

Derivas de la conciencia religiosa entre el romanticismo y Hegel

ALEJANDRO MARTÍN NAVARRO
Universidad de Sevilla

EL OBJETIVO DE ESTA PONENCIA ES ANALIZAR ALGUNOS ASPECTOS DEL PENSAMIENTO IDEALISTA Y ROMÁNTICO CONCERNIENTES AL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN CRISTIANA, CONCRETANDO ESTE ANÁLISIS EN LOS TEXTOS DE HEGEL Y NOVALIS REDACTADOS EN LOS ÚLTIMOS AÑOS DEL SIGLO XVIII.

Considerada retrospectivamente, y sin negar con ello la dimensión de optimismo ilustrado que sin duda tiene, la filosofía de Kant condujo en seguida a una suerte de pesimismo lúcido, si se me permite expresarlo así. Después de él, y de ese penúltimo intento de Reinhold por construir el sistema del saber, muchos jóvenes pensadores alemanes empezaron a dudar de que la realidad pudiera presentarse algún día a nuestra conciencia en una imagen transparente, plena y definitiva. Ante todo, porque esa misma conciencia, en la *Crítica de la razón pura*, sólo es posible como unificación de intuiciones recibidas, y no producidas por ella¹. Pero ese mismo horizonte de impotencia se convierte en un horizonte de soledad e incertidumbre cuando nos adentramos en la filosofía práctica de Kant. La razón lleva consigo la certeza de su propia soledad, porque no puede estar segura de la participación de los demás seres racionales en la comunidad ética ideal². Pero también porque está alejada de sí en cuanto, del mismo modo que no es capaz de cerrar el sistema del conocimiento, tampoco es capaz de completar su obra moral, y en esa misma medida, de completarse a sí misma. Así pues, la razón expresa un siempre frustrado deseo de autoafirmación y perfección: aspira a cerrar el círculo del saber en una unidad sistemática³, y a transformar el mundo según unas leyes universales que ella se da a sí misma.

De esta sola constatación es fácil deducir que la reflexión sobre la filosofía kantiana, llevada a cabo por los jóvenes románticos e idealistas en torno a

1 Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Werke (Band III)*, Wiesbaden, Insel Verlag, 1974, p. 93, pp. 136-138.

2 Cf. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, en: *Werke (Band VII)*, cit., pp. 254 y ss., *Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*, en: *Werke (Band VIII)*, cit., pp. 751 y ss.

3 Kant, *KrV*, en: *Werke (Band IV)*, cit., p. 512.

1795, no podía reducirse a una mera cuestión gnoseológica, sino que llevaría consigo el replanteamiento de toda una serie de motivos afectados por el nuevo *escepticismo romántico* –por usar la expresión de Manfred Frank– con respecto a la posibilidad de elaborar un sistema sostenido por un único principio incondicionado⁴. Y en esta reflexión, que declara el carácter derivado de la conciencia, va implícita además la posibilidad de una lectura del spinozismo que, por otra parte, estaban haciendo ya Hegel, Hölderlin y Schelling en torno a 1795, en consonancia con Lessing y Mendelssohn, figuras fundamentales en la formación de los idealistas y los románticos⁵.

Ahora bien, tanto la reflexión en torno a la *Grundsatzphilosophie* de Reinhold como el redescubrimiento de Spinoza no eran estrictamente hablando sólo el resultado de una elucubración de índole metafísica o gnoseológica, sino que ambos estaban motivados por consideraciones teológicas, particularmente por el hastío que provocaba en los jóvenes filósofos de la época el anquilosamiento dogmático de la teología luterana. Este punto se deja ver claramente en las cartas entre Hegel, Hölderlin y Schelling. Pero también es significativo el hecho de que la reflexión filosófica de Novalis, iniciada decididamente con el estudio y cuestionamiento de la filosofía fichteana en torno a 1795, en seguida se volviese a temas como la Revolución, la Reforma de Lutero, la esencia del cristianismo, el papel del mito, la escatología, etc., y que muchas de las obras escritas entre 1795 y 1800 por los jóvenes filósofos alemanes aunasen las inquietudes ético-políticas con las religiosas, como ocurre con las *Ideas* de Friedrich Schlegel o los escritos de juventud de Hegel.

Sólo en este contexto de reflexión teológica y de insatisfacción religiosa tiene sentido el interés por el Kant práctico: porque la nostalgia romántica, frente a lo que muchos han interpretado, no es expresión de una melancolía estéril y *schwärmerisch* por un pasado perdido en que se fundían armónicamente espíritu y naturaleza, pensamiento y arte, trono y altar. Antes bien, la nostalgia romántica es la caracterización del único deseo no empírico, y por

4 Sobre la filosofía como sistema en el contexto postkantiano: Cf. Frank, M., “*Unendliche Annäherung*”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998 (sobre todo las siete primeras lecciones). Sobre la imposibilidad de un sistema: Cf. Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 231-247. Sobre la puesta en cuestión de la filosofía como género específico y la constitución de un modelo mito-poético de verdad: Cf. Behler, Ernst, *Frühromantik*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1992, pp. 51-60.

5 Cf. Hegel, *Escritos de juventud*, Madrid, FCE, 2003, trad. de José María Ripalda, p. 57 (carta de Hölderlin a Hegel de 26 de enero de 1795), p. 59 (carta de Schelling a Hegel de 4 de febrero de 1795). Cf. Goetschel, Willi, *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing and Heine*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2004. Cf. Frank, M., *Frühromantik*, cit., pp. 76-77.

tanto puramente moral en sentido kantiano: la nostalgia romántica es el deseo de crear en la tierra la totalidad del bien, justamente aquello que los mismos jóvenes idealistas interpretaron, en clave revolucionaria, como *Reino de Dios*. Y si la nostalgia es el deseo de ver el Reino de Dios en la tierra, entonces conceder al sentimiento un papel central en la religión no convierte al perro en el animal más religioso, según la famosa caricatura que de Schleiermacher hace Hegel, sino que simplemente concede al sentimiento una radical vinculación con la razón humana.

Al analizar bajo esta luz la obra de los discípulos de Reinhold y de otros jóvenes pensadores de los últimos años del siglo XVIII, descubrimos que allí, junto con el escepticismo frente a una *Grundsatzphilosophie*, empieza a tejerse una implicación del yo y la temporalidad que será de enorme importancia tanto en el primer romanticismo alemán como en la filosofía de Hegel. Si en Kant el tiempo forma parte del yo en cuanto base de todas nuestras intuiciones, los primeros románticos concebirán el tiempo, según explica Manfred Frank, como el esquema de la pérdida de la unidad originaria⁶, creando las condiciones conceptuales para lo que después será una comprensión *histórica* del Espíritu en Hegel. Y si analizamos, partiendo de esta idea, escritos como los *Estudios sobre Fichte* de Novalis o las *Ideas* de Schlegel, veremos que la representación derivada y temporal del yo no proviene sólo de una consideración estrictamente filosófica, heredada de la teoría del conocimiento kantiana, sino que a ella ha contribuido –y no en poca medida– la fundamental vocación teológica de los primeros románticos.

Tan obvia es esta fundamental vocación religiosa en el primer romanticismo alemán como en los escritos de juventud de Hegel. Esto se ve claramente en la reflexión acometida por el joven Hegel en torno a la figura de Jesús. Por ejemplo, en *La positividad de la religión cristiana* Hegel presenta a Jesús como un crítico de la religión positiva, al modo kantiano⁷. Pero en el desarrollo del texto y en la carta de Schelling a Hegel fechada el día de Reyes de 1795 se deja claramente ver que uno y otro van más allá: también la “religión natural” acaba desembocando en una concepción moral y personal de Dios que a ambos resulta ya insatisfactoria. La figura de Jesús ya no es vista meramente como un referente histórico moral (como fundador de *la* Revelación de una religión positiva), sino más bien como ejemplo para toda la humanidad de una religiosidad no jurídica, desligada de las diferentes formas de exterioridad, y vinculada,

6 Frank, M., “Unendliche Annäherung”..., cit., p. 28.

7 En sus *Lecciones de Ética* (Barcelona, Crítica, 2002, trad. de Rodríguez Aramayo y Roldán Panadero), Kant ya explicaba que la razón debía ser la que enjuiciara moralmente la Revelación: cf. p. 116 (también pp. 90-91). Lo mismo en: *Die Religion...*, cit., p. 771.

en la filosofía idealista y romántica, a formulaciones más bien panteístas. Por eso dice Novalis que

“si Dios puede hacerse hombre, también puede hacerse piedra, planta, animal y elemento, y quizá hay así una redención continua en la naturaleza”⁸.

Como señaló Löwith en su momento, el joven Hegel ve en Jesús a aquel que pretendía reponer la totalidad de la vida escindida por la Ley⁹. Y es que, tanto en Hegel como en el primer romanticismo alemán, la figura de Jesús es despojada de su carácter jurídico-sacrificial: de hecho, Jesús no representa tanto a aquél que muere para compensar un mal moral infinito, sino precisamente la desactivación de la violencia mimética sacrificial generada por ese mismo deseo de compensación presente en el juego de fuerzas sociales, que el propio Hegel reconoce como especialmente virulentas en la nación judía dominada. Es más: Hegel remite siempre la positividad del cristianismo a causas circunstanciales e históricas, como el contexto judío de su nacimiento¹⁰ o la transformación de las primeras comunidades en Estado¹¹, viendo la secularización como el modo en que se hace explícita la verdadera esencia de la religión cristiana. Adelantando intuiciones desarrolladas recientemente por Girard o Vattimo, la nueva representación romántica de un Jesús destructor del legalismo farisaico es, en sí misma, parte fundamental del proyecto de una nueva mitología de la razón (moderna), pues revierte el proceso de la falsa conciencia mitológica desarrollada por el cristianismo histórico.

Otro aspecto fundamental de esta nueva deriva idealista y romántica de la conciencia religiosa atañe al papel concedido a la Reforma protestante. Como sabemos, el Hegel de las *Lecciones de historia de la filosofía* ve en ella fundamentalmente la recuperación del valor del trabajo y del matrimonio, del individuo y de la libertad subjetiva¹². Pero, cuando atendemos a los nombres que aporta Hegel en su genealogía de la Reforma, nos sorprende encontrar a personajes como Wiclef, Hus y Arnaldo de Brescia, es decir, justamente los representantes de una religiosidad hostil al individuo, al trabajo y a la riqueza,

8 Novalis, *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs (Band III)*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer Verlag, 1968, p. 664. Un conciso comentario a la relatividad de Cristo como mediador: Cf. Sanfranski, Rüdiger, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München, Carl Hanser Verlag, 2007, pp. 131-132. Y un análisis profundo del tema: Cf. Frank, Manfred, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, sobre todo p. 308 y ss.

9 Cf. Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz, 2008, trad. de Emilio Estiú, pp. 441-443.

10 Hegel, *La positividad de la religión cristiana*, en: *Escritos de juventud*, cit., p. 80.

11 *Ibidem*, p. 88.

12 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Band 20, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 49 y ss.

por lo demás extremadamente apegada a los aspectos más “positivos” del cristianismo, y ello es así porque Hegel, como Novalis, ha forjado su interpretación de la Reforma a través de las lentes de ciertos círculos heterodoxos históricamente vinculados, como veremos luego, con movimientos radicales medievales. En todo caso, si Hegel ve en la Reforma la rebelión del espíritu moderno contra la exterioridad de la fe romana, los románticos van a hacer una lectura mucho más implacable de la Reforma, y no precisamente a favor del catolicismo romano.

El caso de Novalis es especialmente paradigmático. La Reforma luterana es interpretada por él, ante todo, como una religiosidad hostil al arte:

“nada es más necesario –dice– para la verdadera religiosidad que una mediación que nos comunique con la divinidad. De forma inmediata, el hombre no puede ponerse en contacto con ella. El hombre debe ser libre en la elección de esa mediación”¹³

Pero con ello Novalis también realiza una crítica a la *bibliolatría* luterana. Frente a ésta, propone la creación de “nuevos Evangelios”, retomando la idea de Lessing, que a su vez es una reformulación de la teología de Joaquin di Fiore. Frente al dogma luterano, Novalis pregunta: “¿No se puede pensar en la creación de más Evangelios? ¿Debería esta creación ser fielmente histórica? ¿O es la historia sólo un vehículo? ¿Por qué no un Evangelio del futuro?”¹⁴. Y es que, en el primer romanticismo alemán, la exégesis bíblica es vista como una nueva forma de exterioridad: ya no se pone el fundamento de la fe en los Papas o la Tradición, pero sí en el Texto Sagrado. Por tanto, constituye un nuevo sometimiento del hombre a lo que le es exterior.

Pero si todos estos aspectos de la nueva conciencia religiosa son importantes en la constitución del romanticismo y del idealismo alemán, absolutamente decisivo va a ser, al menos en la filosofía de la religión novalisiana, la actualización de la doctrina del quiliasmos. Si, como mencionamos al principio, el yo ha sido desplazado de una posición absoluta y arrojado al tiempo (al pasado como memoria y nostalgia, y al futuro como proyecto y anhelo), entonces lo absoluto mismo sólo puede ser pensado como sujeto de una Venida ya iniciada pero siempre fragmentariamente acontecida. Para Novalis,

“la humanidad no sería humanidad si no hubiera de venir un Reino de los Mil Años. El Principio es visible en cada pequeñez de la vida cotidiana, en todas las cosas”¹⁵.

13 Novalis, *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs (Band II)*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1965, pp. 440-442.

14 *NS*, III, cit., p. 561.

15 *NS*, II, cit., p. 291. Cf. Shaffer, Elinor, “El apocalipsis secular: profetas y apocalipsisistas

Pero esta tesis es, al menos en el romanticismo, literalmente deudora de los textos de Andreae, Böhme o Lessing, donde se trasluce menos la afinidad kantiana de la idea que su obvia inspiración teológica.

La doctrina del quiliasmo había sido ignorada por la Iglesia Católica y desechada expresamente en la Confesión de Augsburgo considerándola una falsa doctrina judía. Sin embargo, era ésta una creencia muy extendida en el pietismo de finales del siglo XVIII, gracias a figuras como Jakob Böhme o Valentin Weigel. Y sólo a través del análisis del pensamiento escatológico milenarista, unido a la recepción del pensamiento ético kantiano, puede tener sentido, por ejemplo, la célebre sentencia de Friedrich Schlegel, según la cual “el deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios es el punto elástico de la formación progresiva, y el principio de la historia moderna”¹⁶. Aunque no es lugar aquí para extendernos en este punto, es preciso mencionar que la filosofía de la religión romántica ha sido estudiada a menudo desde parámetros estrictamente filosóficos, es decir, desde el planteamiento moral kantiano. El propio Kant, en *El fin de todas las cosas*, había vinculado el fin de los tiempos a la idea de un progreso moral. Pero detenernos ahí supone obviar fuentes absolutamente determinantes en la construcción de las diferentes formas románticas de conciencia religiosa. Por ejemplo, el hecho de que la doctrina escatológica cristiana fuese defendida por ciertos grupos heterodoxos como los rosacruces, o la evidencia histórica de que el alquimismo se había extendido por numerosos círculos pietistas alemanes. Sólo así se entiende la presencia de Paracelso y Böhme en los textos de Novalis¹⁷. Así que el filósofo a quien Hegel llamó “*philosopho teutonico*”¹⁸ resultó ser un teósofo pietista, educado en la tradición alquímica de mano de su propio padre, y cuya obra no puede ser interpretada correctamente sino desde el vocabulario y los presupuestos de una religiosidad forjada en círculos profundamente heterodoxos. Un hecho sorprendente que siempre conviene recordar es que fueron justamente los pietistas y los seguidores de Böhme quienes extendieron los manifiestos rosacruces, es decir, los escritos de Johan Valentin Andreae (*Fama Fraternitatis*, *Confessio Fraternitatis*, y *Chymische Hochzeit*)¹⁹. Dos autores tan citados por

a finales del siglo XVIII”, en: Bull, Malcolm, *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998, trad. de María Antonia Neira Bigorra, p. 170 y ss.

16 Schlegel, F., *Athenäums-Fragmente*, en: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, II, Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien, 1967, p. 201.

17 Cf. Reguera, Isidro, *Jacob Böhme*, Madrid, Siruela, 2003, p. 36.

18 Hegel, *Vorlesungen*, cit., p. 91.

19 Cf. Scholtz, H., *Evangelischer Utopismus bei Johann Valentin Andreae. Ein geistiges Vorspiel zum Pietismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1957. También: Sommer, A. U., “Religion, Wissenschaft und Politik im protestantischen Idealstaat. Johann Valentin Andreaes ‘Christianopolis’”, en: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 48, 2, 1996, pp. 114-137. Aunque

Novalis en sus escritos filosóficos, Mathias Claudius y Hülsen, pertenecieron respectivamente a las logias *Zu den drei Rosen* y *Bund der Freien Männer*. Esta última sociedad, a cuyas reuniones asistieron Schiller, Niethammer o el mismo Fichte, tenía como lema precisamente un texto de *El destino del sabio*, y fue una logia establecida en Jena entre junio de 1794 y marzo de 1799, es decir, en los años clave del joven idealismo y del romanticismo alemán. Como es sabido, Hülsen fue autor de la obra *¿Qué progresos ha hecho la metafísica después de Leibniz y Wolff?*, un texto deudor de las ideas de los *Freien Männer*, y tan próximo al panteísmo que algunos autores han visto en él el verdadero comienzo del *Pantheismusstreit*²⁰.

A juzgar por el deseo confesado por Hegel en su carta a Schelling de 30 de agosto de 1795, la influencia efectiva de todas estas heterodoxias heréticas no podía ser más afín a la idiosincrasia religiosa de los jóvenes idealistas y románticos. Y de hecho, un hombre de la talla de Georg Forster, tan influyente en el círculo romántico y a quien Hegel leyó en Berna entre 1795 y 1796, perteneció a una sociedad secreta, como atestigua la monografía que Steiner le dedicó²¹. Pues bien, toda esta amalgama de influencias pietistas, rosacrucistas y masónicas, presentes en los círculos intelectuales de la Alemania protestante, y tomados de las heterodoxias medievales a través de la obra de Andreae (aunque también de la introducción en Alemania de algunas ideas de Joaquin di Fiore de mano de Lessing), están en el origen de la pretensión romántica por repensar el genuino sentido escatológico de la religión (el “ser todo en Todo” de Novalis cuando “el tiempo de la resurrección ha llegado”²²) justamente en una época en que aquélla parece eclipsada. Pero el tiempo indigente, por decirlo con Hölderlin, en que se manifiesta dolorosamente la ausencia de lo divino, es también signo (pan y vino) de una nueva edad y de una nueva religión por venir. Ahora bien, esa ausencia no es simplemente formal: un vaso de barro roto que ha de ser reemplazado por el triunfal cáliz del concepto. La muerte de Dios puede interpretarse como Viernes Santo Especulativo, pero también como un silencioso Sábado Santo, pues lo absoluto no es una realidad más, sino una idea, el objeto de deseo mismo de la razón en tanto la razón es, fundamentalmente, deseo. Y por ello, la filosofía de la religión romántica no podía conformarse con superar

no está confirmado que Andreae fuera autor de los textos, lo que sí es cierto, como ha afirmado Yales, es que la creencia extendida de que sí lo fue, atrajo a muchos a la orden rosacruz. Cf. Yales, Frances A., *El Iluminismo rosacruz*, Madrid, FCE, 1999, traducción de Roberto Gómez Ciriza, p. 119

20 Cf. Oosterling, H., *Denken Unterwegs; Philosophie im Kräftefeld sozialen und politischen Engagements*, Amsterdam, B.R. Gruener, 1990, pp. 88-90.

21 Cf. Steiner, G., *Freimaurer und Rosenkreuzer. Georg Forsters Weg durch Geheimbünde*, Akademie-Verlag, Berlin, 1987.

22 *NS*, cit., p. 517.

la representación en el concepto, al menos si se piensa que esa superación nos llevará a un estadio final del Espíritu. Precisamente porque el fondo de lo real, impermeable a la conciencia, permanece en su oclusión, no tiene sentido plantear el devenir del conocimiento como supresión de un estadio anterior. La religión sólo puede ser reinterpretada, reincorporada en el juego volitivo entre la razón y el mundo. Y esto es lo único que permite comprender por qué, en el romanticismo, la religión juega un papel determinante en la formación de la nueva humanidad y por qué lo absoluto sólo se deja expresar en la imagen profética de un dios venidero.