fe en los dioses, a los cuales ciudades y reinos les atribuían su origen, a quienes los pueblos ofrecían sacrificios todos los días, cuya bendición invocaban para todos sus quehaceres, cuya bandera era necesaria para que los ejércitos salieran victoriosos..., cuyos templos y altares, riquezas y estatuas eran orgullo de los pueblos y gloria de las artes, cuya veneración y cuyas fiestas eran solamente ocasiones para la alegría general? ¿Cómo se pudo arrancar la fe en los dioses, entretejida en mil hilos con la trama de la vida humana?» (GW 1, 366, N 220). Todo esto es lo que se perdió con la desaparición de la religión pagana: el punto de referencia sobre los orígenes de la propia historia, la necesidad espontánea de las ofrendas y plegarias diarias, la invocación en el campo de batalla, la alegría y el sentido estético de su religiosidad. Por último, se perdió también el antiguo vínculo entre religión y constitución política, se abandonó toda una forma de comprender el mundo y con ella se extinguió una determinada figura de la formación espiritual de la historia.

Las explicaciones habituales para una alteración tan profunda en la historia de la humanidad no pueden ser aceptables, sobre todo si se tiene en cuenta que una religión, especialmente una religión de la fantasía, no se extirpa del corazón mediante fríos silogismos. En consecuencia, con respecto a la implantación del cristianismo la pregunta no se dirige al contenido de la fe, sino a «¿qué características debe poseer una época para que en ella se hicieran posibles los milagros, y precisamente esos milagros que nos relata la Historia (sagrada)?» (GW 1, 367, N 221). Con otras palabras, ¿cómo había de ser la vida que llevó a los hombres a sentir la necesidad de una autoridad divina que gobierne toda su existencia, de modo que aceptaran los contenidos de la fantasía como hechos históricos? El modo como Hegel formula su pregunta es sumamente significativo, por cuanto no se contenta con buscar causas internas en las características de la época. Además de esto, el cambio de religión supone una «revolución increíble» en la vida del hombre, hasta entonces impregnada de una fe material en dioses inmanentes, y lo que es más importante, supone el advenimiento de una nueva época.

Ambos cambios se producen a niveles distintos, ya que el segundo opera como condición de posibilidad del primero. En este sentido, la explicación de la sustitución de una religión por otra no alcanza su pleno significado si se la considera aisladamente y sin tener en cuenta su conexión con un nivel más profundo, en el cual lo que acontece pasa desapercibido. Hegel sostiene que «las grandes revoluciones que saltan a la vista deben ir precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, la cual no es visible para toda mirada y es mucho menos observable para los contemporáneos, a la vez que es tan difícil de comprender como de caracterizar con palabras» (GW 1, 365/6, N 220). Hegel viene a decir que se produjo una revolución invisible en la *historia esencial* del espíritu de la época³². Asimismo, se sucedieron una serie de

32 Cf. mi libro, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Salamanca 1987, 77ss.

cambios en la *historia fáctica* del mundo antiguo, los cuales propiciaron el abandono de las antiguas creencias, tradiciones y mitos. Conviene señalar que en el citado texto se encuentra por primera vez un esbozo de lo que va a ser muy pronto la concepción hegeliana de la Historia en la metafísica de la primera época de Jena, en definitiva, la existencia de un doble plano, el de los «hechos» históricos y el del «espíritu» y la necesidad esencial que los impulsa. Hegel expondrá esta tesis reiteradamente en los primeros escritos de Jena³³. Así pues, lo fáctico y lo esencial, lo visible y lo invisible, se integran en la revolución espiritual y social que causó la desaparición del mundo antiguo y el comienzo de una nueva era.

Para explicitar su tesis, Hegel hace una caracterización completa de la religión griega, aquella religión que no considera a las fuerzas del alma aisladamente, como ocurre a menudo en la religión moderna, sino que interesa conjuntamente a todas las facetas de las capacidades humanas. «La religión griega y la romana eran religiones sólo para pueblos libres, mas con la pérdida de la libertad tenía que perderse también el sentido de esta religión, su fuerza, su adecuación a los hombres» (GW 1, 367, N 221). Este es el núcleo de la respuesta de Hegel, por lo que se refiere a las características de la época. La imagen de la libertad precristiana que ahora se nos presenta va desde luego más allá de lo que Hegel había expresado en Tubinga. Y, definitivamente, va más allá de la concepción kantiana de la libertad³⁴. Sobre el modo concreto como Hegel entiende la libertad de los pueblos antiguos, baste decir dos cosas: 1) que «no enseñaban ni aprendían máximas morales» (GW 1, 368, N 221), y 2) que su voluntad «no conocía mandamientos divinos, o cuando llamaban mandamiento divino a la ley moral, éste no les era *dado* en ninguna parte ni en ningún texto, sino que los regía invisiblemente» (GW 1, 368, N 222). El ejemplo de Antígona, cuyo nombre escribió Hegel al margen de este texto, ilustra perfectamente lo que quiere decir. Se trata, en última instancia, de una libertad anterior al establecimiento de leyes morales —como en el caso de Kant— o de mandamientos divinos —como en el caso del judaísmo y el cristianismo—. El mundo de la antigüedad se regía, según esta interpretación, por una moral no escrita que tenía vigencia tanto en la esfera privada como en la social, aunque no estuviese plasmada en principios de validez universal o en leyes positivas.

En este contexto, cuando se destruye la libertad política, los hombres pierden la confianza en la sociedad y también en el dominio de su propio destino, en un sentido moral y espiritual. El mismo sentido de la idea de patria, o de Estado, se desvirtúa porque el hombre, falto ya de creencias, se vuelve hacia un mundo privado. «Catón se volvió hacia el *Fedón* platónico tan sólo cuando aquello que hasta entonces había sido su mundo, su orden superior de las cosas, es decir, su república, quedó destruido. Sólo entonces huyó hacia un orden más alto todavía» (GW 1, 368, N 223). En resumen, Catón comenzó a preguntarse por su último destino en cuanto individuo en el momento en que dejó de

33 Cf. *Verfassung Deutschlands*, WK 1, 463/4.

34 Cf. H. Busche, *Das Leben der Lebendigen*, Bonn 1987, 133.

tener consistencia la idea de la perdurabilidad de la República. Entonces la pregunta por la propia inmortalidad pasa a primer plano. No cabe afirmar que Hegel se incline aquí hacia una valoración más positiva de la inmortalidad del Estado frente a la del individuo, puesto que ésta representa, en todo caso, un orden superior. Sí cabe señalar, en cambio, teniendo en cuenta los planteamientos de otros textos, que para Hegel la vuelta a la interioridad y con ello el momento de la reflexión se produce cuando se quiebra el nexo de relaciones que constituye la vida comunitaria del hombre.

En este mismo sentido interpreta Hegel la figura de Abraham, quien comenzó a reflexionar sobre su Dios cuando vagaba en la soledad de las llanuras de Mesopotamia, tras haber abandonado su patria, su familia y los dioses de su juventud³⁵. Lo importante en el ejemplo de Catón es que, mientras la vuelta al *Fedón* supone una quiebra del sentido público de la ley en favor de la subjetividad de la virtud y de la inmortalidad, aún no representa una completa ruptura con la figura de la existencia que caracterizó al mundo pagano. El *Fedón* todavía se encuentra en el marco de la formación (*Bildung*) del paganismo, cuyos dioses reinaban sobre el reino de la naturaleza, y dentro de él resulta comprensible.

Sin embargo, el cambio es lo suficientemente significativo como para revelar la disociación de las fuerzas sociales y el desmoronamiento de la cohesión del espíritu del pueblo en el campo de la historia, de la religión y la política. Tal desmoronamiento es descrito por Hegel de la manera siguiente: «la preocupación por el todo y la visión conjunta del mismo anidaba en el alma de un solo individuo o de unos pocos. Cada individuo llegó a ocupar el lugar que le fue asignado, más o menos limitado y diferente del lugar de los otros. La dirección de la máquina del Estado se confió a un número restringido de ciudadanos y hasta éstos servían sólo como ruedas aisladas, que adquirirían valor tan sólo en conexión con otras —la parte que se confiaba a cada uno de la totalidad ya rota en pedazos era tan insignificante en relación con el todo que el individuo no tenía por qué conocer esta relación, ni necesitaba tenerla a la vista—» (GW 1, 369 N 223). Más allá de la elocuencia de estas palabras, conviene señalar la importancia sistemática de estas aseveraciones, porque expresan la primera crítica hegeliana del Estado-máquina, así como la primera caracterización de la comunidad política como «totalidad». Dicha crítica volverá a aparecer en el primer texto programático del idealismo alemán, que contiene también el proyecto de una nueva mitología, y de nuevo estará presente en la crítica que ofrece Hegel en el *Differenzschrift* sobre el «Sistema del derecho natural» de Fichte³⁶. La pérdida del sentido de la totalidad en los asuntos que cabría llamar «terrenales» fue determinante, según Hegel, para que el ciudadano de las antiguas repúblicas buscara los bienes del espíritu en un más allá desconocido.

Además de estas circunstancias de carácter socio-cultural, el cambio más importante y fundamental en el espíritu de la época fue el que se produjo en el

35 Cf. N368-373, 243-245. Dejamos para un trabajo posterior el estudio de la visión hegeliana del judaísmo.

36 G. W. F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. M.^a del Carmen Paredes, Madrid 1990, pp. 92ss, especialmente 99-103.

concepto de Dios. «El ámbito del dominio de los dioses paganos, que hasta ahora abarcó solamente la naturaleza se extendió, transformándose en el dominio del Dios cristiano sobre el mundo libre del espíritu (...), todo impulso o resolución noble se miraba como obra suya, aunque no en el sentido de la doctrina estoica que atribuía todo lo bueno a la divinidad, considerando que las propias almas eran de la misma especie divina, como chispas de la divinidad que los hombres tenían en ellos mismos. La doctrina cristiana atribuyó todo esto a la divinidad en cuanto obra de un ser que está fuera de nosotros, del cual no somos parte alguna, ser lejano con el cual no tenemos nada en común» (GW 1, 372, N 226). Esta idea de que el alma humana —o la razón— es una chispa de la divinidad sirve de trasfondo a la adaptación que Hegel hizo de los Evangelios en su *Vida de Jesús*. Por lo que respecta al concepto de Dios, Hegel piensa que este cambio en la manera de entender la divinidad fue propiciado también por el progresivo deterioro de la moralidad y, especialmente, por la corrupción de las clases superiores: «Del ideal de perfección, es decir, del único centro donde se conservaba lo divino, desapareció también la moralidad, o al menos cayó en el olvido» (GW 1, 373, N 226). La desaparición de los ideales morales —y no sólo de la «virtus civile»— trajo consigo el expolio de los derechos de los ciudadanos y el correlativo incremento del poder de los gobernantes, en definitiva, el fin de la república.

Este proceso de corrupción fue de suyo ajeno en su origen a la religión, por cuanto resulta directamente imputable al despotismo político. Por un lado, «a medida que el despotismo envenenó todas las fuentes de la vida y de la existencia, la época manifestó toda la futilidad de su ser en el cambio de sus conceptos sobre la divinidad de Dios y en sus disputas sobre las mismas» (GW 1, 373, N 226). Por otro lado, «el despotismo de los gobernantes romanos expulsó el espíritu humano de la tierra (...), y la miseria que difundió le obligó a buscar y a esperar la felicidad en el cielo» (GW 1, 374, N 227s). Bajo ambos aspectos, el despotismo político actuó negativamente en el ámbito de lo espiritual, porque no sólo despojó a los hombres de la libertad política, sino también de aquello que la justifica y sostiene, el sentimiento de su propia dignidad y la certeza de que en el interior del hombre habita algo absoluto y eterno. Hegel vincula así al Estado con una dimensión universal, que el llama «lo absoluto» o «lo eterno» (cf. GW 1, 368, 370, 375 = N 222/3, 224, 227), estableciendo una relación específica entre la idea del estado y la metafísica, ya en esta temprana fecha³⁷.

Debido a esta desarticulación general de la vida individual y comunitaria, tanto desde el punto de vista del hombre como desde la perspectiva del espíritu de la época, ya no bastaban ni satisfacían aquellos antiguos dioses imperfectos. La idea de una divinidad cercana, que permite el libre desarrollo del mundo del espíritu, resultaba insuficiente desde el momento en que los hombres fueron conscientes de su degradación espiritual. «En tal periodo la divinidad tuvo que cesar por completo de ser algo subjetivo, transformándose enteramente en objeto». De ello se sigue que «el espíritu de la época se manifestaba en la objetivi-

37 Cf. G. Lasson, *Hegel als Geschichtphilosoph*, Leipzig 1920, 11, 33.

dad de su Dios cuando éste se colocó no ya en la infinitud de aquí, sino en un mundo que nos es ajeno» (GW 1, 375, N 228). Una vez más se pone de relieve que la crítica de la religión no está orientada en un sentido teológico, ni siquiera desde un punto de vista immanente, sino desde su proyección en la sociedad y por ende como vehículo de crítica hacia ésta. Bajo este aspecto se pueden interpretar también las siguientes palabras de Hegel, que aparentemente denotan una orientación exclusivamente religiosa: «vemos que todo el interés del saber y de la fe se había vuelto al lado metafísico o transcendental de la idea de la divinidad» (GW 1, 372, N 226). En esta idea se condensa la nueva figura de la época, hipostasiada en contenidos religiosos. Y en contraste con este Dios metafísico, el Dios de Hegel ha sido interpretado como «un Dios político»³⁸, que en modo alguno contradice la autonomía del sujeto. Por ello, Hegel pone en primer plano la falta de interés por una vida ética construida desde los supuestos más elementales para explicar el hecho de que el hombre vuelva los ojos a la esperanza en una felicidad no terrenal, ante lo cual todo lo demás adquiere un valor dependiente y subordinado. De ahí que la eficacia de la religión no se traduzca en acciones transformadoras de la realidad, sino que se limite a reflejar una imagen de la época que muestra la realidad solamente como naturaleza condicionada a los fines que la prestaban *ad libitum* el orgullo y las pasiones de los hombres (cf. loc. cit.). Es patente que Hegel no sólo reflexiona sobre una época pasada o sobre un ciclo de la Historia ya cerrado, sino que también tiene la mirada puesta en el presente. Entonces como siempre, la pérdida de los mitos reduce lo real a objeto de uso y de manipulación.

En consecuencia, son dos los problemas que se ponen de manifiesto al elucidar la diferencia entre la religión griega y la religión cristiana positiva. Por una parte, el que se refiere a la idea de un Dios que puede llegar a ser estudiado como «objeto» teológico o metafísico, con arreglo a las categorías intelectuales, de tal modo que la felicidad humana pueda provenir de la satisfacción de saber «muchas cosas sobre Dios». Por otra parte, el problema de la transposición de los valores religiosos e ideales éticos a un mundo espiritual que no es por principio el mundo humano. Cada uno de estos aspectos encierra una constatación de problemas cuya complejidad no es posible analizar aquí.

Destacaremos, sin embargo, de un modo general, que la reivindicación de una religión de la fantasía con la recuperación del valor de los mitos y leyendas se apoya en una visión idealizada de la vida comunitaria que es al mismo tiempo la mitología de un pueblo, pero no se reduce a ella. Porque la conclusión que Hegel obtiene de cara al presente es la de que a su época le corresponde el derecho «a reivindicar, al menos en teoría, la propiedad humana de los tesoros que han sido arrojados en el cielo» (GW 1, 372, N 225). Pero Hegel no parece haber encontrado un camino seguro para poder llevar a cabo esta empresa desde la tradición del cristianismo. En todo caso, parece que él reconoce una específica verdad para la fantasía y, a partir de ella, puede plantear que relatos tales como los milagros podrían recibir una interpretación adecuada para ponerlos en consonancia más bien con los relatos míticos que con los

38 M. Bondeli, *Hegel in Bern*, Bonn 1990, 205.

hechos históricos. Pero esto sería insuficiente para satisfacer la necesidad de una mitología nacional, religiosa y política para cada pueblo. Porque la mitología no proviene tan sólo del espíritu de un pueblo, sino también del espíritu de la época, el cual no brota del pueblo, sino de un modo más extrínseco del desarrollo histórico de ese pueblo.

Lo que resulta incontestable es la necesidad misma de la mitología, toda vez que Hegel parte del dato de la fantasía espiritual de los hombres y de los pueblos. Sin embargo, el estatuto de la fantasía dentro de la religión ha cambiado; ya no es la fantasía, y por ende la mitología, un componente constitutivo de la religión, sino una fuerza plenificadora de la misma. También se ha modificado su visión del mito. En *T.F.* Hegel tenía una concepción antropológica del mismo, mientras que ahora se acerca a una interpretación estética, probablemente inspirada en Herder e incluso en Schiller. Es así como Hegel supone que la historia religiosa debe ser objeto de «una bella elaboración poética» que permita «el goce de la belleza» tal como surge del libre juego de las fuerzas animicas (cf. *GW* 1, 362, N 217).

10. EL CAMINO DE ELEUSIS

Con relación a estas exigencias a Hegel se le presenta una triple opción: 1) recuperar la mitología antigua del pueblo alemán; 2) acomodar la historia sagrada a la fantasía germana, o 3) regresar a la mitología griega, puesto que en cierto modo ha sido aceptada por una parte de la nación. Las dos primeras opciones entrañan tal cúmulo de dificultades, que resultan sumamente problemáticas. Sólo queda, entonces, la posibilidad de volver la mirada a Grecia o de construir una mitología nueva.

El poema «Eleusis» es un final muy apropiado al periodo suizo de Hegel, visto desde el horizonte que se acaba de trazar. Con este poema, Hegel contempla Grecia en el último verano que pasó en Suiza, pero es una mirada que debe ser comprendida en el contexto de las tres dimensiones temporales. Hegel no vuelve hacia el pasado con la añoranza del recuerdo sin tener en cuenta la experiencia del presente y la cultura moderna del entendimiento, así como la esperanza en un futuro mejor. Como se sabe, el poema está dedicado a Hölderlin³⁹, con quien Hegel compartía ideales y actitudes fundamentales así como una gran admiración por Grecia y preocupación por la situación de Alemania. La dedicatoria pudo estar motivada por el hecho de que Hölderlin le había comunicado a Hegel a comienzos de aquel verano que finalmente había encontrado un trabajo para él en Frankfurt. Así pues, en agosto de 1796 Hegel esperaba reunirse pronto con su amigo y reanudar su amistad de Tubinga.

El poema se abre con un proemio, en el que Hegel describe la soledad y la calma en que se encuentra⁴⁰. Se siente libre en la oscuridad de la noche, en

39 Según Bertaux no se trataría de un poema, sino de una carta a Hölderlin. Cf. P. Bertaux, *Hölderlin, essai de biographie intérieure*, Paris 1936, 48.

40 *Eleusis* no fue escrito en Berna, sino en Tschugg b. Erlach, donde Hegel pasó el verano con la familia Steiger.

su silencio, liberado de las limitaciones del tiempo y del espacio. A solas frente a la dilatada extensión de agua que tiene ante sus ojos, puede dirigirse a Hölderlin y recordar los años de Tubinga. Es el lago de Bienne; es también el lago de Rousseau. Seguramente su recuerdo gravita en el estado de ánimo de Hegel, como un punto de unión más entre él y su amigo, puesto que el joven Hölderlin también admiraba a Rousseau desde los años del *Stift* ⁴¹. En esta atmósfera de quietud nocturna, Hegel evoca la imagen de Hölderlin y anticipa el reencontro de ambos. Pero en seguida la verdadera realidad se hace presente y pone de manifiesto la distancia entre el mundo real y el deseo de la presencia de Hölderlin (versos 24-25).

En el verso 26 comienza la parte principal del poema: en primer lugar, vuelve a aparecer el deseo y la esperanza ante la contemplación de «la eterna bóveda celeste» (cf. v. 26-42) y a partir del v. 43 hasta el final (v. 101) se desarrolla el tema de «Eleusis». Los versos 26-42 tienen el interés de ofrecer la base para buscar elementos filosóficos en el poema —a pesar de que Hegel tachara del v. 30 al 38, quizá más por razones de estilo que de contenido—. Con la visión de la bóveda celeste, Hegel cree olvidarse de todos sus deseos (26-28), pero no son los astros de la noche —es decir, la simple naturaleza— los que traen el olvido, sino la eternidad simbolizada en ellos (v. 29). La contemplación de la misma despierta un sentimiento de identidad con lo inconmensurable y eterno, expresado en los versos más conocidos del poema:

- 30 *(el sentir se pierde en la contemplación
lo que llamaba mío se desvanece,
me abandono en lo inconmensurable,
soy en ello, soy todo, soy sólo ello.
Al regresar, el pensamiento se extraña*
- 35 *y asusta ante lo infinito, y sorprendido
no capta la profundidad de esta visión. (GW 1, 400)*

Dilthey se apoyó en este pasaje para hablar del panteísmo místico del joven Hegel ⁴², aunque esta interpretación apenas es mantenida hoy. Estos versos expresan a modo de preludeo el clima que va a permitir a Hegel invocar seguidamente a la diosa Eleusis y a los dioses del Olimpo. Es un clima ajeno al discurso racional y a las categorías del entendimiento, el cual se estremece ante la idea de lo inconmensurable y de todo lo que el sentir (Sinn) puede captar en una visión (*Anschauung*) olvidada de parámetros intelectuales. Los versos que se citan a continuación, escritos una vez invocada la visión de los dioses, confirman esta interpretación:

41 Las asociaciones del lago de Bienne con J. J. Rousseau han sido ampliamente comentadas por J. d'Hondt en *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris 1968, 232ss. Su tesis consiste en que el poema es de fuerte inspiración masónica.

42 Cf. W. Dilthey, 'Die Jugendgeschichte Hegels', en *Gesammelte Schriften* 4, Stuttgart 1963, 37.

70 *Ya el pensamiento no capta el alma que se olvida
fuera del tiempo y del espacio, perdida en el penar de la
[infinitud,
y se despierta ahora de nuevo a la conciencia. (GW 1, 401)*

En ambos pasajes se aprecia la cercanía con algunas ideas de Schelling sobre la intuición intelectual y el abandono de la propia realidad en lo infinito. Lo que le está vedado al pensamiento es, sin embargo, accesible al alma por la vía del sentimiento, aunque éste resulte frecuentemente inexpresable. Se pueden apreciar en estos versos un sentimiento de profunda concordia entre el joven filósofo y una naturaleza más idealizada y evocada que real⁴³. La evolución del pensamiento de Hegel a lo largo de su estancia en Suiza le ha permitido alcanzar una situación intelectual que le hará sumamente receptivo a las ideas de Hölderlin y del círculo de amigos de Frankfurt. Estas ideas se condensan en la búsqueda de un camino de vuelta al todo de la naturaleza, sin renunciar a la propia individualidad, según el principio de la teoría del *ἔν και πᾶν* que Hölderlin había adoptado programáticamente ya en los años de Tübinga.

La indistinción del yo con el mundo abre la puerta del santuario de Eleusis⁴⁴. Tras haber constatado la extrañeza del pensamiento ante la visión de la infinitud, Hegel apela a la fantasía:

37 *La fantasía acerca a los sentidos lo eterno
y lo enlaza con forma) (GW 1, 400)*

Esta apelación marca la transición del lugar real (Tschugg) a Eleusis, como queriendo dar a entender que la naturaleza deja de estar presente en cuanto aparece el mundo del espíritu. Es también el final del pasaje tachado por Hegel, lo que puede tomarse como un punto de partida implícito para el desarrollo de la temática del poema. Hegel caracteriza a la fantasía como la capacidad de configurar sensiblemente a lo eterno y de ahí que más adelante pueda representar también lo sagrado, lo inconmensurable y lo infinito. La fantasía forma lo informe para que pueda ser captado y expresado en un lenguaje oblicuo y metafórico.

Con su poder, puede dar Hegel la bienvenida a las «elevadas sombras» de los dioses griegos, sombras que no son lo eterno, pero sí representan configuraciones de lo eterno que permiten evocar visiones divinas. Por ello, Hegel formula a continuación una idea muy interesante:

41 *... Yo siento que es mi patria también el éter,
el fervor, el brillo que os baña. (loc. cit.)*

43 D'Hondt ha señalado las conexiones de estos versos con las *Ensoñaciones de un paseante solitario*, de Rousseau.

44 El tema de los misterios eleusinos se encuentra en la novela de Heinse, *Laidion, oder die eleusinischen Geheimnisse*, publicada en 1774, así como en Ch. Meiner, *Über die Mysterien der Alten*, 1776 y J. A. Starch, *Über die alten und neuen Mysterien*, 1782, entre otros.

Y pide que se abran las puertas del santuario de Ceres, seguro de que puede entender los símbolos y compartir sus misterios. La invocación de la diosa nos retrotrae a la peculiaridad de un culto misterioso a lo divino, en el cual la conexión entre religión y mitología se habría de producir con un carácter originario. Hegel se siente familiar con estas figuras irreales, pero a la vez con la suficiente distancia para constatar que pertenecen a un mundo ya periclitado: Son tres, por lo tanto, las claves que podemos utilizar como índices o signos de interpretación, entre las diversas posibilidades que brinda este poema. Primera: el sentimiento de comunicación con los dioses, mediante el cual Hegel se separa de Rousseau, del paisaje que le rodea y quizá en parte también de Hölderlin («... Yo siento que es *mi patria* también el éter). Segunda: el poder de la fantasía para lograr dar forma a lo eterno y de este modo conseguir que la eternidad misma la sienta Hegel como propia. Tercera: el hecho de que, a pesar de esta sensibilización de lo divino, la evocación de los dioses se mantenga en un horizonte de cercanía-lejanía, de presente y sobre todo de pasado. Con ellas podemos relacionar tres aspectos principales del tema «Eleusis». En primer lugar, la invocación:

- 43 «Ah! Que salten y se abran ahora mismo las puertas de tu
[santuario,
oh Ceres, que reinaste en Eleusis!
Ebrio de entusiasmo captaría yo ahora
visiones de tu entorno,
comprendería tus revelaciones,
sabría interpretar de tus imágenes el elevado sentido,
oiría los himnos del banquete divino,
50 sus altos juicios y consejos... (GW 1, 401)

Hegel parece compartir un cierto saber de la divinidad —procedente del sentimiento y la fantasía—, que le permite «comprender», «interpretar» y «escuchar» no sólo las revelaciones, sino también las imágenes y los himnos de los dioses. Es éste un tipo de saber que no se deriva ni de la sabiduría que proviene de la erudición —por ejemplo, del conocimiento de la mitología clásica—, ni del conocimiento de la experiencia posible. «A este respecto —escribe Hegel en la *Fenomenología*— cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad (*Realität*) de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda (*Zweifel*) acerca del ser de las cosas, sino a la desesperación (*Verzweiflung*) de él, ya que por una parte consumaba en ellos su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas»⁴⁵. El camino hacia la divinidad y tras él la cercanía con lo divino, tiene esta doble vertiente de aniquilación recíproca entre el

45 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, WK 3, 91, trad. de W. Roces, México 1967, 69.

yo y las cosas, que se consuma en el anonadamiento, en la medida en que el misterio es susceptible de ser «aprendido».

En segundo lugar, la constatación de la lejanía:

- 51 *«Pero tu estruendo ha enmudecido, ¡oh diosa!
Los dioses han huido de altares consagrados
y se han vuelto al Olimpo.
¡huyó del profanado sepulcro de la humanidad*
- 55 *el genio de la inocencia, que aquí les encantaba!...
Tus sabios sacerdotes callaron; de tus sagrados ritos
no llegó hasta nosotros tono alguno...» (GW 1, 401)*

Con la pérdida de la inocencia enmudece el mensaje divino, el poder de la fantasía, la presencia de las sombras, y el hombre se siente apartado de la revelación de los misterios. Ya no podrá comparar el sentir de lo eterno con la certeza de los objetos sensibles, porque en el mundo sólo queda el espesor de lo empírico. Por consiguiente, ya no existen los dioses de la tierra, en la misma medida en que no existe ya, tampoco, el hombre original. Hegel comprende, en fin, que el mundo de los dioses sin rostro es inalcanzable para la cultura del Siglo de las Luces.

En tercer lugar, el fracaso del lenguaje sobre lo divino:

- 70 *«Ya el pensamiento no capta el alma que se olvida
fuera del tiempo y del espacio, perdida en el penar de
[la infinitud,
y se despierta ahora de nuevo a la conciencia.
Pero quien de ello quiera hablar a otros
aún con lengua de ángel, sentirá en las palabras su pobreza.*
- 75 *Y le horroriza tanto haberlas empleado en empequeñecerlo
al pensar lo sagrado, que el habla le parece pecado
y en vivo se clausura a sí mismo la boca». (GW 1, 401)*

Los que piensan que pueden encerrar en fórmulas el acervo de «la escuela más elemental de sabiduría» han perdido por completo el significado del misterio. La reflexión o el pensamiento no puede aprehender esa experiencia, ni el lenguaje expresar con palabras lo que el iniciado ha vivido. Los restantes versos del poema reiteran esta misma idea del carácter sofisticado de la palabra frente a la profundidad del sentimiento religioso. Asveld ha visto en ello un velado ataque al cristianismo histórico y sus métodos de enseñanza ⁴⁶, aunque también hay que tener en cuenta que en el joven Hegel es característica esta visión crítica de la retórica del lenguaje cuando se trata de explicitar el sentido de una verdad incondicionada.

Ello no impide que el final del poema señale el triunfo de una cierta presencia de la antigua diosa. Su permanencia no depende de lugares ni de pala-

⁴⁶ P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et alienation*, Louvain 1953, 116).

bras, sino de los hechos de aquellos hombres —con seguridad los griegos, pero quizá también todos— que guardaron en su interior el contenido de sus enseñanzas. De esta presencia indeterminada parece depender también la posibilidad de encontrar un camino para armonizar razón y religión, si admitimos con Kondylis que al final de su época de Berna, Hegel aún no había resuelto la contradicción entre ambas ⁴⁷.

Cabe preguntarse si es Hegel mismo el que habla o un Hegel que consciente o inconscientemente se sitúa en el mundo mental de Hölderlin. La respuesta habrá que darla a partir del poema mismo, pero éste es lo bastante enigmático como para no ofrecer una clave segura. Sin embargo, para el objetivo de este estudio es más importante señalar la continuidad temática entre «Eleusis» y el texto de continuación al escrito de la *Positividad*, que se ha analizado anteriormente, con la diferencia de que en dicho texto Hegel expone sus ideas en un discurso de carácter predominantemente analítico, mientras que el poema pretende plasmar la vivencia misma de una evocación mitológica. Hegel caracteriza esa vivencia como «la profundidad del sentimiento inexpresable» (v. 68), que excede tanto al conocimiento intelectual como a las palabras y los signos. Por este motivo, la fantasía y sus figuras adquieren una gran carga de significado, siendo precisamente formas que no reciben ningún nombre. Su valor depende de que son figuras del mundo de los dioses griegos, capaces de evocar a Ceres y a todo un contexto mitológico que presumiblemente Hegel no desea concretar.

Quizá Hegel identifica ya en esta época a la divinidad con lo absoluto en el corazón del hombre ⁴⁸. La unidad de sujeto y objeto se muestra en la antigüedad a través de las divinidades de la naturaleza, mientras que en la modernidad se internaliza en la reflexión. La diosa que ha enmudecido es la Madre Tierra, diosa sin rostro que sin embargo adquiere figura gracias a la fantasía. Cabe añadir que en el programa hegeliano de una nueva religión se halla una metafórica de la divinidad que se oculta y de una verdad esotérica, todavía no totalmente revelada ⁴⁹. Y en la medida en que podamos contar con esta interpretación de la verdad, podremos incorporar a ella una simbólica general, esto es, una mitología. En última instancia, se da una oposición entre mitología y religión revelada, oposición que puede ser reasumida en la interpretación de la religión como adviento. Este es uno de los aspectos de la «religión del pueblo» que Hegel estuvo buscando en su juventud, aunque la explicitación del mismo no ha sido más que indicada. La religión como «adviento» se contraponen al supuesto de una verdad plenamente poseída y dogmatizada pero, en cambio, puede hacerse compatible con una religión de la fantasía. Porque la fantasía no nos da la verdad, sino que sólo nos ofrece imágenes comprensibles de la misma. Con este último escrito del período de Berna se cierra también una etapa de la evolución del pensamiento de Hegel. Su traslado a Frankfurt va a

47 Cf. P. Kondylis, o.c., 441.

48 Cf. A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1969, 126.

49 Sobre la importancia de los misterios en el primer idealismo, cf. M. Frank, *Der kommende Gott*, Frankfurt 1982, 245ss.

suponer un cambio completo desde una situación de aislamiento social e intelectual hacia el encuentro con un clima de pensamiento en plena efervescencia. El siguiente documento de que disponemos es el «*Más antiguo programa de un sistema del idealismo alemán*» (*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*), donde se enuncian problemas esenciales para la filosofía postkantiana. Allí se menciona el proyecto de «una nueva mitología», lo cual merece ser objeto de un estudio independiente.

M.ª CARMEN PAREDES MARTIN