

La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher

Una de las confrontaciones más importantes llevadas a cabo por Hegel a la hora de delimitar su pensamiento religioso es la que tuvo lugar con Schleiermacher, colega suyo en la Universidad de Berlín a lo largo de trece años.

Esta confrontación, todavía poco conocida entre nosotros, resulta profundamente reveladora de uno de los momentos más importantes y sugestivos vividos por el pensamiento occidental, y su estudio hoy no se limita a un saber puramente histórico sino que revela tensiones no del todo superables del pensamiento religioso. Más allá de los malentendidos, simplificaciones y animadversiones mutuos, aparece con toda claridad un profundo antagonismo en sus principios teóricos por más que intentaban responder a un mismo problema de fondo: la crisis religiosa a que había sido conducido el hombre moderno sobre todo a partir de la crítica de la Ilustración.

Las páginas siguientes no quieren ser más que una aproximación a este famoso enfrentamiento entre dos posiciones antagónicas, que polarizó en torno a sí a toda una época. Para nuestro estudio procuraremos orientarnos por el marco teórico que nos ofrece la obra de Hegel debido principalmente a la mayor amplitud de su pensamiento: Hegel no sólo intenta ir más allá del pensamiento ilustrado, sino también del romántico, mientras que Schleiermacher, permanece, por el contrario, afecto a las coordenadas del pensamiento romántico.

Ilustración y secularización

A pesar de sus profundas diferencias, Hegel y Schleiermacher coinciden en una serie de puntos, entre ellos el tener como referencia básica a la Ilustración.

Aún cuando su valoración de este fenómeno tan decisivo en la constitución de la modernidad no haya sido idéntico, puesto que Hegel tenía una vocación mucho más racionalista que Schleiermacher, y en este sentido podía comprender mejor la intención profunda de la Ilustración, ambos autores coincidían, no obstante, en considerar el movimiento ilustrado como desencadenante de una grave crisis espiritual a la que era preciso ofrecer algún tipo de respuesta.

En efecto, una de las características más visibles del movimiento ilustrado consiste en el profundo movimiento secularizador llevado a cabo entonces y que no era otra cosa que la radicalización del estado de ánimo que se estaba fraguando en el espíritu europeo desde finales de la Edad Media. Hasta cierto punto dicho movimiento resultaba inevitable en la medida en que estaba en juego la legítima autonomía de la cultura humana, meta que resultaba muy difícil en una situación en la que el cristianismo, debido al hundimiento de la cultura antigua, no sólo desempeñaba una función religiosa, sino que más bien llenaba todo un vacío cultural que nadie había podido llenar en un primer momento. Pero, además, en la cultura moderna, sobre todo en la cultura de la Ilustración, nos encontramos con un modelo de racionalidad plenamente satisfecha de sí misma que no duda en rechazar como «supersticioso» todo aquello que no se justifique adecuadamente ante ese modelo de racionalidad.

Como resultado de esa doble situación se emprendió un movimiento secularizador de una intensidad que parece que no tiene igual en toda la historia de la cultura occidental. Echando mano del conocido título de una obra de Nestle, podemos afirmar que, por segunda vez en la historia de Occidente, se ha llevado a cabo el paso del mito al logos, si bien ahora con una intensidad y una gravedad desconocidas en Grecia; esto último se explicaría tanto debido al hecho de que la profundidad y el contenido dogmático del cristianismo habían calado en la conciencia del hombre europeo mucho más de lo que había sido capaz la religión griega como a la circunstancia de que el desarrollo del movimiento ilustrado europeo revistió asimismo una amplitud y una radicalización desconocidas en Grecia. No obstante, en cuanto movimiento profundamente secularizador, el pensamiento ilustrado aparece dominado por toda una serie de categorías que llevan en sí una impronta demasiado clara proveniente de su herencia teológica. Tal circunstancia no hace más que insinuar que en este periodo la racionalidad, después de todo, es en buena medida una metamorfosis del legado teológico tradicional.

Como es sabido, el deísmo en la forma de relación con la Divinidad que mejor se adapta a este modelo de racionalidad en la medida en que el contenido religioso es reducido a su mínima expresión, pues cabe afirmar con P. Hazard que «entre todos los calificativos posibles no se le ha dado sino el más vago y el más honorable y se le ha llamado Ser Supremo»¹.

En efecto, si consultamos el artículo que la Enciclopedia dedica a Dios, ve-

¹ P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing*, París, 1963, p. 118.

remos lo borroso que va resultando este concepto en este momento histórico. Podemos leer allí, hablando de Dios: «no hay tema que merezca más prudencia en nuestros juicios, que en lo que se refiere a la Divinidad, resulta inaccesible a nuestras miradas, por más cuidado que uno ponga en ello»². Y, por su parte, Voltaire afirmaba: creamos en Dios, pero rehusamos hablar de su naturaleza, rehusamos hablar del modo de sus operaciones. Caminamos, por tanto, hacia el Dios desconocido.

También Pascal habla del «Dieu Caché», del «Deus absconditus»³, pero aquí se trata más bien del modo paradójico y trágico propio del alma religiosa en su confrontación con Dios, a modo de conciencia infeliz hegeliana, que no del distanciamiento de Dios que experimenta el hombre moderno y del que será expresión el hombre ilustrado. La naturaleza para Pascal revelaba por doquier al Dios Perdido, oculto, pero ello era para insistir en la vivencia paradójica, producto de la gracia, que le está dada al creyente.

Pascal llega incluso a afirmar que esta situación paradójica es la adecuada para una naturaleza humana decaída. Así en el pensamiento 599⁴ señala que si no hubiera oscuridad, el hombre no sentiría su corrupción, si no hubiese luz, el hombre no esperaría remedio alguno, de este modo, no sólo sería justo, sino útil para nosotros, que Dios en parte esté oculto y en parte esté descubierto, puesto que es igualmente peligroso para el hombre conocer a Dios sin conocer su miseria y conocer su miseria sin conocer a Dios. Pero el ilustrado del siglo XVIII ya no considera paradójica la lejanía de Dios, y, de un modo correlativo, deja de ver de un modo trágico el sentido de su vida en el mundo.

Por supuesto que todo este profundo proceso secularizador tiene lugar ante todo en el ámbito de la Ilustración francesa donde los postulados del pensamiento ilustrado alcanzan un nivel de radicalización mucho más acentuado. Por ello mismo su reflejo se dejó sentir por todo el Continente. Esto es cierto no en último lugar por lo que se refiere al pensamiento alemán. En todo este período, hasta la llegada de la izquierda hegeliana, resulta posible ver cómo los grandes autores alemanes se refieren a las transformaciones ideológicas llevadas a cabo en Francia y que tuvieron su coronación política en 1789. Es bien conocido en este sentido el caso de Hegel.

No obstante, es preciso aludir asimismo a ciertas peculiaridades de la Ilustración alemana para tener una visión más aproximada del contexto en el que surgen las obras, tanto de Hegel como de Schleiermacher. El contraste entre la Ilustración francesa y la alemana resulta indiscutible dado que esta última es mucho menos radical y está dominada por un espíritu mediador respecto a la tradición metafísica y religiosa desconocido en la Ilustración francesa.

² *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966 (reed.), art. Dieu, vol. IV, p. 976.

³ B. PASCAL, *Oeuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1969, pp. 1.276 y ss.

⁴ *Ibid.*, p. 1.278.

Dejando a un lado el atraso económico y político que pudiera sufrir Alemania en esta época, quizá convenga destacar alguna otra característica que explica el carácter peculiar de la Ilustración alemana. Cabe mencionar en este sentido el influjo de la Reforma. Hegel fue tan lejos en este punto que llegó a afirmar que Alemania al ser el país de la Reforma no llegó a una situación con instituciones tan anacrónicas como las francesas, cosa que hizo inevitable la revolución. Sin compartir totalmente la opinión de Hegel, parece al menos que, efectivamente, la Reforma, en una serie de puntos, facilitó la adecuación del cristianismo al mundo moderno. Por más que este fenómeno supusiera un paulatino proceso de secularización inmanente del mismo. Cabría citar aquí aspectos tan básicos como el sacerdocio de los laicos, la actitud negativa frente a los tres votos tradicionales, la realización de la vocación en el mundo, estructuras eclesíásticas menos constrictivas... mientras que esa falta de mediación en el ámbito católico condujera en Francia a una bipolarización ideológica pocas veces conocida en la historia.

Es cierto, no obstante, que esa acomodación del protestantismo en el mundo moderno no se llevó a cabo sin problemas, que sólo el paso del tiempo fue mitigando. Así, por ejemplo, Cassirer puede llamar la atención acerca de la diferencia de perspectivas entre el espíritu naturalista de los humanistas frente a la acentuación de la trascendencia religiosa llevada a cabo por los reformadores, lo que hacía prever enfrentamientos polémicos⁵. La identificación de puntos de vista que se fue produciendo poco a poco a lo largo de la historia explica, en buena medida, la facilidad con que Hegel en su *Filosofía de la Historia* interpreta el sentido del protestantismo como algo solidario con el espíritu de la Edad Moderna.

Parece evidente, por tanto, que puede afirmarse de un modo global que la Ilustración alemana tuvo un carácter mediador y menos radical de lo que ocurrió en el pensamiento francés debido al influjo de la Reforma.

También de carácter mediador, debemos hacer aquí mención de la filosofía de Leibniz y de su divulgación escolar a través de Wolff. Se trata asimismo de un hecho decisivo para la configuración del espíritu alemán de esta época. El espíritu de Leibniz es conciliador y busca la armonía entre lo viejo y lo nuevo, siendo de este modo un preclaro representante de la *Philosophia Perennis*. Esto es cierto también bajo el punto de vista religioso. Sería suficiente mencionar su Teodicea publicada en respuesta al criticismo de P. Bayle. Estos dos nombres: Leibniz y Bayle son un reflejo fiel de la distinta dirección que reviste la Ilustración en Alemania y Francia.

Esta línea conciliadora será seguida y profundizada por Wolff creándose así una especie de escolástica del racionalismo. Tampoco para Wolf, lo mismo que para Leibniz, habrá una disociación entre fe y saber, metafísica y religión. A estas alturas históricas, la tradición protestante y la tradición metafísica ya

⁵ E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, México, 1972, pp. 159 y ss.

habían logrado armonizarse, si no del todo pacíficamente, sí al menos en una medida que al principio no resultaba fácil sospechar.

Esta circunstancia va a explicar que la tradición metafísica disfrute de una vitalidad en la Ilustración alemana desconocida en otros ámbitos. Por más que la escolástica racionalista, como es sabido, haya simplificado y trivializado demasiado los grandes temas de la metafísica. Hegel y Schleiermacher, cada uno a su manera, no podrán menos de sentirse orgullosos ante esta situación del pueblo alemán como depositario privilegiado de las tareas del pensamiento.

No obstante, también en el ámbito del pensamiento alemán se van a ir produciendo una serie de transformaciones profundas que afectan asimismo el ámbito de lo religioso y lo teológico. Cabría citar en este sentido dos debates que no dejaron de conmocionar a aquel momento histórico. El primero de ellos es el «debate del panteísmo» que tuvo lugar a la muerte de Lessing al saberse que éste se había convertido al punto de vista panteísta, a lo Uno y Todo. Esto suponía la entrada en crisis del deísmo ilustrado y el paso a las concepciones de carácter panteizante que tanto influjo tuvieron no sólo en la filosofía sino también en la literatura alemanas del periodo siguiente. Todo ello va unido históricamente a la presencia de Spinoza en el pensamiento alemán, que conoce un éxito sin precedente. En efecto, el punto de vista panteizante respondía mucho mejor a la tradición metafísica y religiosa alemana que no el materialismo y ateísmo a la que fue a pasar el ala más radicalizada de la Ilustración francesa. A pesar de las matizaciones y críticas que llevarán a cabo, hay que reconocer asimismo la profunda fascinación que tanto Hegel como Schleiermacher van a sentir ante esta presencia de Spinoza y su confrontación con el problema del panteísmo.

Si esta primera importante discusión tiene su punto de partida en la figura de Lessing, Fichte va a ser el pensador que desencadene el segundo debate a que hicimos alusión y que tiene lugar a finales del siglo de la Ilustración. Se trata del famoso «debate del ateísmo», en el que al influjo panteizante de Spinoza vino a añadirse ahora el influjo del pensamiento moral de Kant. Al margen de los malentendidos en que se vio envuelta esta discusión es preciso reconocer que aquí asomaba por segunda vez, de una forma clara, la crisis del concepto tradicional de Dios en la medida en que prolongando sobre todo el pensamiento del Kant póstumo se manifestaba la tendencia a identificar a Dios con el orden moral: «Ese orden moral vivo y efectivo de las cosas es Dios mismo; ni tenemos necesidad de otro Dios ni podemos concebirlo»⁶ escribía Fichte.

Finalmente, la obra de Kant, como vemos ya en este debate del ateísmo, también va a condicionar profundamente el pensamiento posterior en lo que a su dimensión teológica y religiosa se refiere.

⁶ FICHTE, *Werke*, vol. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, p. 186.

La interpretación hegeliana de la Ilustración

Como hemos señalado al principio, la Ilustración es un punto de referencia fundamental para entender el sentido de la obra tanto de Hegel como de Schleiermacher. Por ello las referencias a este movimiento ideológico son muy abundantes en ambos pensadores, aún cuando su valoración no sea la misma. Para nuestro propósito en este trabajo creemos que es suficiente con reproducir someramente el análisis que hace Hegel en la *Fenomenología del espíritu* acerca del movimiento ilustrado. Pensamos que el análisis ofrecido en esta obra sabe captar muy finamente las líneas fundamentales de la lucha de la Ilustración. Por otro lado el desenlace de la dialéctica de la Ilustración nos conducirá, según el análisis de Hegel, a aquella situación en la que resulta comprensible la figura de Schleiermacher y su intento de interpretar el fenómeno religioso.

Es preciso señalar ante todo que el modelo de Ilustración que Hegel tiene presente al realizar su análisis responde claramente al modelo francés, pues Hegel era de sobra consciente de que fue en ese ámbito donde la Ilustración fue más lejos en su lucha. Pero los alemanes están llamados a responder de alguna manera, mediante la reflexión filosófica, a la grave situación creada. Veamos, en primer lugar, cómo Hegel reproduce la lucha llevada a cabo por el movimiento ilustrado.

Al tratar de localizar la «intención profunda» de la crisis producida por la Ilustración, Hegel nos indica que dicha situación viene a ser una especie de drama en el que intervienen los siguientes personajes: la pura intelección o inteligencia ilustrada que lucha por imponer una visión más racional del mundo, un sacerdocio que engaña al pueblo, un despotismo que fomenta la acción del sacerdocio para sus fines de explotación y, por fin, una masa entorpecida y atolondrada, pero que lleva en sí el germen de la pura intelección⁷. Como puede apreciarse, Hegel adopta la terminología propia de la Ilustración como punto de partida.

El modo típico de afrontar esta situación va a responder, observa Hegel, a la naturaleza misma de la Ilustración. La estructura de este movimiento arranca de la pura intelección y ésta tiene de por sí una naturaleza universal. El entendimiento se encuentra en su elemento en lo universal. Por eso la Ilustración es un período en el que predomina lo uniforme, lo que hay de común e igual en todas las cosas.

Precisamente de ese carácter uniforme se deduce el hecho de que los ilustrados se hayan propuesto neutralizar directamente la masa sin atacar de una forma inmediata al sacerdocio que la engañaba o el despotismo que la oprimía.

En tal perspectiva, no cabe duda de que la táctica de la Ilustración consistió en ir minando la situación existente desde dentro. La pura intelección, que viene a ser lo específico de la Ilustración, ve en la masa una intelección carente

⁷ *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Hamburg, 1952, pp. 385 y ss.

de voluntad, una intelección que se encuentra todavía en estado virtual y que, por ello, constituye la materia prima adecuada para que bajo el influjo de la pura intelección, que comienza a irradiar su poder, llegar a tomar conciencia de sí.

Dada la afinidad de las instancias que intervienen en este proceso: la pura intelección y la conciencia de la masa, la comunicación que se establece entre ellas es de carácter inmediato y su dar y recibir un mutuo fluir que no encuentra dificultades. La marcha emprendida por la pura intelección ya no se detiene. Ya le pueden poner obstáculos a la conciencia: será inútil. La conciencia ilustrada moldeará a la conciencia espontánea de la masa «a su imagen y semejanza». La comunicación de la pura intelección (la nueva predicación filosófica) es de tal naturaleza que procede a modo de «una expansión tranquila o de la difusión de un aroma en una atmósfera que no pretende obstáculos»⁸.

La propaganda ideológica de los ilustrados actúa a modo de contagio, como una infección, que, sin provocar estridencias, transforma veladamente el talante espiritual del viejo edificio ideológico. Dicha propaganda se difunde de una manera escurridiza, de un modo subrepticio de forma que no resulta apreciable por los que quieren combatirla. Empieza a insinuarse en el elemento bastante amorfo de la masa, pero como actúa a modo de contagio profundo, sin presentarse abiertamente como algo opuesto, «no puede ser rechazada». En realidad sólo se cae en la cuenta de la transformación operada, cuando ésta ha tenido lugar ya. El proceso paulatino de adaptación de los espíritus hace que pase desapercibida su radical innovación. La conciencia «se entrega confiada» a la nueva situación creada.

Es cierto que llegados a esta situación se quiere combatir el mal, pero es inútil, es ya demasiado tarde. Todos los órganos de la vida espiritual se encuentran infectados y por ello resulta imposible volver a la situación anterior. Es más, cualquier intento en contra surtirá el efecto contrario. No hará otra cosa que avivar más todavía un proceso que tiene ganada la batalla.

Dentro de esta dinámica interna, Hegel no va a dudar en comparar el modo incruento, pero tenaz y profundo como se llevó a cabo la revolución de los espíritus en el siglo XVIII con la manera como los jesuitas implantaron el cristianismo en China siguiendo una táctica sutil y que Diderot en su conocida obra *El Sobrino de Rameau*, citada por Hegel en este contexto, describe así: «El Dios extranjero se coloca humildemente sobre el altar junto al ídolo del país, poco a poco se va afirmando y un buen día empuja con el codo a su camarada y ¡zas! el ídolo se va al suelo»⁹. Y dentro de la misma problemática, un poco más adelante, Diderot hace observar a Rameau: «este método político que llega a su fin sin ruidos, sin efusión de sangre, sin mártires, sin que se haya tocado un pelo, me parece el mejor»¹⁰.

⁸ Ibid., p. 387.

⁹ DIDEROT, *El Sobrino de Rameau*, Madrid, 1968, p. 100.

¹⁰ Ibid.

Al proceder así, Hegel cree que nos encontramos ante dos batallas incruentas en que las fuerzas de la razón alcanzaron la victoria en su combate.

Por lo que se refiere a la lucha de la Ilustración, Hegel no duda que nos encontramos ante una de las crisis más profundas por las que ha pasado la conciencia de la humanidad. Mediante la crítica de la Ilustración de fe ha perdido su plerórico contenido que constituyó el fundamento sobre el que edificaron sus vidas las generaciones del pasado. «La fe, señala Hegel, ha sido expulsada de su reino, o también cabría decir que este reino ha sido saqueado puesto que la conciencia despierta se ha apoderado de toda diferencia y de toda difusión del mismo y reivindicó y sustituyó todas sus partes a la tierra como propiedad suya»¹¹.

Tal era efectivamente la voluntad fundamental de la Ilustración: la recuperación de los tesoros proyectados en el más allá pero que están afincados en este mundo. Procurar realizar aquí la ciudad de los hombres. Para ello la Ilustración ha invadido el mundo espiritual de la conciencia creyente y lo ha despojado de sus riquezas multiformes. ¿En qué alternativa se encuentra ahora la fe?, se pregunta Hegel. En la de una terrible nostalgia y anhelo hacia el paraíso perdido. No encontrando su satisfacción en lo finito a que ha sido reducida, la fe tampoco puede encontrar su satisfacción en el más allá vacío. Ese más allá vacío es fruto precisamente de la crítica llevada a cabo por la Ilustración. Esta última encuentra que todas las determinaciones y atributos que se le han atribuido al Ser Supremo son determinaciones antropomórficas, finitas, de suerte que, como resultado de este proceso depurador emprendido por la Ilustración, nos quedamos al final con un *vacuum*, un ser vacío al que no puede atribuírsele ningún predicado.

Como consecuencia de todo este proceso espiritual, la fe vendrá a convertirse, en definitiva, en lo mismo que la Ilustración, a saber, en «la conciencia de la relación de lo finito existente en sí con un Absoluto carente de predicados, desconocido e incognoscible, sólo que la Ilustración, será la Ilustración satisfecha y la fe la Ilustración insatisfecha»¹². La fe está invadida por la nostalgia. Añora la riqueza del mundo perdido. Quiere ir más allá de la finitud a la que le ha reducido la Ilustración, pero en su intento de ir más allá no encuentra sino el vacío. De ahí su insatisfacción. Por otro lado la satisfacción de la Ilustración en su reducción a la finitud también se le va a revelar a Hegel mucho más problemática de lo que el pensamiento ilustrado opinaba.

Pero centrándonos en la crisis religiosa de su época hay que señalar que se trata de una cuestión básica que recorre toda la obra hegeliana. Ya en el mismo prólogo a la *Fenomenología* encuentra Hegel un paralelismo entre la necesidad de ir más allá de la certeza sensible y de elevarse al mundo del concepto y la situación espiritual de la época que estaba viviendo. El hombre moderno parece haberse olvidado por completo de lo divino para concentrarse tan sólo en lo

¹¹ *Phänomenologie*, p. 406.

¹² *Ibid.*, p. 407.

sensible y común. Con ello se ha venido a parar a una situación inversa a lo que ocurría en la Edad Media en la que el hombre poseía un cielo pletórico de pensamientos e imágenes. En aquella época todo era considerado a la luz de lo divino, todo conducía hacia él. En vez de permanecer en el mundo, todo el foco de interés se dirigía hacia la actualidad del más allá. Aludiendo a todo el proceso de «reconciliación» con el mundo llevado a cabo por la Edad Moderna, afirma Hegel que: «El ojo del espíritu tuvo que ser dirigido con violencia hacia lo terreno»¹³. Hubo que hacerse violencia para que el espíritu que no consideraba este mundo más que de un modo tangencial, resbalando sobre él, se volviera hacia el más acá para lograr así que el espíritu se familiarizara con este mundo de la experiencia. Tal ha sido la inflexión espiritual que experimentó el hombre pasando desde la Edad Media al mundo moderno.

Hegel saluda entusiásticamente ese paso histórico de un mundo escindido entre la «realidad» y la «verdad», proyectada en el más allá, al otro horizonte de la historia universal, en el que se da, de un modo particular a través de la Reforma, una reconciliación entre lo divino y lo mundano. Pero la crítica llevada a cabo por la Ilustración había disecado el espíritu de tal forma que Hegel piensa que ha llegado el momento de producir una inflexión en sentido inverso. Ahora el espíritu se encuentra tan absorbido por lo terreno que es necesario el mismo grado de violencia para levantarlo por encima de este nivel. He aquí la situación tal como la describe gráficamente Hegel: «El espíritu se muestra tan pobre que lo mismo que un viajero en las arenas del desierto parece darse por contento con un simple sorbo de agua, así también el espíritu, de la misma manera, parece contentarse con un mortecino sentimiento de lo divino. Con lo poco con lo que se contenta el espíritu, se ha de medir la magnitud de su pérdida»¹⁴. Difícilmente se podría expresar mejor la crisis religiosa desencadenada por la Ilustración.

Pero Hegel no puede aceptar sin más la crítica llevada a cabo por el pensamiento ilustrado, puesto que mirada más atentamente se revela superficial y contradictoria. Así, por ejemplo, la crítica que trata de explicar el fenómeno religioso como un producto del «engaño» de los sacerdotes al pueblo ignorante. El fenómeno religioso es algo mucho más profundo que eso, pues apunta a una interpretación simbólica del universo y del sentido de la existencia. Por eso, señala Hegel, no existe la misma posibilidad de engaño cuando un pueblo trata de interpretar lo Absoluto que cuando se le dice que es de oro algo que en realidad es de latón o que se ha ganado una batalla que en realidad se ha perdido. Por ello mismo cambia la actitud de Hegel frente al mito. Mientras que para el pensamiento ilustrado el mito vendría a ser más bien algo «supersticioso» que hay que eliminar, para Hegel más que eliminarlo habría que «interpretarlo» para poder descubrir su sentido, por más que éste se halle expresado insuficientemente. Por ello hay en Hegel una profunda voluntad de «recupera-

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*

ción» de lo religioso. Por más que dicha «recuperación» pueda resultar problemática en varios aspectos. En vez de la eliminación del adversario se trata más bien de su «integración» como «momento» de la propia construcción racional. Basta pensar en la Esencia del Cristianismo de Feuerbach o en el Curso de Filosofía Positiva de Comte. Para darnos cuenta del desplazamiento operado desde la Ilustración hasta el periodo post-hegeliano en la consideración del fenómeno religioso.

Pero continuemos con Hegel. A lo largo de la Edad Moderna se ha ido ensanchando cada vez más el conocimiento de lo finito mientras que, por el contrario, el conocimiento de la Divinidad se ha ido haciendo cada vez más impreciso. Por supuesto que el espíritu debe ocuparse de lo finito, de lo terreno, pero existe una necesidad superior de que el hombre tenga un «domingo de la vida» en el que se levante por encima de las necesidades de la vida cotidiana y se ocupe de lo Verdadero sin más»¹⁵. Esto último es algo que Hegel echa de menos en la filosofía y en la teología de su tiempo, pues, en vez de perseguir el auténtico conocimiento, la época se refugia más bien en dos ámbitos: por una parte proliferan las investigaciones históricas, filológicas, exegéticas... y por otra parte se busca una salida a través del sentimiento.

Es más bien esta segunda faceta la que nos interesa aquí, pues es la que nos conduce de una forma más clara a la confrontación: Hegel-Schleiermacher. El espíritu de la época busca refugio en el sentimiento después de la pérdida del contenido absoluto. Esta nueva figura —el sentimiento— va a ser a los ojos de Hegel la conclusión lógica a que ha conducido la Ilustración: en el intento de escapar a la obra secularizadora de la Ilustración se trata de buscar refugio en el sentimiento. Aquí va a residir el motivo fundamental del enfrentamiento entre los dos pensadores dado que Hegel opina que lo que hay que hacer más bien es replantear críticamente los fundamentos de la racionalidad ilustrada.

La polémica desatada en torno a los dos puntos de vista encontrados apasionó a su época según hemos indicado. Quien se mostró más polémico fue Hegel, que, posiblemente, no llegó a comprender adecuadamente a su adversario y llegó a utilizar en la polémica un lenguaje no habitual en él. En última instancia, Hegel buscaba una síntesis en la que se conservasen en tensión dialéctica todos aquellos elementos que conducían a una escisión del mundo moderno. El medio elegido para ello era la razón especulativa, dialéctica —superadora de la racionalidad ilustrada— que lograra mantener la unidad dentro de la escisión. Schleiermacher, por su parte, también se mostraba profundamente preocupado por el destino de la religión en el mundo moderno. Su obra, salida del mundo romántico, va a intentar otro tipo de solución para el problema religioso: buscar un ámbito que se sustraiga a la crítica de la Ilustración. Ese ámbito vendría a ser el sentimiento como provincia autónoma, sede genuina de la religión. Ya hemos señalado la opinión de Hegel respecto a este punto: el refu-

¹⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, i, F. Meiner, Hamburg, 1966, p. 5.

gio en el sentimiento es la consecuencia lógica de la Ilustración; dentro del proceso de erosión y vaciamiento del contenido tradicional, la vía que le quedaba todavía a la experiencia religiosa era el refugio en el sentimiento¹⁶. Según señala Glockner, habríamos pasado de un «être suprême» vacío a un «Gefühl überhaupt» asimismo vacío¹⁷. Es decir, en ambos casos estaríamos operando con abstracciones. Frente a ello Hegel va a entender su obra como superadora tanto de la Ilustración como del pensamiento romántico, por más que necesitara de una paulatina toma de conciencia de la insuficiencia de ambos puntos de vista.

Para situar la confrontación entre Hegel y Schleiermacher nos vamos a limitar básicamente al análisis de la obra schleiermachiana «Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern», aparecida en 1799, pues se trata probablemente de la obra más representativa del autor y, a la vez, de la que gozó de mayor difusión, pasando a formar parte de las obras clásicas de la filosofía de la religión. Contiene en germen los pensamientos más típicos que el autor desarrollará en sus obras posteriores y muestra, a la vez, un estilo espontáneo y ágil que ya no conservará la misma intensidad en los otros escritos.

Sentido de la obra schleiermachiana

Quizá convenga empezar haciendo alguna observación acerca del título mismo de la obra de Schleiermacher y particularmente en lo que se refiere al término «religión». Nos encontramos en un momento histórico en el que precisamente está tomando auge esa nueva disciplina que pronto va a ser conocida con el nombre de «filosofía de la religión». El problema de la religión aparece, en efecto, con frecuencia dentro de la literatura de esta época. Baste recordar, aparte de la obra de Schleiermacher, otros dos títulos famosos: *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant y las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* de Hegel. Estamos, por tanto, ante un concepto clave de este momento histórico que remite a una nueva situación respecto del fenómeno religioso. Mientras que en épocas anteriores era básicamente la teología la que se ocupaba del fenómeno religioso tomando como pauta en ello la religión que se aceptaba como normativa dentro de la cultura occidental, ahora, por el contrario, la filosofía alcanza un ámbito nuevo al ser examinada la religión a través del pensamiento racional. Ello fue posible en buena medida debido a la crítica de la Ilustración a la tradición teológica que le permitió abocar más bien en un concepto neutro de religión —la religión natural— como único fundamento válido que subyacía a los distintos fenómenos religiosos. Junto con todo ello aparecía asimismo un nuevo clima de tolerancia religiosa que tanto obsesionó a

¹⁶ Werke, *Jubiläumsausgabe*, vol. 20, p. 10.

¹⁷ H. GLOCKNER, *Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre*, en *HEGEL-STUDIEN*, Beiheft 2, Bonn, 1965, p. 261.

los ilustrados y una nueva conciencia de la autonomía de la moral que tan profundamente vivió Kant.

De una forma un tanto paradójica, por tanto, el movimiento secularizador incidía en el auge de la filosofía de la religión que se está produciendo en este momento¹⁸. Al abordar este problema, un autor como Oelmüller ha clasificado la filosofía de la religión que nace en los tiempos modernos en tres grandes grupos que conservarían un valor general hasta hoy: 1) estaría en primer lugar el grupo de aquellos pensadores que realizan una crítica total de la religión en nombre de la naturaleza y de la sociedad, 2) habría a continuación otra dirección que tendería más bien a la mera apología de la religión cristiana en el sentido de una determinada *theologia naturalis*, de una filosofía trascendental o bien de una filosofía existencial o personal y 3) la descripción y el análisis empíricos de la religión y de las religiones¹⁹. Quizá la división resulte un tanto simplista, sobre todo por lo que se refiere a la descripción del segundo grupo. No obstante, sería en ese grupo donde hay que situar, con matizaciones, la obra de Schleiermacher y también la de Hegel.

No podemos profundizar ulteriormente sobre toda la serie de motivos que dio origen a la filosofía de la religión propiamente dicha en este momento histórico, pero quisiéramos al menos señalar, ya aquí, otro motivo acerca de la relevancia del concepto de religión en este período, y sobre el que volveremos a insistir a lo largo del presente trabajo: se trata del proceso de interiorización y subjetivización de lo teológico que tiene lugar a consecuencia del proceso ilustrado y del que Schleiermacher es el representante prototípico. «En mi interior experimento los momentos más divinos —debo pensar los pensamientos especulativos más profundos y éstos son para mí completamente idénticos con mis sentimientos religiosos más íntimos—», habría declarado Schleiermacher²⁰. En torno a este punto va a girar la crítica hegeliana a Schleiermacher.

El resto del título de la obra schleiermachiana pone de manifiesto el carácter apologético de la misma. Se trata de encontrar una fórmula nueva para hacer atractiva la problemática religiosa a una época escéptica y cansada a este respecto. Los destinatarios son, no obstante, un grupo cualificado: los «Gebildete». A su manera también Schleiermacher desea «reconciliar» religión y cultura en el seno de la conciencia moderna. La obra de Schleiermacher es considerada habitualmente como una obra maestra del primer romanticismo. La Ilustración se encontraba entonces en un proceso de disolución aún cuando sus consecuencias seguían pasando visiblemente sobre el espíritu de la época. Pero las estrecheces de la racionalidad ilustrada habían dejado una serie de necesidades insatisfechas, lo que va a explicar la reacción romántica. Schleiermacher vive en ese ambiente romántico y de ahí recoge la inspiración de escribir estos

¹⁸ Véase, por ejemplo, el art. «*Religionsphilosophie*» en «*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*».

¹⁹ W. OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt a. Main, 1979, pp. 24-25.

²⁰ Cfr. el art. «*Schleiermacher*» en «*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*».

Discursos a modo de obra apologética sobre la religión. Lo mismo que Hegel también Schleiermacher era consciente de que su época, debido a la crítica de la Ilustración y a las tendencias que se manifestaban dentro del Idealismo alemán, era una época que se había extrañado de la religión. Frente a ello su convicción es que todavía no se ha identificado su auténtica naturaleza y que está inédita aquella dimensión del ser humano de donde brota.

Schleiermacher va entonces a intentar aquella solución que quedaba por acometer después del desgaste y erosión causados por la Ilustración: el refugio en el sentimiento. Cabría preguntarse por lo demás, si el espíritu romántico con su añoranza del pasado y con sus métodos pararracionales de acceso a la realidad no mostraba precisamente una predisposición hacia una concepción religiosa de la vida. Parece que esta pregunta exige efectivamente una respuesta afirmativa. Lo que ocurre es que se trata de una religiosidad distinta de la tradicional, apareciendo más bien como una amalgama de elementos de la Antigüedad clásica, del Cristianismo y del mundo oriental, integrado todo en una visión panteizante y estetizante. Con ello se consumaba un distanciamiento frente a la tradición filosófica y teológica, que habían dominado la cultura occidental, en mayor grado de lo que los mismos románticos fueron conscientes. Y esto parece haberle ocurrido también a Schleiermacher. Este considera que la situación creada por la Ilustración le impulsa necesariamente al paso que va a dar. Pues de un modo similar a Hegel, también Schleiermacher declara que el hombre moderno se encuentra tan absorbido por su mundo que ya no encuentra lugar para la Divinidad. Así como quedan abandonados los templos exteriores dedicados a la misma, así también el corazón del hombre se encuentra atosigado por los nuevos motivos de la experiencia de su situación en el mundo, no quedan más dioses domésticos que las sentencias de los sabios y los cánticos de los poetas. Los ideales de la humanidad y la patria, el arte y la ciencia que se encontraban entonces en plena eclosión absorbían de tal forma el espíritu del hombre culto contemporáneo que ya no dejaba espacio alguno para «el ser eterno y sagrado» que se encuentra más allá del mundo²¹.

También Schleiermacher reconoce que el hombre moderno ha logrado transformar y adaptar la realidad terrena de un modo tan complejo y bajo tan distintas perspectivas que ese hombre ya no siente la necesidad de remontarse a la consideración de lo eterno tal como postulaba Spinoza. Por el contrario, la experiencia demiúrgica del hombre en cuanto artífice de un universo propio, le hacen sentirse demasiado orgulloso para pensar a su vez en Aquel que le ha creado²².

Habíamos dicho antes que los destinatarios de los Discursos eran los «Gebildete»: los compatriotas cultos de Schleiermacher que cultivaban afanosamente todas las facetas de la cultura humana, pero que, bajo el influjo de la

²¹ FR. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Göttingen, 1967, pp. 18-19.

²² *Ibid.*

crítica ilustrada, consideraban la religión como algo trasnochado por el paso de los tiempos. Ahora hay que añadir que esos interlocutores tienen que ser precisamente alemanes, puesto que se trata de aquel pueblo donde es posible un desarrollo armónico de las facetas humanas más profundas. Y bajo este punto de vista es preciso señalar una vez más, que Hegel comparte asimismo este punto de vista. Así, por ejemplo, en su Introducción de Heidelberg a la *Historia de la filosofía*, al examinar las distintas tradiciones culturales, cree Hegel poder afirmar que en los otros países europeos, en los que se cultivan con celo las ciencias y la cultura del entendimiento, la filosofía, por el contrario, ha degenerado de tal forma que más bien se ha convertido en una cosa del recuerdo, conservándose más bien como una peculiaridad del pueblo alemán. En efecto, Hegel cree que ese pueblo «ha recibido de la naturaleza la alta vocación de ser el guardián de este fuego sagrado»²³. En ambos pensadores asoma, por tanto, una conciencia de características un tanto mesiánicas acerca de la misión del pueblo alemán, sobre todo por lo que se refiere a la dimensión filosófica y religiosa.

La esencia de la religión según Schleiermacher

Una vez que Schleiermacher ha identificado a los destinatarios de sus Discursos, nos muestra cuál es la meta a la que apunta. Esto es muy importante para él, porque precisamente mediante este procedimiento, cree que le va a ser posible solventar los problemas que se presentan en su tarea. Los interlocutores de Schleiermacher conocen los avatares por los que ha pasado la problemática tratada, en los últimos tiempos. Schleiermacher la conoce también; por eso no va a repetir, una vez más, lo que ya es de sobra sabido. Dejando a un lado todas las actitudes que le parecen insatisfactorias, Schleiermacher quiere avanzar hasta las «profundidades más íntimas» del espíritu humano, allí donde brotan los sentimientos más originarios del alma y mostrar cómo el sentimiento religioso brota de esos extractos más profundos de la humanidad y pertenecen, por ello, a lo más elevado y querido que ésta tiene²⁴. Tan sólo desde esa perspectiva adquiere su debido sentido el resto de las manifestaciones del alma humana.

Con ello, Schleiermacher quiere en primer lugar evitar los equívocos con que nos tropezamos en la historia de la religión desde las «fábulas absurdas de los pueblos salvajes hasta el más refinado deísmo»²⁵, desde la superstición más primitiva hasta aquella especie de cristianismo racional, producto de la Ilustración, que viene a ser un conglomerado bastante heterogéneo de metafísica y moral, los dos conceptos frente a los que va a tratar de edificar su propio concepto de religión. En realidad, los distintos sistemas religiosos que se van suce-

²³ *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, F. Meiner, Hamburg, 1944, p. 4.

²⁴ *Über die Religion*, pp. 29-30.

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

diendo a lo largo de la historia serían, a los ojos de Schleiermacher, combinaciones de metafísica y moral mejor o peor logrados.

A lo largo del devenir histórico asistiríamos a un refinamiento creciente en esa combinación de metafísica y moral. Situados en esta perspectiva llegaríamos al deísmo del siglo XVIII, producto artificioso de la época ilustrada.

Ante esta situación es preciso llevar a cabo un viraje. A los ojos de Schleiermacher, los críticos de la religión no pudieron encontrarla en los sistemas mencionados y ello por la sencilla razón de que la religión no se encontraba allí. ¿Dónde se encontraba pues? En los estratos más profundos del espíritu humano. La religión, afirma más explícitamente Schleiermacher, brota necesariamente del interior de cada espíritu noble, de modo que le pertenece una «propia provincia» en el espíritu humano, dentro del cual reina sin obstáculos de tal manera que es digna de ser conocida y apreciada por sí misma²⁶.

Hasta ahora Schleiermacher no hizo más que justificar su tarea. Nos ha aproximado al problema de la naturaleza de la religión, pero todavía no lo ha atacado de frente. De todas formas, ya han asomado dos características fundamentales del pensamiento religioso schleiermachiano: predominio del aspecto subjetivo en el concepto de religión y la valoración de dicho concepto en polémica contra la Ilustración y el Idealismo alemán. Si tuviéramos alguna duda acerca de este carácter subjetivo de religión, Schleiermacher nos aclara de nuevo que, frente a la pregunta acerca de la naturaleza de los dioses, la cuestión de qué es la religión es: «mucho más amplia y comprehensiva»²⁷. Pero ocurre que la religión ve desfigurada su propia naturaleza a lo largo de la historia debido al hecho de que tiene un mismo objeto con la metafísica y la moral, a saber, el Universo y la relación del hombre con él. Schleiermacher ve en esta igualdad de objeto el origen de muchos equívocos sobre el tema que está tratando. Aparecen utilizados aquí los términos de «metafísica» y «moral» sin mayor rigor. Pero, por el contexto, está claro que Schleiermacher piensa sobre todo en la metafísica de la Ilustración y en los sistemas morales de Kant y Fichte. Ante tal situación, Schleiermacher puede afirmar que la metafísica y la moral han invadido el campo de la religión y: «mucho de lo que pertenece a la religión se halla encubierto de un modo indebido en la metafísica o en la moral»²⁸. Es, por lo tanto, una especie de sensación de asfixia y de opresión lo que experimenta Schleiermacher ante el proceso de autoafirmación de la razón moderna, y el sentido de su lucha va a consistir en ganar un «espacio» para lo religioso. Ese «espacio» vendría a ser la condición primordial, el nivel más originario del espíritu humano. El problema, entonces, consistirá en deslindar una metafísica teologizante concebida como ontoteología, o una moral, asimismo de corte teológico, de la religión misma para poder garantizarle a esta última

²⁶ *Ibid.*, p. 34.

²⁷ *Ibid.*, p. 41.

²⁸ *Ibid.*, p. 43.

una «provincia» propia que la mantenga incólume a pesar del proceso de secularización emprendido por el mundo moderno.

Para localizar esta propia provincia de la religión, Schleiermacher, como hemos indicado, quiere adelantarse al proceso de descomposición de la metafísica racionalista de la Ilustración (deísmo) o situarse más allá de los sistemas morales de los grandes idealistas contemporáneos suyos en los que la moral parecía absorber realmente a la religión. El problema de que en la religión misma suele ir implícita ya una determinada visión metafísica y moral del mundo no le preocupa demasiado a Schleiermacher. Ante la perplejidad de la situación que está viviendo, lo que pretende es elaborar un concepto «químicamente puro» de la religión.

Dicho concepto sería el principio último de unidad del mundo espiritual del hombre. Dicha unidad sólo es posible, de una forma coherente, si se admite a la religión como principio supremo unitario. «La religión sería lo supremo en filosofía, y la metafísica y la moral serán formas subordinadas de la misma»²⁹. El carácter «sutil» que reviste la religión en Schleiermacher la hará apta para dicha tarea. A modo, más bien, de talante fundamental subyacente a toda otra actividad.

Pero ¿en qué consiste la religión en cuanto independiente de la metafísica y la moral? En un conocido pasaje de los Discursos, Schleiermacher la describe así: «(la religión) no pretende, como la metafísica, determinar y explicar el Universo de acuerdo con su naturaleza; tampoco pretende como la moral transformar y hacer disponible dicho Universo partiendo de la fuerza de la libertad y del albedrío divino del hombre. Su esencia no consiste ni en pensar ni en obrar sino en la intuición (*Anschauung*) y en el sentimiento (*Gefühl*). Lo que ella pretende es contemplar el universo, quiere venerarlo piadosamente en sus representaciones y acciones, quiere dejarse impresionar y plenificar en la ingenua pasividad por los influjos inmediatos del mismo»³⁰. Schleiermacher coloca a la religión en una «provincia» aparte que se manifiesta a través de la intuición o del sentimiento. El término intuición (*Anschauung*) tiene, como es obvio, una connotación más objetiva que el sentimiento; sería, en este sentido, un aspecto de la religión que la vincula con el objetivismo de la ciencia. Pero resulta que Schleiermacher va a acentuar cada vez más el aspecto subjetivo y por eso en ediciones posteriores de su obra, el término «sentimiento» (*Gefühl*) tiende a suplantar al término «intuición» (*Anschauung*)³¹. Schleiermacher de adentra en su proceso de subjetivización de la religión y deja el término intuición para el ámbito científico, declarando, a la vez, que quiere reaccionar frente a los equívocos de su tiempo, sobre todo en lo referente a las relaciones entre religión y filosofía. Se trataría de hacer resaltar lo máximo posible el ca-

²⁹ Ibid., p. 45.

³⁰ Ibid., p. 49.

³¹ Los intérpretes de Schleiermacher han llamado frecuentemente la atención sobre este punto. Véase, por ejemplo, la exposición de R. Otto en la edición de los Discursos aquí citada.

rácter específico del hecho religioso concibiéndolo como «sentimiento de absoluta dependencia». Dependencia ¿de qué o de quién? Schleiermacher utiliza distintos términos: el Universo, lo Infinito, el Todo... ¿se prefiere utilizar estos términos al de Dios³². También Hegel habla preferentemente de lo Absoluto, la Razón, el Todo... Todo ello indicaba claramente un viraje en el modo de concebir la Divinidad. Nos movemos en una visión del mundo fundamentalmente panteísta³³. Mientras que Dios era el *ens realissimum* dentro de la visión teísta, ahora se prefiere evitar este nombre porque, al fin y al cabo, en el nuevo marco de comprensión de la esencia de la Divinidad, parecía que el nombre de Dios no designaba más que un ser privilegiado, pero no el Todo de la realidad. La fascinación por Spinoza y las secuelas del debate sobre el panteísmo explica en buena medida el talante de las filosofías de ambos pensadores. Por más que Schleiermacher se mostró en este punto más titubeante que Hegel, procurando tomar las oportunas distancias frente a Spinoza: lo que le impresionaba en este pensador sería la «piedad de su pensamiento» pero no su «filosofía».

El caso es que Schleiermacher cree haber encontrado esta tercera faceta «necesaria e imprescindible» junto con la especulación y la praxis³⁴.

Vemos que junto con el término «especulación» aparece citado asimismo el término «praxis», y así como la religión se sitúa en un plano más originario y subjetivo que la especulación, así también tiende a desvincularse de la praxis al caracterizar el sentimiento religioso como dominado por la pasividad ante el Universo. De ahí que Schleiermacher no dude en condenar abiertamente a Prometeo, en abierto contraste con la actitud de la generación siguiente, en la que uno de sus representantes más señalados no va a dudar, por el contrario, en calificar lo como el santo más destacado «del calendario filosófico». Frente a esto, la religiosidad de Schleiermacher aparece dominada más bien por el *amor dei intellectis* de raigambre spinozista. Una mística cósmica que experimenta ahora en el romanticismo un segundo momento de esplendor después del que había tenido lugar en ciertos pensadores del Renacimiento. No casualmente es ahora cuando Schelling escribe su ensayo sobre Bruno³⁵. Todo ello está muy presente en la obra de Schleiermacher. Respecto a Spinoza nos dice expresamente que «lo infinito era su comienzo y su fin, el Universo, su único y eterno amor... Se encontraba lleno de religión y lleno de espíritu santo, y que por ello también se presenta, sólo e inigualado, como maestro en su arte...»³⁶. En este sentido, por más que aquí no podamos entrar en ello, parece justo ver una problemática común, en lo referente al carácter sacro del cosmos, en los siguientes autores: Spinoza lo había sugerido al idealismo alemán, Hölderlin lo

³² Cfr. W. WEISCHDEL, *Der Gott der Philosophen I*, München, 1979, p. 217.

³³ Véase, por ejemplo, N. HARTMANN, *Filosofía del Idealismo alemán I*, Buenos Aires, 1960, pp. 312-313.

³⁴ *Über die Religion*, pp. 50-51.

³⁵ Cfr. E. HIRSCH, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, Gütersloh, 1927, pp. 45 y ss.

³⁶ *Über die Religion*, p. 52.

había transferido al mundo poético y Schleiermacher, por su parte, al ámbito teológico³⁷.

Limitándonos al caso de Schleiermacher, ese concepto de religión basado en el puro sentimiento va a hacer posible, desde una nueva perspectiva, el clima de tolerancia de tanta incidencia en el pensamiento de la Ilustración. De un modo similar a como, por ejemplo, Lessing defendía un punto de vista relativista respecto al ámbito religioso, también ahora Schleiermacher va a hacer lo mismo apoyándose en la vaciedad del sentimiento: lo fundamental es el sentimiento de dependencia del Universo de modo que las distintas formas religiosas no son más que concreciones de este sentimiento fundamental. Se trataría de un ecumenismo religioso basado en el sentimiento. Dado el carácter subjetivo del mismo, cada uno lo experimentará de una forma distinta, por más que en todo ello habría una coincidencia fundamental, precisamente en el sentimiento de dependencia del Universo. Sin embargo, Schleiermacher logra superar en parte el individualismo atomizante al que apuntaba su subjetivismo religioso en la medida en que en su pensamiento está pesando visiblemente el concepto de Humanidad que, de un modo particular desde la Ilustración, venía perfilándose dentro del pensamiento occidental, pasando a través de pensadores como Kant, Herder, Goethe... Lo que ocurre es que esa comunión entre todos los individuos que constituyen el género humano tendría un sentido más bien místico que racional.

Expuesto su punto de vista acerca de la esencia de la religión, Schleiermacher advierte que es preciso hacer una serie de matizaciones respecto al pensamiento tradicional. Se trata ante todo del valor del «contenido» de las distintas formas religiosas. Para Schleiermacher no tendría más que un valor secundario. Dicho contenido, expresado de un modo conceptual, no es más que una elaboración abstracta de aquel sentimiento básico que está en la base de la religión. Cada uno lleva en su propio interior lo que los distintos mediadores religiosos no hacen más que contribuir socráticamente a su alumbramiento. Una vez más, por tanto, nos confirmamos en el proceso de subjetivización de lo religioso que aquí se está llevando a cabo. En este sentido puede Schleiermacher hablar despectivamente de aquellos que permanecen fijados en una «Escritura muerta». «Cada Escritura sagrada es tan sólo un mausoleo, un monumento de la religión que nos atestigua que allí ha estado un gran espíritu, pero que ya no está más... No tiene religión aquel que cree en una Escritura sagrada, sino aquel que no necesita ninguna e incluso podría él mismo producir una»³⁸.

Pero, dentro de todo este contexto, tiene particular interés el modo como Schleiermacher aborda el problema concreto de Dios. En realidad se trata de un problema básico dentro de la exposición schleiermachiana, pues Hegel va a señalar con razón que aquí asistimos claramente al desplazamiento del centro de interés desde Dios a la religión. En efecto, Schleiermacher va a confesar a

³⁷ Véase C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964, pp. 952-953.

³⁸ *Über die Religion*, pp. 92-93.

sus interlocutores que en el seno de su concepción no es válido eso de que «sin Dios no hay religión alguna»³⁹. Y que asimismo cabe afirmar que una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios⁴⁰, puesto que Dios no sería, en definitiva más que una concreción, entre otras, del sentimiento religioso. Se trata, por tanto, de algo más secundario de lo que tradicionalmente se pensaba y por ello mismo su negación tampoco puede tener la relevancia que tiene allí donde la afirmación del Ser Supremo es el principio fundamental. Todo ello era perfectamente lógico desde las premisas del sentimiento, el cual, como no se cansará de repetir Hegel, es de por sí apto para cualquier contenido, de forma que va a ser imposible, dentro de esa perspectiva, garantizar un contenido de alcance intersubjetivo.

Como es sabido, Heidegger señala, como una de las manifestaciones de la Edad Moderna, la desdivinización (*Entgötterung*). Sin embargo, esta «desdivinización» no supone, sin más, la eliminación de la religiosidad, sino que más bien «a través de ella, la referencia a los dioses se transforma en la experiencia religiosa. Al llegar a este punto, se desvanecen los dioses. El vacío así surgido es rellenado por la investigación histórica y psicológica»⁴¹. Es justo afirmar que Schleiermacher expresa con claridad la situación descrita por Heidegger, pues, como hemos visto, no vacilaba en afirmar que los pensamientos especulativos más profundos vienen a identificarse para él con sus sentimientos más íntimos. Y en este mismo sentido, Gadamer ha podido señalar, respecto a las aportaciones de Schleiermacher al campo de la hermenéutica, la relevancia de su interpretación psicológica⁴². En concreto, en lo referente a la interpretación del ámbito teológico y religioso salta a la vista la intensidad con que Schleiermacher recurre a la psicología para exponer su punto de vista.

Por otra parte, cabe considerar a Kant como un punto de referencia fundamental a la hora de entender mejor esta tendencia a la subjetivización de lo religioso, como quiere Dilthey⁴³, en la medida en que la ciencia queda reducida ahí al ámbito de lo fenoménico, de forma que el «mundo eterno» no es alcanzado por investigación alguna. Lo Incondicionado queda vinculado a la voluntad moral y como consecuencia de ello, también la religión queda sometida a un proceso «discursivo». Frente a esto, la voluntad de Schleiermacher habría consistido en «completar» el punto de vista kantiano acerca de los límites del conocimiento científico, en la medida en que para él todas las convicciones religiosas tienen un carácter «inmediato», «pertenecen a lo más íntimo de nuestra persona, y en ésto reside su evidencia»⁴⁴.

Dilthey reconoce que con ello Schleiermacher empieza separando rigurosa-

³⁹ Ibid., p. 94.

⁴⁰ Ibid., p. 95.

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, en *Holzwege*, Frankfurt a. Main, 1972, p. 70.

⁴² H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, 1977, p. 658.

⁴³ W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, XIII/1, Göttingen, 1970, pp. 427-428.

⁴⁴ Ibid., p. 428.

mente lo científico de la religión. Pero en su opinión se habría puesto «el fundamento para una futura reconciliación de la religión con la cultura intelectual de Occidente»⁴⁵. Sin embargo, esta última apreciación de Dilthey nos resulta hoy mucho más problemática de lo que le resultaba a él, dado que, desde la perspectiva actual, el *Kulturprotestantismus*, en cuyo origen está la figura de Schleiermacher, aparece más bien como una identificación paulatina con la cultura liberal decimonónica, en la que la tradición teológica y religiosa se iba convirtiendo cada vez más claramente en un fenómeno «cultural», en una especie de «talante» fundamental que ve disminuido enormemente su «contenido» en su afán por asimilarse sin estridencias a la cultura secular⁴⁶. No resulta posible, por lo tanto, seguir compartiendo el optimismo de Dilthey sobre este punto.

Por su parte, Hegel también se va a enfrentar polémicamente con el intento de solución schleiermachiana por considerarlo insuficiente para responder a la crisis planteada.

POLEMICA DE HEGEL Y SCHLEIERMACHER

Sentido de la polémica

Hemos hecho alusión, repetidas veces, a la circunstancia de que Hegel y Schleiermacher se ven condenados a coincidir en una serie de apreciaciones por el hecho mismo de estar enfrentándose a una misma crisis histórica desde un horizonte ideológico que también posee varias características comunes. Sin embargo, también señalábamos sus divergencias a la hora de responder al reto histórico que les va a conducir a una especie de polarización ideológica en la que influían, además, otra serie de circunstancias de carácter extraintelectual, en las que no entramos en el presente trabajo.

El sentido de la polémica de Hegel —es él quien lleva la iniciativa— con Schleiermacher se encuentra en el contexto del distanciamiento hegeliano frente a la visión romántica del mundo. Es sabido cómo el romanticismo surge como reacción frente al pensamiento ilustrado y, cómo en este sentido, coincide en parte con la intención de Hegel. Pero éste último considera que la respuesta romántica es insuficiente. Por éso, en el mismo prólogo a la Fenomenología, en que se describe la crisis espiritual provocada por el pensamiento ilustrado, aparece, a la vez, un claro distanciamiento frente al romanticismo.

Para Hegel la verdadera forma en que se da la verdad tan sólo puede ser el sistema científico. Naturalmente está pensando Hegel en la filosofía como «Ciencia», por encima de las ciencias empíricas. Una ciencia de lo Absoluto que agote su realidad, pues Hegel cree llegado el momento en que la filosofía

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ Puede verse a este respecto a P. BERGER, *El dosel sagrado*, Buenos Aires, 1971, pp. 190 y ss.

debe abandonar su significado tradicional de amor a la sabiduría para transformarse en saber verdadero, es decir, en sabiduría misma⁴⁷. Al concebir así la verdadera forma de la verdad como sistema científico, o lo que es lo mismo a los ojos de Hegel, al considerar el concepto como la única forma adecuada a la verdad, Hegel quiere distanciarse explícitamente de las diversas formas pararracionales que pululaban en el mundo romántico. Por eso manifiesta que, mediante tal planteamiento del problema, su filosofía se pone en contradicción con concepciones ampliamente difundidas en su tiempo. Hegel menciona explícitamente entre esas formas de acceso a la verdad, la «intuición», el «saber inmediato», la «religión»⁴⁸. Es fácil reconocer aquí la alusión a Schelling, Jacobi —que tantas afinidades tiene con Schleiermacher— y, por fin, a Schleiermacher mismo. Para éstos, lo Absoluto «no debería ser comprendido, sino sentido e intuido»⁴⁹. El sentimiento y la intuición serían las formas supremas de acceso a la verdad. Mediante tal actitud, en vez de cultivar el pensamiento conceptual que va descubriendo paulatinamente los momentos de la cosa, se corre el peligro de quedarse al nivel de lo puramente «edificante». Por ello, si para el mundo romántico los conceptos básicos eran «lo bello, lo sacro, lo eterno, la religión y el amor»⁵⁰, Hegel va a proclamar, por el contrario, el primado indiscutible del concepto, la necesidad interna de la cosa que va desplegándose en sus momentos.

A partir de entonces, Hegel no se cansará de insistir sobre este punto. Así, por ejemplo, en el prólogo a la segunda edición de la Enciclopedia confiesa que todos sus esfuerzos en el campo de la filosofía han tenido como meta «el conocimiento científico de la verdad». Se trata ciertamente del camino más difícil, «pero es el único que puede tener interés y valor para el espíritu»⁵¹. Hegel llegará tan lejos como para fundir en un sólo proceso Lógica y Metafísica.

Por lo que se refiere a la polémica contra Schleiermacher cabe decir que está presente, de una forma clara, desde que Hegel publicó en 1802 su escrito *Glauben und Wissen*. En esta obra se hace una crítica de las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, en cuanto que vendrían a ser distintas formas de una «Reflexionsphilosophie der Subjektivität». En tal contexto no es extraño que se aluda a Schleiermacher, debido a su proximidad al pensamiento de Jacobi. Es precisamente al exponer la filosofía de este último cuando son citados los Discursos de Schleiermacher⁵². También para éste sería válida la crítica hecha a Jacobi y a Kant: lo Absoluto sería algo que tan sólo es accesible a la fe o al sentimiento, pero no a la «razón cognoscente»⁵³. La consecuencia de ese proceso de subjeti-

⁴⁷ *Phänomenologie*, p. 12.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Enzyklopdie der phil. Wissenschaften*, 1830, F. Meiner, Hamburg, 1959, p. 3.

⁵² *Glauben und Wissen*, F. Meiner, Hamburg, 1962, p. 89.

⁵³ *Ibid.*, p. 87.

vización va a ser precisamente que se pierde la «catolicidad de la religión» para degenerar más bien en una especie de «atomismo universal», un conjunto de átomos yuxtapuestos debido a la ausencia de una objetividad vinculante.

Hegel ya toma tempranamente, por tanto, conciencia de la índole de la obra de Schleiermacher, pero el enfrentamiento verdaderamente polémico sólo tendrá lugar más tarde, una vez que Hegel haya roto abiertamente con el mundo romántico en la Fenomenología. Hegel no se va a cansar de insistir en que el refugio en el sentimiento y en el saber inmediato constituye una respuesta insuficiente, a todas luces, a los problemas planteados tanto por la secularización del mundo moderno como por las auténticas exigencias del conocimiento filosófico. Como documentos posteriores a la Fenomenología, en los que Hegel insiste en su punto de vista, cabe destacar la *Enciclopedia* —especialmente sus prólogos—, las *Lecciones sobre Filosofía de la religión* —por más que no fueron publicadas en la vida de Hegel— y, finalmente, el famoso prólogo escrito para un libro de un discípulo suyo, llamado H. Fr. W. Hinrichs, que supone el punto culminante del enfrentamiento entre los dos pensadores, Hegel y Schleiermacher.

No podemos en este trabajo analizar en todos sus detalles e implicaciones este enfrentamiento, polarizado particularmente en torno a la distinta forma de comprender la filosofía de la religión. Por ello procuraremos escoger aquellos aspectos que nos parecen más relevantes y que nos permiten vislumbrar las tensiones de aquel momento histórico.

La nueva «reconciliación» hegeliana

Toda la filosofía de Hegel está dominada por una profunda voluntad de reconciliación (*Versöhnung*) de las distintas escisiones que caracterizaban la textura del hombre moderno. Hegel aspira a que esas escisiones no sean concedidas abstractamente, en una especie de polarización que haga inviable la mediación con vistas a alcanzar la debida unidad, que todo momento espiritual exige. Un caso, de particular relevancia, de esas escisiones que amenazan la cultura moderna, lo ve Hegel en la escisión entre el saber y la fe, lo religioso y lo mundano, la Iglesia y el Estado... Cabe destacar que Hegel vincula, en un destino común, tanto a la fe religiosa como al pensamiento racional, filosófico, acerca de lo Divino. La explicación de este fenómeno parece residir, fundamentalmente, en la índole de la razón hegeliana a la que nada, en definitiva, puede ser extraño. A esto cabe añadir la conciencia de Hegel de que la crisis de su época afectaba, por igual, a esas dos manifestaciones espirituales.

A Hegel no le puede satisfacer, por otra parte, aquella especie de paz a la que habían llegado la filosofía y la teología, a consecuencia de la pérdida de su contenido sustancial. Al desaparecer dicho contenido, evidentemente no podía haber lugar para la fricción. La crisis de la filosofía y de la teología, provocada por la Ilustración y prolongada después en el seno del movimiento romántico,

hace, señala Hegel, que nos encontremos con una paz entre la filosofía y la teología totalmente insatisfactoria, puesto que no es más que el resultado del estado de postración e inhibición en que se encontrarían ambas disciplinas. La fe ha quedado sin contenido y ya no es otra cosa que «la cáscara vacía de la convicción subjetiva», mientras que, por otra parte, la filosofía no se encuentra tampoco en una situación mucho más favorable, puesto que la razón ha renunciado al conocimiento de la verdad, de forma que el espíritu no encuentra más desahogo que el mundo fenoménico y sentimental⁵⁴. Asistimos, por tanto, a una grave pérdida de «contenido» tanto en el ámbito religioso como en el filosófico y, para Hegel, Schleiermacher es un caso bien claro de todo ello. La filosofía de Hegel va a constituir un esfuerzo gigantesco por «recuperar» ese contenido desde la perspectiva de su propia filosofía. La raíz del optimismo hegeliano es sencillamente que no puede haber «dos» espíritus. Sólo existe un Espíritu Absoluto, aunque realizado en distintos niveles. Precisamente aquí radicaría una de las incoherencias de la actitud ilustrada: por un lado se rechaza la fe como algo extraño a la razón y por otro se pretende que no haya nada extraño a esa razón⁵⁵. Hegel va a compartir con la Ilustración una profunda fe en la razón; lo que ocurre es que el concepto ilustrado de razón no le parece satisfactorio en una serie de aspectos. En la visión hegeliana la religión ya no puede aparecer como algo extraño por el simple motivo de que se trata de la razón universal, absoluta, que no deja nada fuera de sí.

Pero, antes de seguir adelante, quisiéramos insistir más en la naturaleza de esa escisión entre el saber y la fe, lo mundano y lo religioso, etc., que tan profundamente manifestaba, a los ojos de Hegel, la contextura espiritual de su época. Por más que la pérdida de «contenido», como hemos señalado hace un momento, tenía como consecuencia un amortiguamiento artificial entre los dos polos en tensión, el contraste con el punto de vista schleiermachiano no podrá menos de resultar evidente.

Para Hegel la dialéctica del saber moderno tuvo como consecuencia el que la comprensión filosófica y la conciencia religiosa llegaran a polarizarse en un «aislamiento recíproco» que, según su punto de vista, sólo la mediación filosófica es capaz de superar. El hombre moderno debe superar aquella escisión en el seno de su espíritu consistente en que existan «dos regiones de la conciencia de las que sólo se pasa alternativamente de la una a la otra»⁵⁶. Tal situación tendría su expresión en la vida práctica del hombre que durante sus días laborables aplica su inteligencia y su trabajo a sus fines e intereses concretos, mientras que, por el contrario, en el domingo deja a un lado todo eso, se concentra en sí mismo y se eleva a lo que es esencial, por encima de los intereses inmediatos. Pero esto tiene lugar de tal forma que el hombre reserva al ámbito de sus intereses finitos su voluntad de conocer mientras que la excluye del ám-

⁵⁴ *Werke, Jubiläumsausgabe*, vol. 20, p. 4.

⁵⁵ Cfr. R. VALS PLANA, *Del Yo al Nosotros*, Barcelona, 1971, p. 271.

⁵⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, i, p. 11.

bito religioso, que es de indole distinta. Por ello la cultura de la época oscila entre dos polos: en uno de ellos impera el entendimiento mientras que en el otro queda abandonado al sentimiento de dependencia.

Con ello resulta evidente para Hegel el desequilibrio espiritual de los tiempos modernos: se produce ahora una gran expansión del conocer humano que va conquistando incesantemente nuevas esferas del saber, pero de forma que no reserva parte alguna de ese conocer al ámbito de «lo infinito y lo eterno». Este ámbito de lo absoluto queda reservado a la religión. Pero su enfrentamiento con él no puede realizarse, como señalamos, a través del conocimiento, pues éste no hace más que examinar y analizar las conexiones finitas entre los seres; el conocimiento lo reduce todo a finitud y por ello renuncia al conocimiento de lo infinito, pues las determinaciones finitas supondrán una degradación del contenido infinito. Las consecuencias son claras: «Con ello la religión queda relegada al simple sentimiento, a la elevación, carente del contenido, del espíritu hacia algo eterno, etc., del que ni sabe ni tiene nada que decir; pues todo lo que fuera conocimiento, supondría rebajar lo eterno a esta esfera, a este ámbito de lo finito»⁵⁷. El análisis hegeliano descubre, por tanto, dos ámbitos: en uno de ellos impera la ciencia y el análisis de las distintas determinaciones. Pero su contenido se limita a la finitud; en el otro el contenido es lo infinito, lo absoluto, pero no se da el conocimiento.

La conciliación de esta oposición es la tarea peculiar que Hegel va a reservar a la Filosofía de la religión: «La Filosofía de la religión es la conciliación entre estas dos partes, la mostración de lo infinito en lo finito y de lo finito en lo infinito, la reconciliación del ánimo con el conocimiento, del sentimiento religioso, absolutamente sólido, con la inteligencia»⁵⁸. Hegel no duda en afirmar, por tanto, en un sentido muy distinto al que le daba Schleiermacher, que la religión tropezaba especialmente en aquel momento «con el obstáculo de que el conocimiento no está reconciliado con ella».

Frente a tal situación el intento inaudito de Hegel va a insistir en «hacer justicia» a ambas partes: es preciso aceptar hasta las últimas consecuencias las exigencias propias del conocer, de la comprensión racional. El hombre no puede ceder en este punto sin entrar en contradicción con la esencia de su espíritu, pero, por otra parte, «tampoco se le puede causar ningún perjuicio al contenido absoluto, rebajándolo al nivel de la finitud... su grandeza formal consiste precisamente en que no renuncia a la razón; de lo contrario sería algo irracional, vacío o envidioso no algo que se comunica en el espíritu»⁵⁹. Tal necesidad de la conciliación se hará sentir todavía más intensamente debido al carácter peculiar del Cristianismo que, a diferencia de la reconciliación serena presente en la religión pagana, acentúa, por el contrario, la conciencia interna de la escisión entre el yo y «su existencia infinita, absoluta». Teniendo en cuen-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁹ *Ibid.*

ta la profunda conexión existente entre el Cristianismo y el destino del mundo occidental en el pensamiento de Hegel es preciso concluir de ahí la relevancia que ello va a tener a la hora de intentar la conciliación de la que estamos hablando.

El fundamento último de esta conciliación hegeliana es preciso buscarlo, como hemos indicado, en el hecho de que tanto la religión como la filosofía son momentos del Espíritu Absoluto, cuyo contenido es el mismo: lo Absoluto. Lo que ocurre es que su forma de captar lo Absoluto no es el mismo: mientras la religión se mueve en el ámbito de la «representación» que todavía concibe a su objeto como algo externo, la filosofía llega, según Hegel, al saber absoluto, al puro elemento del pensamiento. Existe por tanto, una base profunda para intentar la armonización de los dos ámbitos, pero de modo que la razón tenga la última palabra en este asunto, dado que la suprema actividad del espíritu es el conocimiento.

No obstante, a pesar de la identidad de contenido existente entre la religión y la filosofía, puede surgir la oposición entre ambas magnitudes debido al hecho de que la filosofía comienza históricamente desenvolviéndose en el ámbito del mito o de la religión y, por ello, el pensamiento «todavía carece de libertad». Un segundo momento dialéctico consistiría en que habiéndose fortalecido la consistencia del pensamiento, éste se comporta polémicamente contra la religión, sin reconocerse a sí mismo en la otra forma. Por fin, un tercer estadio consistiría en que el pensamiento reconoce a la forma religiosa como un momento suyo. Así vemos que al comienzo de la cultura griega la filosofía se desarrolla en el ámbito de la religión popular. Posteriormente se sitúa polémicamente frente a ella y en este sentido Sócrates es acusado de introducir nuevos dioses. Platón polemiza contra la mitología de los poetas y rechaza de la educación, en la República, las historias de los dioses de Homero y Hesíodo.

Sólo más tarde, con los neoplatónicos, observa Hegel, la religión popular es aceptada de nuevo y lo universal y el significado del pensamiento son reconocidos allí⁶⁰.

La misma dialéctica dominaría las relaciones de la religión con la filosofía dentro del ámbito de la cultura cristiana. Al comienzo, el pensamiento no tiene verdadera autonomía, no es libre, está vinculado a la forma religiosa. Pero cuando se desarrollan las virtualidades del pensamiento, éste se opone al mundo de la fe y surge la oposición entre la fe y la razón. Responde este momento a la racionalidad ilustrada, con su carácter unilateral incapaz de reconocerse a sí misma en lo otro. Pero las insuficiencias de ese modelo de racionalidad darían paso a un tercer nivel en el que el pensamiento racional es capaz ya de hacer justicia al contenido religioso. Es aquí precisamente donde Hegel sitúa su propia filosofía. Para la razón especulativa hegeliana no existiría propiamente un lugar para el misterio, dado que, en realidad, sólo lo no verdadero es in-

⁶⁰ Einleitung in die Geschichte der Philosophie, pp. 188 y ss.

comprensible. Es, por tanto, la filosofía, en cuanto pensamiento comprensivo, la que puede hacer justicia a la religión concediéndole su sentido y razón de ser. Pero lo inverso no sería cierto, según Hegel: la religión en la medida en que no va más allá de un saber «representativo» no puede hacer justicia a la filosofía que se mueve en el puro elemento del pensar.

Si ello es así, la pregunta que surge de inmediato es la de hasta qué punto la religión no termina absorbida por una filosofía que se presenta con tales pretensiones de absolutez. Tal problemática es extensiva asimismo al arte, en lo referente al sentido preciso de la teoría hegeliana acerca del fin del arte. No obstante, el problema más espinoso era el referente a la absorción de la religión en el seno del despliegue especulativo de la razón. ¿No habría convertido la especulación hegeliana a la religión en un «momento» de la constitución racional? La «generosidad» de la racionalidad hegeliana, a diferencia de la ilustrada ¿no se deberá más bien a que cree estar en condiciones de «asimilar» a su adversario?...

Hegel procura, una y otra vez, precisar este punto. el examen de la cuestión, en detalle, no puede ser acometida en el ámbito del presente trabajo. Pero hay que señalar, al menos, que las precisiones hegelianas resultan un tanto artificiosas, como no podía ser menos al partir de un modelo de racionalidad de pretensiones absolutas.

Por otra parte, desearíamos aludir al menos al problema de que el concepto de religión en Hegel no parece del todo unívoco, dado que parece posible distinguir en la obra hegeliana dos niveles o tipos fundamentales de religión. El primero —y a la vez el más característico— está operante, por ejemplo, en la Fenomenología donde la religión aparece como etapa previa al saber absoluto, en la medida en que debido a su condición de saber representativo todavía no ha superado la alteridad. La tensión sujeto-objeto subsiste entonces en este nivel.

Frente a este primer sentido en que es tomado el concepto de religión, parece que es posible distinguir un segundo tipo de religión que estaría diseñado en las *Lecciones sobre la Filosofía de la religión*. El saber filosófico aparece reconciliado con la religión, de una forma tal, que la religión, así entendida, parece responder a la constitución última de la realidad, de modo que este tipo de religión ya no parece estar subordinado a nada superior. Esta religión especulativa parece coronar el sistema hegeliano, pues Hegel afirma abiertamente que la *Filosofía de la religión se presenta como resultado de las otras ciencias filosóficas* y, por tanto como clausuración de toda la reflexión filosófica. En tal sentido va a abundar Hegel señalando que el contenido de su filosofía es especulativo y, por tanto, religioso⁶¹. Y dentro de este contexto, en la *Enciclopedia*, antes de abordar, por separado, el contenido del Espíritu Absoluto, se afirma así

⁶¹ *Enzyklopädie*, p. 573.

mismo que esta esfera suprema puede ser designada, de un modo general, como «religión»⁶².

Por todo ello, no parecen carentes de fundamento las distinciones que hacen algunos comentaristas de Hegel sobre este punto. Así, por ejemplo, Bruaire señala que el Cristianismo experimenta en Hegel una doble asignación: a la representación (*Vorstellung*) y al concepto (*Begriff*). Y añade: «Se puede, incluso, distinguir religión especulativa de religión como representación»⁶³. Y Lauer señala, por su parte, refiriéndose a este concepto especulativo de religión: «la religión misma se ha consumado en filosofía, de tal modo que ya no aparecen como distintas; la religión es ahora religión filosófica (*philosophical religion*)»⁶⁴.

A pesar de todo, es preciso reconocer, no obstante, que en ambos casos, tanto en el concepto de religión como «representación» como en esta segunda modalidad, en cuanto religión filosófica, especulativa, subsiste frente a Hegel el mismo problema de fondo en lo referente a los límites de toda reflexión filosófica, que no parece estar en condiciones de «asimilar» de esa forma ni el ámbito del arte ni el de la religión.

El punto de partida era el mismo para Schleiermacher y para Hegel; no obstante, los intentos de solución a los mismos problemas históricos van a seguir una dirección claramente contrapuesta. La oposición difícilmente podría ser más frontal, por más que tanto en un caso como en el otro, saltaría a la vista, con toda la claridad posible, la condición de aquel momento histórico singular en lo referente a las cuestiones filosófico-religiosas.

El prólogo al libro de Hinrichs

Desde la perspectiva anterior resulta comprensible el contenido y, en cierta medida, el tono del famoso prólogo escrito por Hegel al libro de uno de sus primeros discípulos. Se trata del libro de H. Fr. W. Hinrichs que lleva el significativo título «Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft» aparecido en Heidelberg en 1822. Como puede apreciarse, el título mismo de la obra sugiere una problemática de raigambre claramente hegeliana. En efecto, el contenido del libro en cuestión ofrece una buena ocasión para que Hegel reitere su punto de vista acerca de las relaciones entre la filosofía y la religión. *A priori* no podría sorprender que la actitud anti-schleiermacheriana estuviera presente, de una forma implícita al menos. Pero, además, acababa de producirse un hecho importante por parte de Schleiermacher: la aparición en 1821 del primer todo de su gran obra la «Glaubenslehre» (el segundo volumen aparecerá al año

⁶² Enzyklopädie, p. 554; cfr. A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion* I, Paris, 1964, p. 7.

⁶³ CL. BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1964, p. 40.

⁶⁴ Cfr. *Hegel on the identity of Content in Religion and Philosophy*, en: *Hegel and the Philosophy of Religion*, The Hague, 1970, p. 273.

siguiente). Cabría esperar que una obra que se denomina «Doctrina» de la fe prestara más relevancia al «contenido» de la conciencia religiosa. No obstante, ello sólo ocurre hasta cierto punto, pues el sentimiento y la interpretación psicológica siguen imponiéndose. Es precisamente en esta obra donde aparece la conocida definición de la religión como «sentimiento de dependencia absoluta». Y, de acuerdo con todo ello, el peso ontológico del contenido religioso tradicional se desplaza hacia el ámbito de la vivencia psicológica de ese contenido. Parece que nos encontramos, por tanto, en esa dirección de pensamiento que llega hasta Nietzsche pasando por Feuerbach en la que la psicología suplanta en buena medida a la metafísica, a pesar de las diferencias existentes entre todos estos autores. Por ello, se ha podido escribir con razón que en Schleiermacher «la teología se diluye en psicología religiosa» y que «las afirmaciones sobre Dios y el mundo se reducen a enunciados sobre la conciencia religiosa y a descripciones de estados sentimentales»⁶⁵.

Hegel toma nota de la nueva circunstancia y como consecuencia de ello el mencionado prólogo se convierte en una declarada crítica de la obra de Schleiermacher. No se trata, en realidad, tanto de aportar puntos de vista nuevos, cuanto de ofrecerlos de una forma más radicalizada y, ciertamente, en un tono en ocasiones desabrido, al señalar que el punto de vista schleiermachiano nos deja en un nivel meramente animal mientras que, por el contrario, aquello que propiamente distingue al hombre es su racionalidad y su capacidad de conocimiento. Hegel va a insistir hasta la saciedad en que el sentimiento, como tal, no puede garantizarnos ninguna objetividad dado que, en principio, sentir se puede sentir todo, sin que ello sea garantía suficiente acerca de su contenido.

Y, por otra parte, y siguiendo la misma lógica interna, Hegel va a insistir asimismo en que Schleiermacher, a consecuencia de su actitud sentimental y psicologizante en respuesta a los ataques de la Ilustración, es capaz de escribir de «religión», pero no ya de «teología» puesto que esta última es imposible sin un determinado contenido. La teología se ha visto reducida más bien a la erudición histórica y a la exposición de algunos sentimientos subjetivos⁶⁶.

Los intérpretes de Schleiermacher señalan con razón que Hegel, en su actitud crítica, simplificó y caricaturizó demasiado el punto de vista schleiermachiano⁶⁷. Pero, de todas maneras, sigue siendo cierto que estamos ante dos puntos de vista profundamente divergentes.

Hemos indicado anteriormente que la iniciativa de este enfrentamiento partió de Hegel. Tanto es así que Schleiermacher ni siquiera consideró oportuno pronunciarse públicamente. Algunos fragmentos de su correspondencia nos in-

⁶⁵ J. M. GÓMEZ, HERAS, *Friedrich.D. E. Schleiermacher o la interpretación romántica de la religión y del cristianismo*, en BURGENSE, 10 (1969), p. 465.

⁶⁶ *Werke, Jubiläumsausgabe*, vol. 20, pp. 11-12.

⁶⁷ Véase, por ejemplo, U. Schott, *Die Jugendentwicklung L. Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel, 1825*, Göttingen, 1973, pp. 137 y ss.

dican cuál era su estado de ánimo. Así, por ejemplo, con fecha del 28-XII-1822 escribe a K. H. Sack: «¿Qué dice usted respecto al hecho de que el señor Hegel, en su prólogo a la *Filosofía de la religión* de Hinrichs, me hace decir que a causa de la dependencia absoluta el perro es el mejor cristiano, y me inculpa una ignorancia animal acerca de Dios? Tales afirmaciones sólo merecen el silencio»⁶⁸. Efectivamente, Hegel, en el prólogo en cuestión, había dejado escapar la boutade de que desde el punto de vista schleiermachiano el perro tendría como nadie dicho sentimiento de dependencia.

Y a pesar de que Hegel insistía, en sus clases, en los puntos de vista expresados en el prólogo al libro de Hinrichs, Schleiermacher considera más oportuno permanecer en su actitud, más bien resignada. Así le escribe a W. M. L. de Wette en una carta del verano de 1823: «Hegel por su parte continúa, también en su prólogo a la *Filosofía de la religión de Hinrichs*. No tomo noticia alguna comendado exclusivamente la teología de Marheineke, como ya había escrito en su prólogo a la *Filosofía de la religión de Hinrichs*. No tomo noticia alguna de ello, pero desde luego agradable no es»⁶⁹.

La situación no iba a cambiar, básicamente, hasta la muerte de ambos. Hegel muere en 1831 y tres años más tarde también muere Schleiermacher. Ambos pensadores se van a prolongar a través de sus discípulos a lo largo del siglo XIX. Schleiermacher, es conocido como el inspirador de la teología liberal del siglo pasado. Hegel, por su parte, se va a prolongar a través de una escuela que ya no es capaz de mantener en tensión dialéctica la armazón impresionante del sistema hegeliano.

La diversa índole de la obra de Hegel frente a la de Schleiermacher explicará que su influjo sobre la posteridad sea distinto. Mientras que Hegel es el pensador del sistema que hace posible la aceptación o el rechazo por parte de sus interlocutores, de un modo que facilitaba su prolongación histórica, la obra de Schleiermacher, por su parte, se prestaba menos a ello debido precisamente al carácter subjetivo del sentimiento. En el ámbito romántico se habla más bien de «inspiración», «genio», etc. Schleiermacher, en concreto, se presentaba como un «virtuoso» de la religión. Pero esto es más bien intransferible. Por eso su obra se prestaba menos que la de Hegel a una prolongación efectiva. En tal situación debía pensar D. Fr. Strauss al escribir:

1. Hegel.

Sein System war klüger als er, drum haben die Schüler Besser den Meister erklärt, als er sich selber verstand.

2. Schleiermacher.

Der war klüger als sein System, drum machen die Schüler Denen sein Spiritus fehlt, eine so schlechte Figur⁷⁰.

⁶⁸ Cfr. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, edit. por G. NICOLIN, Hamburg, 1970, p. 243.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 258.

⁷⁰ Cit. por M. REGNIER, *Apories de Théologie hegelienne*, en *HEGEL-STUDIEN*, Beiheft 4, Bonn, 1969, p. 179.

Dentro de este contexto, el desarrollo de la filosofía de la religión iba a quedar marcada por el influjo de ambos pensadores. Desde luego Hegel supo ver con toda lucidez los aspectos más vulnerables del punto de vista schleiermachiano. Pero también es preciso decir que el proceso de logificación de la religión emprendido por Hegel, tomado globalmente, se iba a mostrar asimismo inviable. En concreto no parece poder justificarse ese grado de asimilación entre la reflexión filosófica acerca de la Divinidad y la interpretación del Cristianismo. Parece necesaria una delimitación más precisa entre esos dos ámbitos de la que Hegel llevó a cabo en su filosofía de la religión. De lo contrario resulta muy difícil rechazar el reproche feuerbachiano de «mística racional», dirigido precisamente contra la filosofía de Hegel. En este contexto parece necesario meditar las palabras del viejo Husserl cuando escribía: «Una filosofía autónoma, tal como era la aristotélica y tal como permanece exigencia eterna, desemboca necesariamente en una teleología y en una teología filosófica, como vía no confesional hacia Dios»⁷¹.

Por otra parte, las observaciones tan justas de Hegel acerca del primado de la «religión» en su época frente a una «teología» dotada de contenido —situación que a pesar de Hegel va a seguir gravitando profundamente en el pensamiento contemporáneo— paradójicamente también le va a afectar en cierto sentido al mismo Hegel, en la medida en que, descontento con el modo de proceder de la *theología naturalis* la escolástica del Racionalismo, consideró que la alternativa adecuada consistía en dar paso a una Filosofía de la religión en la que lo Absoluto pierde su «separación» y autosuficiencia, de forma que abarca a la finitud como «momento» de su despliegue. De este modo la religión ya va implicada esencialmente en ese despliegue de lo Absoluto.

Arsenio GINZO FERNÁNDEZ

⁷¹ *Vorgegebene Welt, Historizität, Trieb, Instinkt*, Ms. Sign. E. III, 10, p. 18, cit. por STEPHAN STRASSER en *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls*, en: *Philosophisches Jahrbuch*, 67 (1959), p. 241.