

Introducción

EL PRETÉRITO DE HEGEL Y EL PRESENTE DE ESTE LIBRO

Sobre la motivación y el interés de este libro: juventud y religión en la filosofía de Hegel

Nada grande se ha hecho en el mundo sin una gran pasión, pero tampoco sin una gran paciencia. Eso es lo que se necesita para leer a Hegel, centrar sus ideas sobre un tema y, finalmente, contemplar cómo el texto se va volviendo poco a poco comprensible. A fin de cuentas, el que mejor entiende el texto es el que lo ha leído más veces. Pero ¿por qué sobre la filosofía de la religión del joven Hegel?

La religión es una constante en toda la filosofía de Hegel. Desde su periodo de juventud hasta su madurez. Las alusiones a la religión siempre están presentes en sus escritos. Persisten. El trabajo de Robert R. Williams (2017), que tan inspirador y clarificador ha resultado para los investigadores en la actualidad, ha mostrado el alcance que tiene la religión en la filosofía de madurez de Hegel. Su potencia especulativa es asombrosa. No solo presenta las pruebas que Hegel expone de la existencia de Dios, sino que se adentra en las consideraciones sumamente peculiares que tenía Hegel acerca de Dios y otros muchos temas que no conviene ahora exponer. Todo ello, mostrando la influencia que ejercieron estas sobre su sistema filosófico. Probablemente es imposible hacer un trabajo mejor que el de Williams.

Por eso en esta obra no trataremos la madurez, sino el origen del desarrollo intelectual de Hegel. Propongo un rastreo y análisis del origen: ¿cuándo comienza la relación de Hegel con la religión? ¿Cuáles serían sus primeros

pensamientos acerca de este tema? ¿Hubo cambios a lo largo de su vida sobre su concepción de la religión? Estas son las preguntas principales en este libro.

La filosofía del joven Hegel es una de las partes menos conocidas. Comúnmente, el interés en Hegel suele comenzar por el periodo de Jena, con su *Fenomenología del espíritu*, a partir de 1807. Tras ello, en Núremberg con su *Ciencia de la lógica* y ya finalmente, el periodo berlinés con la *Filosofía del derecho*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en su tercera edición, y el conjunto de apuntes que tomó su alumnado, recogidos por temáticas bajo el rótulo de *Lecciones*. Ciertamente, es normal que la obra madura de Hegel haya destacado tanto: marcó el hito filosófico de una época entera y llega hasta la actualidad. Tras él, la mayoría de los filósofos pertenecieron al denominado posthegelianismo: o se era hegeliano, o se luchaba contra el hegelianismo, pero Hegel no podía ser ignorado. Su sombra era alargada y llegaba a casi cualquier disciplina filosófica y científica. Nadie podía ignorar las luces y las sombras del pensador idealista. Ni sus contemporáneos, ni sus sucesores. La influencia de la filosofía hegeliana invadió Europa entera. Y lo que es más difícil todavía, es que se mantiene y sigue perdurando en la actualidad. Karl Marx, Franz Rosenzweig, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Judith Butler, Slavoj Žižek, o Markus Gabriel y una larguísima lista de filósofos de enorme talla intelectual tuvieron que responder y responden ante la filosofía de Hegel. La filosofía de Hegel y el hegelianismo, en general, no han podido ser omitidos. Siempre están ahí.

Sin embargo, es necesario preguntarse qué había previo al auge de Hegel. Antes de Jena. ¿En qué momento Hegel comienza a ser Hegel? Y mejor: ¿cuándo Hegel se da cuenta de que es Hegel? Recorrer la filosofía del joven Hegel, compuesta por ensayos que esbozaban ideas que muchos consideran prematuras, es hacer el camino previo a cuando surge su reconocimiento como filósofo. Es investigar sus primeros pensamientos filosóficos como quien data los primeros aleteos de un mocho. Y esto es importante. En muchas ocasiones se nos olvida que el Hegel que conocemos y que es explicado en las universidades de todo el mundo ha tenido un camino largo, arduo, cansado y, en parte, frustrante, hasta llegar a ser uno de los pensadores más reconocidos en la historia de la filosofía universal. Ese camino desconocido hasta que surge su fama, ese sendero que no se suele exponer porque es considerado menos importante, ese es justo en el que nos centraremos en este libro. Cuando Hegel era nadie. Tenemos que vislumbrar el camino por el que Hegel llegó a reconocerse a sí mismo como

Hegel. La parte de su trayectoria más desconocida y, por tanto, menos estudiada. Invito al lector a recorrer el pretérito de Hegel.

Quizá al lector aún no le haya convencido la relevancia del joven Hegel. Así pues, permítame que presente otro motivo más. Generalmente los escritos del joven Hegel guardan relación con la religión y la política. Parecen ser dos de sus preocupaciones principales en aquellos años que abarcan desde Tubinga hasta Fráncfort. Su propia vida puede ser una herramienta explicativa: el joven Hegel vive el derrocamiento del Antiguo Régimen en Francia, está totalmente a favor de la Revolución francesa y anhela una Alemania reconstruida desde esos ideales. Eso explica, en parte, que un joven Hegel escribiese sobre política movido por su carácter rebelde frente al orden establecido en su tiempo. Por parte de la religión, conviene saber que Hegel estudió en el Seminario Protestante de Tubinga con la intención de ser pastor con sus estudios de teología —aunque hay quien consideró lo contrario.¹ Por consiguiente, que el joven Hegel tenga un interés explícito en la religión parece indudable. Es más, su vida se encaminó a ello. Hegel fue hijo de su tiempo. Esto es, hijo de la política y de la religión, sus dos mayores preocupaciones. Es estudiar a un joven preocupado en un tiempo convulso. ¿Quién no se ha sentido así también?

Si para el lector no es suficiente interés que sea la parte menos estudiada de la obra de Hegel, y tampoco que probablemente sea una de sus mayores preocupaciones en su juventud, cabe otro motivo. La religión como preocupación, tanto filosófica como vital, es una *constante* que se mantendrá en toda la obra de Hegel. Quizá, junto a la filosofía, sea la única materia que Hegel nunca dejó de pensar. Desde su formación en Tubinga hasta Berlín, en todo su recorrido, en prácticamente cualquier periodo, siempre se encuentran escritos y alusiones

1 En la década de los cincuenta del siglo pasado era una interpretación más bien común por parte de los hegelianos considerar a Hegel como una persona que en realidad no quería estudiar Teología. Tanto C. Lacorte (1958: 81), como A. Negri (1959: 111) consideraron que Hegel no tenía vocación religiosa. También el propio T. Pinkard, si bien no niega la religiosidad en la juventud de Hegel, alude a que estaba legalmente obligado a estudiar Teología por las autoridades de Wurtemberg debido a la beca que le había posibilitado el estudio. También, como comenta Pinkard, es cierto que Hegel quiso cambiarse a Derecho (Pinkard, 2001: 60-62). Pero de ahí no se sigue que no tuviese cierta vocación religiosa. A mi juicio, esta polémica —especialmente la de los años cincuenta— fue terminada por H. Küng. Él mismo la refiere para confrontarla, y baste con leer el primer capítulo de su libro para aducir que fue así: Hegel quería estudiar Teología. Pudo tener dudas en ocasiones, como cualquier joven, pero tenía una seria vocación religiosa (Küng, 1974: 50-51).

a cuestiones religiosas. Es la constante vital del pensamiento de Hegel. La relevancia de la religión, tanto en su juventud como en el sistema de madurez, es francamente notoria. Sirva como prueba de su periodo de madurez que en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830) la religión es una de las tres figuras del espíritu absoluto (Enz C, §§564-571). Concretamente, el nivel representativo previo a la filosofía, y el posterior al arte. Así, está integrada dentro de la propia filosofía, y por eso la primera afirmación que se hace en el §572 sobre la filosofía que «esta ciencia es, por consiguiente, la unidad del arte y [la] religión» (Enz C, §572). Así pues, no solamente es que la religión comience en Tubinga y se mantenga, sino que en Berlín es figura del espíritu absoluto en su sistema, en la *Enciclopedia*. A esto se suman los discursos que Hegel dictó sobre la filosofía y la religión, sus numerosas referencias en sus escritos, o las pruebas sobre la existencia de Dios, así como sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* recogidas de los dictados de sus clases. Es indudable que la religión ocupa, pues, un lugar privilegiado en el pensamiento de Hegel. Poner esto en duda sería una osadía solo digna de un ignorante.

Este libro está compuesto tratando de considerar, en la medida de lo posible, las fuentes intelectuales del propio Hegel. He intentado que sea casi una experiencia inmersiva. Hundirnos en las raíces, o como refiriese Nietzsche (1994, §1), ejercer de topo, una labor subterránea. Ver el origen.

En este periodo de juventud, ciertamente Platón, Aristóteles, Rousseau o Lessing ejercieron una influencia notoria sobre nuestro autor. Y no solo a ellos, sino también todos los grandes filósofos del idealismo alemán o románticos: Fichte, Schelling, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher o Schlegel,² entre otros. No obstante, es probable que, tras leer sus textos y anotaciones, el filósofo que Hegel tuviera más en mente al escribir fuese Kant, o al menos, una versión de Kant heredada —quizá— desde el Seminario de Tubinga y que luego será reelaborada.

La relación de Hegel con la filosofía de Kant es turbulenta. No sigue una dirección fija. Esta relación atravesó varios momentos. En Tubinga Hegel es bastante crítico con Kant y su propuesta sobre la religión. Después, en Berna, Hegel tiene un acercamiento fuerte con el kantismo. Se le podría tomar, lite-

2 En las ediciones más elaboradas acerca del idealismo alemán, la tríada de Fichte, Schelling y Hegel suele ser completada con otros autores de este periodo posterior a Kant como son Novalis, Schlegel o Schleiermacher. Sirva como ejemplo: Jaeschke & Arndt, 2012.

ralmente, como un seguidor férreo del kantismo. La influencia de la moral y la religión kantianas es increíblemente obvia. De hecho, es el periodo de kantismo más radical que se encontrará en Hegel. Por ejemplo, su reinterpretación de la vida de Jesús presenta a un Jesús ensordecidamente kantiano. Sin embargo, en sus escritos posteriores, ya en Fráncfort, Hegel se torna crítico con Kant nuevamente. Con posterioridad, si bien toma partes de la filosofía de Kant, también se volverá crítico con él. Será cuando Hegel hubiese abandonado recientemente su periodo de juventud, en 1802, en su escrito *Creer y saber*, cuando termine de cristalizar su visión sobre Kant. Eso significa que solamente en este periodo de juventud es posible ver una elaboración y reelaboración de sus tesis a favor y en contra de Kant. Lo que queda es un resultado establecido, el fruto de estos años de reflexión acerca de la filosofía del pensador de Königsberg. La línea que une y separa a Hegel con el pensador más influyente de su contexto es otro de los temas que más se trabajan en este libro. Es imposible comprender a Hegel sin Kant, pero —insisto— tampoco sin la crítica a Kant.

Es bastante conocido que Michelet, discípulo célebre de Hegel, tomó la primera obra de esplendor de su maestro, la *Fenomenología del espíritu*, como un resumen de los descubrimientos de su periodo de juventud. Las interpretaciones y la importancia de la *Fenomenología del espíritu* han sido un tema concurrido desde el fallecimiento de Hegel.³ Si consideramos lo que dice Michelet, entonces comentar los escritos de juventud de Hegel es una tarea más que recomendable que puede ayudar a la labor de cualquier investigador. Si el lector prefiere otra de las muy variadas opciones en la discusión sobre qué obra es la piedra angular de la filosofía de Hegel, pues son bastantes (véase: García, 2022: 87-100), igualmente tiene importancia la juventud como origen y fuente de la que partir. Antes o después hay que retroceder: avanzar es ir hacia el fundamento.

Por último, me gustaría señalar que, siguiendo a D´Hondt, aunque a Hegel la muerte le sorprendiera, lo cierto es que era consciente de que en algún momento fallecería. También era plenamente consciente de su éxito filosófico. Por ello, muy probablemente Hegel supiera que, tras su fallecimiento, se investigaría en todos sus documentos cuidadosamente archivados, que se descubrirían las obras de juventud, y que estas serían publicadas. Si no hubiera querido que esto

3 Este tema lo trabajó Valls Plana. Para una exposición de las interpretaciones sobre el puesto que ocupa la *Fenomenología*, véase: Valls, 1994: 391-412.

fuese así, bastaría con echar al fuego de la chimenea sus escritos de juventud. Pero «no lo hizo y eso supone en él una fidelidad o un apego a sus investigaciones y a sus hallazgos de juventud a ideas que luego recogió en cierta manera en sus obras de madurez en las que los más sutiles pueden a veces adivinar su presencia discretamente mantenida después de una profunda transformación» (D´Hondt, 2021: 146).

Estos mismos motivos que expongo al lector para intentar despertar interés por el libro no son una maltrecha estrategia de publicidad. En realidad, son los motivos por los que un servidor decidió escribir este libro. A fin de cuentas, si un investigador —o sea, eterno estudiante que cobra por estudiar y tiene que producir— no consigue transmitir a sus lectores el mismo interés que él ha tenido para escribir un libro y buscarse otro motivo para hacerlo más atractivo, o más apetecible, no está tratando de investigar, ni de filosofar, sino de vender (a la) filosofía. Y eso es justo lo que no quiero permitir. Por eso he intentado exponer las razones para leer este libro, que son las mismas que las razones que tuve para escribirlo.

Delimitación de la etapa de juventud en Hegel

Cuando se hace referencia a «el joven Hegel», es para diferenciarlo de Hegel. Esto que se suele diferenciar son los periodos de juventud y de madurez. Como no podía ser de otra manera con los investigadores, no hay consenso absoluto y consumado sobre cuándo comienza el periodo de madurez y termina el de juventud. Atendiendo a esta diferencia, los escritos de juventud serán unos u otros, dependiendo de cuánto decidan que dura la juventud de Hegel.

No obstante, desde hace algunas décadas, podemos hablar de un consenso más o menos amplio, al menos entre hispanohablantes, en el que se considera que en Jena ya está instaurado el periodo de madurez. Es más, se suele aludir a que su *Fenomenología del espíritu* es su primera obra completa en la madurez —aunque haya podido haber alguna voz aisladamente discrepante—.

Una posible visión es la de Luckács, por ejemplo, que consideraba que el tránsito del joven Hegel a un Hegel maduro estaba justamente en 1807, con la obra mencionada en el párrafo anterior. Esta forma de verlo no es solo la de Lukács en el siglo pasado, sino que también es la de algunos investigadores actualmente activos, como Allen Speight (2008: 9-26). Tras dicha obra comenzaría

la hazañosa e inacabada tarea de Hegel de dar forma a su sistema, lo que justifica que sea aquí donde comienza su periodo de madurez (Ripalda, 1978: 11). Es un criterio de delimitación posible. Pero no el que utilizaremos. El motivo es simple: el propio Hegel dictaminó cuándo comenzó su madurez.

En este libro la consideración de la delimitación es otra. Este otro criterio de delimitación entre juventud y madurez en Hegel al que me adhiero es el de Ripalda, Henrich y Paredes, entre otros. Y no es que establecer la juventud de Hegel hasta 1807 me parezca completamente erróneo. Luckács y Speight tuvieron sus razones. Sin embargo, en parte resulta ficticio y, en cierta medida, inocente. Si bien es cierto que podemos apelar al criterio de su primera obra reconocida, o a cuándo empieza Hegel a intentar establecer el sistema, lo cierto es que me parece más justo hacerle caso al propio autor. Así es: Hegel en una de sus más conocidas cartas, datada del 2 de noviembre de 1800, justo antes de su marcha a Jena, expone a Schelling que su «ideal juvenil» fue abandonado para dar paso a la reflexión y al sistema. Con base en esta carta, parece que el propio Hegel genera así una diferencia simétrica entre el Hegel de la juventud, o preespeculativo, que abarca toda su vida del siglo XVIII, y el Hegel de madurez, o especulativo, que será el resto de su vida, es decir, el primer tercio del siglo XIX (Ripalda 1978: 11).

No hacer caso a las propias palabras de Hegel, que se contemplaba a sí mismo a partir de 1801 ya inmerso en su madurez, y que ha abandonado todo ideal juvenil, es lo que me da la sensación de inocencia. Considero que estudiar a un filósofo significa investigar sus escritos, reflexionarlos y tratar de hacer una exposición justa sobre su pensamiento. En ningún caso considero que pueda estar por encima de él. Por ende, contradecir la palabra del autor sobre su periodo de madurez, es lo mismo que decir que Hegel se equivocaba cuando delimitó en 1800-1801 el final de su juventud. O sea, es no atender al propio Hegel.

Así pues, he preferido tomar una postura algo más modesta. Como decía, no me considero por encima de Hegel como para decir que *él mismo* se equivocaba a la hora de establecer *su* periodo de madurez y juventud. Asumo que yo no sé más que él sobre él mismo. Por tanto, no lo juzgo diciendo si se equivocó o no, o inventando un criterio distinto que el que el propio Hegel marcó. Solo trato de ser fiel al autor. Y si el autor es el que ha dicho que su periodo de juventud acaba en 1800-1801, entonces así lo consideraré. Es por este motivo que se tratan en este libro los escritos del joven Hegel sobre religión —ya sea que la trate directa o indirectamente— entendido como la obra de Hegel sobre esta te-

mática hasta 1800. No obstante, no puedo ocuparme de toda la juventud como me gustaría por cuestiones de extensión. O al menos no en el mismo volumen. Aquí se comentará la filosofía de la religión de Hegel en Tubinga y Berna.

El comentario al periodo de Fráncfort está comprometido para otro libro en el que realizo un examen crítico sobre los supuestos elementos gnósticos de Hegel en Fráncfort, los cuales estarían latentes y a la vez palpables en sus escritos.⁴

Desglosar la juventud de Hegel en estos dos libros era necesario por tres motivos. El primero es que ese libro se centra en el comentario, pero busca encontrar estos elementos gnósticos para discutir la verosimilitud (o no) sobre el gnosticismo en Hegel. Por ende, no sigue la misma metodología. El segundo es que el conjunto de escritos de Fráncfort es bastante amplio. Da por sí mismo para un solo libro de igual o mayor grosor que este. El tercer motivo, extrínseco, aunque igual de real, es que intentar publicar un libro de muchos cientos de páginas es una tarea más compleja que publicar dos más breves, por lo que el criterio editorial importa. De ahí que en este libro no me ocupe de Fráncfort —con la excepción justificada en el último capítulo del curioso manuscrito *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*—, aunque me ocupe en otro lugar de ese periodo. Pese a ello, creo que se quedan aquí ideas jugosas: justo las del primer aleteo, las del comienzo más prístino. Y concretamente, sobre su filosofía de la religión. Esta última conviene aclararla un poco para no confundirla. ¿Por qué hablo de filosofía de la religión más que de teología filosófica o escritos teológicos?

Escritos sobre filosofía de la religión

Antaño se acudía a los llamados *Escritos teológicos de juventud de Hegel* (*Hegels theologische Jugendschriften*) (1907). Estos escritos vieron la luz de mano de Herman Nohl en 1907, discípulo de Wilhelm Dilthey. Nohl realizó una noble tarea con la que los estudiosos de Hegel estamos en deuda. Decidió reunir estos escritos

4 Esto no quiere decir que considere que Hegel era gnóstico, sino que la labor es examinar críticamente la lectura sobre el gnosticismo en Hegel centrándome en Berna y, especialmente, en Fráncfort.

bajo el tema *Religión del pueblo y cristianismo*. Es cierto que tiene el mérito de haber sido el primero en editar los escritos de juventud de Hegel. Pero la selección de textos de Nohl está sesgada. Solamente se interesó por aquellos que guardaban relación con la interpretación de su maestro sobre la juventud de Hegel.

Esta selección de textos ofreció una visión del joven Hegel únicamente como teólogo durante un largo periodo de tiempo (Ripalda 1978: 15-16). Es cierto que la teología guardó un papel fundamental en el desarrollo intelectual de Hegel durante toda su vida. Ahora bien, si era filósofo o teólogo, es un tema que ni me preocuparé de abordar.

Desde la óptica tomada en esta obra que presento, lo cierto es que son una serie de escritos que deberían ser considerados como filosofía de la religión. No teológicos, sino de filosofía de la religión. A continuación, ofreceré el motivo de esta lectura, que es solamente una precisión.

La conocida pugna entre Walter Kaufmann con Richard Kroner y Thomas Malcolm Knox sobre estos escritos de juventud ha sido un punto principal para pensar en cómo abordar la lectura de estos textos. Como ha mostrado Juan José Padial, probablemente es cierta la crítica de Kaufmann de que la religiosidad no es teología. Esto me parece verdadero. Pero tampoco esto permite sostener que sean unos periodos antiteológicos por sus críticas a la religión —tanto católica como protestante—, como Kaufmann sostuvo. Más bien, en un intento de apelar a lo que es más razonable, me posiciono en la órbita de Padial (2010: 114) en este aspecto cuando señala que:

El énfasis crítico está al servicio de una depuración teológica, o de un discernimiento especulativo con claro alcance religioso. No se trata por tanto de una mera *pars destruens*, sino la presentación de unos temas —lo abstracto, el dualismo, la oposición no conciliada, la negación, la no distinción de facultades, la libertad, la conciencia desgraciada, el papel de las instituciones—, que Hegel meditará y desarrollará a lo largo de toda su vida.

Esto es el punto principal. En realidad, los escritos del joven Hegel son escritos de filosofía que tratan temas hondos de esta disciplina, pero bajo la temática de la religión. Podemos decir que por eso son escritos de filosofía de la religión, al menos como un primer acercamiento.

Desde el punto de vista desde el que me guío, la religión es la afirmación radical de la vida. En esta afirmación, todas las prácticas religiosas originaria-

mente se dan con inmediatez como, por ejemplo, los rituales (Choza, 2016: 27-33).⁵ Estas prácticas son afirmaciones de la vida mediante el uso de la razón práctica, o incluso con anterioridad —prerreflexivamente— a ella pues emanan de la propia vida humana. De este conjunto de prácticas surgirá la razón teórica sobre ellas, como, por ejemplo, la teología. Normalmente, el tránsito es de la vivencia religiosa a su práctica, y de la práctica a su teorización y, finalmente, se llega a un estado de simbiosis entre ambas en la que la teoría *parece* ser la guía de la práctica. Pero si esto fuese así, anquilosados solamente en el último tránsito, entonces la religión se volvería religión positiva, es decir, sería solamente un código que en caso de incumplirse debe aplicarse una sanción. Eso es reducir la religión a la mera sanción. Por eso, conviene reiterar que la religión es afirmación de la vida. Y esta afirmación de la vida es tanto individual como social. Esto significa que la religión, aunque alberga un *corpus* teorético, lo cierto es que es un conjunto de prácticas vivenciales. Esto es clave. En la religión la teorización sigue a la vida, y no del revés. De esto también se dio cuenta Hegel. No hay dudas. Es su reproche a la teología de su época. Cualquier intento de que la teoría sobre religión se edifique por encima de la vida religiosa es, ante todo, algo que deja de ser religión. Será otra cosa, pero religión sin vivencia es como un mar sin agua.

Para Hegel reivindicar la vida religiosa por encima de su codificación es asunto cardinal. Alejarse de la positivización (normas y dogmas) de algo que ha sido vivido es un tema que es muy protestante. Es reivindicar la subjetividad en la religión, su vivencia. Es la religiosidad del individuo la que tiene la última palabra, y no la institución o lo positivo.

Tras examinar los escritos del joven Hegel tratados en este libro, lo cierto es que pienso que su enfoque es mucho más próximo a esta idea de religión que a la de teología. El tratamiento sobre los actos morales, o sobre el sentido (o no) de las prácticas religiosas del cristianismo, hacen que me incline a que no es solamente teología, como bien señaló Kaufmann. En Hegel el asunto no

5 Que la religión sea afirmación de la vida ha sido tomado de Jacinto Choza, quien probablemente haya realizado uno de los estudios más ambiciosos de todos los tiempos sobre la filosofía de la religión, tanto en las etapas prehistóricas como en posteriores. Su obra sobre este tema abarca cinco extensos volúmenes. Considero que pocos filósofos han llegado a conocer tan bien las religiones. Por este motivo, y porque me parece una manera de concebir a esta disciplina totalmente acertada, es por lo que se ha tomado el concepto de filosofía de la religión directamente de la obra de Choza.