

G. W. F. Hegel: el «Fragmento de Tubinga»

MARÍA DEL CARMEN PAREDES
(Universidad de Salamanca)

INTRODUCCION

Entre los textos que Hegel escribió en los años 1792 y 1793 en Tubinga, destaca el que traducimos aquí, conocido entre los investigadores como *Fragmento de Tubinga (Tübinger Fragment)*¹. Es el más extenso de los escritos de estas fechas que han sido agrupados en la edición crítica bajo el título de «Estudios», para distinguirlos de los restantes escritos de esta primera época, más directamente relacionados con la formación de Hegel en la enseñanza secundaria y universitaria. Como Fichte en su *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792) y Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Hegel se ocupa en todos estos estudios de una serie de problemas que tienen como tema central la religión, lo que explica que en la primera publicación de los *Escritos de juventud* a cargo de Herman Nohl² estos textos fueran reunidos bajo el tema *Religión del pueblo y cristianismo (Volksreligion und Christentum)*. El ensayo que nos ocupa es el más importante de los escritos de Tubinga, tanto por su carácter programático como por la variedad de las cuestiones planteadas en él, lo que hace pensar que Hegel podría estar decidido a emprender un trabajo de mayores dimensiones, similar a las citadas

¹ Cf. G. Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften, Hegel-Studien*, 2 (1963), 111-159, núm. 32. Sobre este texto, cf. G. Aspelin, *Hegels Tübinger Fragment*, Lund 1933; R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Paris, 1980; L.-P. Luc, *Le statut philosophique du Tübinger Fragment, Hegel-Studien* 16 (1981), 69-98.

² *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen, 1907.

obras de Kant y Fichte. De hecho, las fechas de publicación de las mismas contribuyen a afirmar que la redacción del *Fragmento* no habría tenido lugar antes del verano de 1793, puesto que algunos pasajes presuponen la lectura de aquéllas ³.

1. La reivindicación del sentimiento

Por lo que respecta al contenido del T. F., podríamos decir que si tanto la obra de Fichte como la de Kant, a pesar de sus divergencias, se inscriben dentro de la orientación general de las exigencias de la *Aufklärung*, hasta cierto punto el escrito de Hegel también se atiene a la cuestión de la compatibilidad de la religión con el requisito de racionalidad predominante en la época. En este sentido, una correcta contextualización no sólo ha de contar con las tesis de Kant y Fichte sobre la «religión racional», sino también con las denuncias de Mendelssohn y Lessing sobre las formas de servidumbre que a menudo revisten las creencias religiosas.

Y, sin embargo, el tono general del discurso, la ironía de Hegel acerca de los logros de la Ilustración, su preocupación por el sentido profundo de la religión, su contenido esencial y sus tareas, no se integran por completo dentro de la atmósfera intelectual desarrollada por el Siglo de las Luces, ni podrían responder adecuadamente a las exigencias de la razón ilustrada. En efecto, en su «deducción de la religión» Hegel trata de superar el dualismo de la sensibilidad y la razón, estableciendo entre ambos una interconexión recíproca. La posibilidad de tal superación se abre camino al hilo de una nueva interpretación de la sensibilidad que exige, correlativamente, un nuevo concepto de razón. El planteamiento de Hegel arranca de la exigencia de pensar la sensibilidad y la razón conjuntamente, a partir de una fuente común. Ello supone que la sensibilidad no queda encerrada en el círculo de las necesidades de lo sensorial, sino que, por una parte, se aproxima al sentimiento y, por otra parte, conecta con la fantasía y manifiesta en ella su profunda dimensión estética. Así puede Hegel considerar a la sensibilidad como la «planta» del sentir «libre y abierto», que prospera cuando se encuentra penetrada de luz. Desde la perspectiva de lo sensible, la conjunción de sensibilidad, fantasía y senti-

³ Como se sabe, la obra de Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* fue publicada como anónima en la Pascua de 1792 y apareció con el nombre de su autor en octubre de 1792. El rumor de que pertenecería a Kant no fue desmentido hasta agosto de 1792. El libro de Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, se publicó en abril de 1793. Con toda probabilidad, Hegel escribió el TF en Stuttgart, durante las vacaciones de verano de 1793.

miento forma la urdimbre fundamental del ser del hombre, que Hegel califica como algo «delicado» y «sagrado», puesto que toda ella se encuentra animada y vivificada por la razón. Desde la perspectiva de lo racional, la relación entre la razón y la sensibilidad se muestra bajo la forma de una presencia invisible de la razón, que todo lo penetra, sin aparecer ella misma de un modo sustantivo.

Por consiguiente, Hegel parece interpretar la subjetividad no como un haz de facultades contrapuestas, sino como la totalidad humana que se despliega en sus aspectos más auténticos ante una presencia más originaria que ella misma. De este modo, el significado profundo de la religión «se presenta pronto al sentido humano no corrompido». En este aspecto son decisivas las influencias de Rousseau y de Jacobi. Con Rousseau, Hegel piensa que la religión es «cosa del corazón» y ve la razón como el germen de espiritualización de lo sensible, es decir, como el punto de llegada de la educación y no como el punto de partida. De Jacobi toma Hegel la contraposición entre entendimiento y razón, ley e inclinación, y la defensa de una fe del sentimiento y la confianza frente a la certeza de la fe racional. También el lenguaje de Hegel sobre el sentimiento revela la influencia literaria de las novelas de Jacobi.

El presupuesto de la apertura fundamental del hombre a lo religioso descansa en una concepción antropológica que se aparta del dualismo kantiano y su rigorismo ético. Porque si la razón es la luz que ilumina las inclinaciones y los deseos humanos, la sensibilidad puede interpretarse como la trama de una variedad infinita de hilos, iluminada desde el interior, sobre la que se asienta la urdimbre de los sentimientos humanos.

A partir de aquí Hegel establece una analogía entre la razón y el amor, así como una aproximación entre moralidad y sensibilidad, cuyo punto de partida es, a pesar de su diferente aplicación, la doctrina kantiana del primado de la razón práctica, pero sin admitir la disociación kantiana entre moralidad «pura» y sensibilidad. A este respecto, cabe señalar que Hegel no pone en duda —al menos, en esta época— la validez del papel rector de la razón práctica, tal como aparece en el escrito kantiano de *La religión*. Más bien se limita a corregir el alcance de su eficacia y por ello nos hace ver que, además de las «exigencias de la razón práctica», hay que contar con «la necesidad profunda de la razón humana». Dentro de este marco pueden interpretarse, por ejemplo, las críticas a las concepciones religiosas más racionalizadas, como son la religión objetiva y la teología. En la tesis del amor como *analogon rationis* se proyecta la influencia de Shaftesbury y la filosofía del «moral sense» que Hegel conoció en el *Stift*, así como la del propio Platón. El amor es, aunque Hegel no lo afirme expresamente, el vínculo que une al sentimiento y a la razón, sin el cual no quedaría suficientemente justificada la armonización de sensi-

bilidad, moralidad y razón que Hegel pretende alcanzar en la dimensión religiosa.

En este punto la independencia de Hegel respecto de Kant se revela con bastante claridad. El principio fundamental y universal de todos los principios prácticos materiales no es para Hegel el principio del amor a sí mismo (cf. Kant, *K. p. V.*, A41ss), sino el del amor «desinteresado», que más allá de sí mismo se reencuentra y se reconoce en los otros. Además, al hacer del amor el principio del «carácter empírico», Hegel se aparta del significado kantiano de esta expresión. Para Kant, el «carácter empírico» designa la conexión en que se encuentran los actos de un sujeto del mundo sensible, en cuanto fenómenos, con otros fenómenos conforme a las leyes naturales (cf. *K. r. V.*, A539), o, dicho de otro modo, es el principio explicativo de la causalidad de los actos humanos en cuanto fenómenos, dado que el hombre mismo «es uno de los fenómenos del mundo sensible» (*K. r. V.*, A456). En cambio, Hegel entiende el «carácter empírico» en conexión con la expresión libre de la sensibilidad humana mediante el amor, por lo cual sus manifestaciones inmediatas son esos sentimientos benéficos, llamados también «piadosos», que juegan un papel decisivo tanto en la configuración del «sentimiento moral» como en el desarrollo del sentimiento religioso.

Estas breves indicaciones pueden bastar para hacer ver que la distinta concepción antropológica de Hegel con respecto a Kant ha de incidir de modo notable en su interpretación y crítica de la religión. Por un lado, es de suma importancia en el joven Hegel la conexión entre religión y amor, a partir de la cual van a aparecer en años posteriores críticas muy precisas a la ética kantiana. Asimismo, la interpretación ontológica del amor articulará aspectos muy significativos de la evolución del pensamiento de Hegel en Frankfurt. Por otro lado, también tiene que ver con el «carácter empírico» hegeliano un modo distinto de entender la relación del hombre con la naturaleza —y, por ende, con la trascendencia— al margen de la causalidad empírica de los fenómenos. Para Hegel, las acciones del sujeto no dependen principalmente de la causalidad por la cual el entendimiento constituye un orden de fenómenos, sino de las posibilidades de que la libertad se ponga en armonía con la naturaleza para hacer realidad los anhelos humanos. Esta perspectiva afecta sólo en cierto modo al contenido esencial de una religión determinada, pero muy directamente a la vigencia efectiva de la religión como tal, que ha de ser a la vez sensible y racional, subjetiva y comunitaria.

2. Naturaleza e ideal: la añoranza de Grecia

Hegel es consciente de las dificultades para hacer valer la posibilidad real de una religión que dé satisfacción a los distintos elementos de su compleja visión del hombre como sujeto y como ser social, dificultades que se ponen en evidencia en su interpretación de la religión griega. Pero más allá de la comparación entre dos modelos de religión, se comparan los dos mundos que ambas expresan. A través de la religión griega habla un mundo de vida cohesionada, de fidelidad a la naturaleza visible y de concordancia con la historia efectiva. A través del cristianismo moderno, hablan las disociaciones de la cultura occidental, la antítesis entre libertad y naturaleza, la ruptura de la comunidad social. En estos dos modelos de religión se expresan también dos tipos de relación del hombre con la naturaleza y con la historia.

El discurso hegeliano pone de manifiesto este contraste por medio de las distintas series de imágenes que lo acompañan. La antigua Hellas representa la comunidad ideal de hombres libres, unidos por la religión y por la alegría de vivir. Esta vida solidaria, «libre» y «abierta», no es algo objetivamente dado, sino la realización colectiva de un «espíritu común». Por este motivo, Grecia no representa sólo una religión, una comunidad política o una cultura universal que nos vienen del pasado, sino ante todo el espíritu común (*Gemeingeist*) que es condición indispensable para la religión y para la construcción de la vida ética. En este sentido, lo griego representa lo paradigmático y lo originario, por cuanto el espíritu de aquel pueblo realizó históricamente en la vida pública la unidad de la vida espiritual, la existencia natural y la libertad política.

A la luz de este paradigma se justifica la imposibilidad de considerar por separado el espíritu de un pueblo al margen de los restantes elementos de la vida de la comunidad. La religión, la constitución política y la tradición histórica constituyen conjuntamente el *Volksgeist*. Pero el «espíritu del pueblo» es el principio de unión de los tres elementos que lo integran y a la vez es lo que ellos han de formar. Con otras palabras, es principio y resultado, por lo que no cabe considerarlo exactamente al mismo nivel que los demás. Según Rosenzweig, Hegel ve en el espíritu de un pueblo «no sólo la raíz común de toda entidad (*Dasein*) nacional..., sino ante todo una parte fundamental de esta entidad completa (...); no tanto una fuerza que forma, sino la vida misma del pueblo ya formada»⁴. Y, desde luego, para Hegel el *Volksgeist* plenamente realizado ha acontecido ya en la Grecia del período clásico.

La comparación entre el genio joven y el genio envejecido de las nacio-

⁴ F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vols, reimpr. Aalen 1962, 22 ss.

nes tiene como trasfondo estas ideas. El genio juvenil designa tanto una característica del modo de ser de un pueblo como una época determinada, es decir, la etapa de juventud o de florecimiento de una comunidad histórica. Sin duda, el genio juvenil es el espíritu de Grecia, «espíritu de belleza», como lo llamará Hegel en Frankfurt. El genio envejecido es tanto el espíritu del mundo moderno en general, alimentado por el cristianismo, como el espíritu germano en particular. Al igual que en el primero, la metáfora de Hegel alude con este otro genio a un doble aspecto: por un lado, se nos habla de un genio que comienza a envejecer, en lo cual hay una referencia temporal explícita. Este genio ya ha dado sus mejores frutos; en él puede apreciarse el paso del tiempo e incluso una presunta etapa juvenil, que en todo caso ya ha desaparecido. Por otro lado, Occidente ha generado un genio envejecido de las naciones, su figura «nunca fue bella» y en consecuencia nunca poseyó la gracia de la juventud, a no ser por los «débiles trazos» que revelan sus raíces en la Antigüedad clásica. La comparación tiene connotaciones históricas y políticas, pero, sin duda, también religiosas. Porque Hegel piensa que las ideas religiosas poco pueden influir en un espíritu oprimido y, correlativamente, espera que la religión contribuya a que «el pueblo no se degrade ni se deje degradar». La presencia efectiva de la religión está condicionada, pues, por el hecho de que el pueblo posea la vitalidad espiritual suficiente para asumirla. Lo cual significa dos cosas: en primer lugar, que Hegel ve las formas históricas de religiosidad estrechamente relacionadas con la constelación de elementos que configuran un pueblo histórico determinado; en segundo lugar, que la distinción «genio juvenil-genio envejecido» va a estar presente a la hora de interpretar la evolución histórica del cristianismo en Occidente.

Hegel ha descubierto en los griegos una religiosidad alegre, que se nutre de la armonía del sentido estético de sus fuerzas anímicas. En este contexto adquieren pleno significado los sentimientos benéficos que la religión debe fomentar: la amistad y el amor, la alegría, el júbilo y la compasión. También la relación del hombre con la naturaleza está impregnada de esta sensibilidad armónica, a la que se une el respeto ante la necesidad natural. Lo que representa para Hegel el mundo griego incluye un acuerdo espontáneo y una unión del hombre con la naturaleza visible, que a su vez influye en el talante de la religión. De aquí nace la confianza en los dioses y la aceptación de la adversidad. Entre los griegos, «el infortunio era infortunio, el dolor era dolor», sin necesidad de apelar a argumentos religiosos para explicar la fuerza de las cosas. Con otras palabras, en la imagen hegeliana de Grecia no hay algo así como una aplicación de la idea del «curso moral del mundo» a los acontecimientos naturales. Y de este tipo de acontecimientos son muchas desgracias del hombre. Esto marca un límite a las expectativas que una reli-

gión puede suscitar y tiene que ver con la interpretación de sus contenidos esenciales. Porque el modo como se entienda la relación del hombre con la naturaleza obliga a interpretar consecuentemente la relación de la divinidad con el mundo. Este punto va a influir extraordinariamente en la crítica que Hegel hará al cristianismo. Podemos añadir que el problema del destino se gesta dentro de este contexto y al hilo de su interpretación de las religiones, aunque no lo trata expresamente hasta el momento en que, en Frankfurt, se ocupe del destino de Jesús.

Así pues, el límite a la alegre religiosidad de los griegos se encuentra en la necesidad natural, que envuelve a este genio de los pueblos con férreas cadenas. Asimismo, la deseada síntesis entre naturaleza y libertad se ve limitada por el poder autónomo de la Némesis que, sin embargo, sabe castigar al hombre según ciertas leyes. Los argumentos para la comparación entre la fe cristiana en la providencia y la fe de los griegos en sus dioses provienen en gran parte de esta constelación de elementos. Bajo su influencia, Hegel se expresa favorablemente sobre la proximidad de los dioses griegos, en un mundo en que los acontecimientos no provienen de los designios de una divinidad oculta. Pero se muestra indeciso ante la opción entre un Dios trascendente y el destino, a pesar de la atracción que ya ejerce sobre él la idea de la presencia de lo divino en el mundo humano.

El ideal helénico está basado en fuentes históricas, que provienen directamente de Heródoto, Tucídides y Platón, y asimismo remite al clima intelectual de la época. Por su parte, desde los años de Stuttgart, Hegel mostró un especial interés por la Antigüedad clásica, que progresivamente se fue decantando hacia Grecia. Entre los filósofos y poetas que influyen en él, es preciso mencionar al menos a Schiller y a Herder. Schiller es una de las principales fuentes literarias del *Fragmento*. De hecho, la evocación de Grecia que se encuentra al final —el «himno elegíaco», según lo llama Dilthey⁵— contiene paralelismos evidentes con el poema *Die Götter Griechenlands* (1788)⁶, que han sido analizados con detalle por Leuze⁷. En cuanto a Herder, la influencia de su filosofía de la cultura es una de las más importantes en el joven Hegel, tanto por lo que respecta a la interpretación histórico-mitológica de la religión como a su capacidad para valorar la Ilustración con sentido crítico. En nuestro texto, las ideas de Herder se reflejan especialmente en la visión de Grecia como tierra feliz y en los conceptos de *Volk*, *Volkgeist* y expresiones equivalentes⁸. Desde este punto de vis-

⁵ W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, en *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, 1963, 4, 64.

⁶ F. Schiller, *Sämtliche Werke*, Darmstadt, 1989, Bd 1, 163s.

⁷ R. Leuze, *Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen, 1975, 181 ss.

⁸ Este concepto tiene su antecedente en el «esprit général» de Montesquieu. Cf. G. Planty-

ta, cabe afirmar que el ensayo hegeliano es un intento de mediar entre las tesis de Herder y las de Kant. A ello hay que añadir que las referencias a la Némesis pueden estar inspiradas en la lectura de un escrito de Herder sobre este tema.

3. La religión del pueblo

Todos estos elementos se contextualizan más ampliamente en el hecho de que la ocupación de Hegel con el tema de la religión forma parte del ideal de una educación del pueblo hacia el que se sintió existencialmente comprometido en su juventud. En realidad, fue Herder quien acentuó de modo especial la necesidad de una educación del pueblo, necesidad que tanto Hegel como Hölderlin interpretaron como praxis revolucionaria, orientada, según las palabras de Hegel, a la «elevación y el ennoblecimiento del espíritu de una nación». Por este motivo, la concepción hegeliana de la religión está vinculada a la necesidad de mejorar la cultura del presente, en concreto, lo que se entendía por «formación» (*Bildung*), y a la exigencia de promover una educación del pueblo, con el fin de que los resultados positivos de la Ilustración se hicieran realidad. Esta doble conexión de la religión con la formación y con la educación supone que en Hegel la idea de una religión auténtica se encuentra asociada a una concepción de la formación del pueblo, *Volksbildung*, y en consecuencia la religión ha de ser *Volksreligion*.

Tal es uno de los aspectos más notables del problema hegeliano de una religión nacional, por lo demás fuertemente inspirado en la *religion civile* de Rousseau. Así, la religión debe ser un factor de cohesión social y de concordancia del hombre consigo mismo, pero sin renunciar a la razón y a la verdad —en definitiva, una «religion de l'homme» y una «religion du citoyen»⁹. Esto resumiría la primera y la tercera de las tesis de Hegel sobre las condiciones que la religión ha de reunir.

A ellas Hegel añade la exigencia de la atención a la fantasía. Por una parte, esta condición es coherente con su reivindicación del sentimiento, de la alegría y también de los mitos. Por otra parte, el papel de la fantasía sirve de contrapunto a la excesiva racionalización de los contenidos religiosos, en una época en que el concepto de «religión racional» pesaba excesivamente en el

Bonjour; *L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le «Volksgeist» hégelien*, en *Hegel et le Siècle des Lumières*, ed. J. d'Hondt, París, 1974, 7-24.

⁹ Sobre la influencia de Rousseau en todo el TF., cf., por ejemplo, P. Korndylis, *Die Entstehung der Dialektik*, Stuttgart, 1979, 117-127.

enjuiciamiento de las distintas religiones. Desde luego, Hegel también sostiene que las ideas religiosas han de estar en consonancia con principios racionales, y en este sentido su primera tesis tiene el significado de ser un principio fundamental. Pero el material de toda religión proviene de las representaciones y ello implica la necesidad de que la fantasía «se llene con imágenes grandes y puras». Por lo demás, estas ideas forman parte de una corriente de reivindicación de la fantasía, que se había iniciado hacía algunos años, y que en el caso de Hegel va unida, como ya hemos indicado, a una rehabilitación de la sensibilidad. Importa señalar aquí que la presencia central de la fantasía en la religión está motivada, además, por el supuesto de que la religión no es un asunto individual, sino que forma parte del acervo cultural de una colectividad. Por ello, si desde el punto de vista individual o privado la religión no puede estar basada sólo en la mera razón, desde un punto de vista colectivo han de existir elementos positivos de carácter religioso que contribuyan a formar la fantasía nacional de los pueblos ¹⁰. Desde esta perspectiva, la concepción hegeliana de la religión conlleva una cierta aprehensión del mito como elemento de comprensión, e incluso de inteligibilidad, de las doctrinas esenciales.

Por último, en el concepto completo de una religión del pueblo Hegel incluye su conexión con la vida pública y los asuntos del Estado. Esto significa que la compañía amistosa y cordial de la religión no está exenta de un contenido político, puesto que su papel se concibe también como un punto de encuentro entre los miembros de una comunidad social y sus diferentes tareas. En este plano se ha de revelar la eficacia del «espíritu común» como principio religioso y como principio de la acción ética, al mismo tiempo que el término *Volksreligion* no especifica solamente una connotación social y nacional, esto es, de carácter descriptivo, sino también un sentido normativo e ideal. Las contraposiciones entre religión subjetiva y religión objetiva, entre religión privada y religión pública, preparan el acceso a la precomprensión de esta religión del pueblo y su contenido. En Tubinga, Hegel está interesado en recuperar, a partir de un concepto mínimo de religión como «religión subjetiva», una dimensión religiosa de carácter colectivo y político bajo las condiciones del mundo moderno. Por ello, la contraposición fundamental que subyace en general a todo su planteamiento no se identifica con ninguna de las que se acaba de mencionar, contraposiciones que al fin y al cabo estaban ya establecidas en la filosofía de la religión del momento, sino que se refiere a la que se produce entre religión privada —por ejemplo, una cierta manera

¹⁰ Sobre este tema, cf. mi artículo: «Mitología y religión en el joven Hegel», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XIX (1992), 127-167.

de entender y practicar el cristianismo— y religión del pueblo. En adelante, Hegel va a someter al cristianismo a una revisión histórico-crítica que tiene en cuenta las consecuencias de estas ideas.

Podemos concluir que la influencia de estas tempranas reflexiones se proyecta en los diferentes textos que componen los *Escritos de juventud*, hasta el momento en que Hegel marcha a Jena para iniciar su vida académica. Por ello, la importancia de los primeros textos para la investigación actual no se reduce al contenido de los mismos, sino al hecho de que permiten conocer la clase, el contenido y la estructura de los problemas que están presentes en el desarrollo del pensamiento del filósofo.

* * *

La traducción se ha realizado sobre el texto de la edición crítica: *G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke*, en colaboración con la *Deutsche Forschungsgemeinschaft-Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Düsseldorf, 1989, Band 1, *Frühe Schriften I* (Studien 1792/93-1794, Text 16: *Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten*), volumen preparado por F. Nicolin y G. Schüler.

Se incluye la paginación de esta edición (83-114), citada como *GW*.

La religión es uno de los asuntos más importantes...

GW 83

La religión es uno de los asuntos más importantes de nuestra vida. Ya de niños se nos enseñó a balbucear plegarias a la divinidad, se nos hacía juntar nuestras pequeñas manos para elevarlas al Ser supremo y nuestra memoria estaba cargada de un conjunto de frases, entonces todavía incomprensibles, para futuro uso y consuelo en nuestra vida.

Cuando llegamos a adultos, las ocupaciones con la religión llenan una gran parte de nuestra vida y, lo que es más, para muchos todo el ámbito de sus pensamientos e inclinaciones están en conexión con ella, como el círculo exterior de una rueda lo está con su centro. Además de los días de fiesta, consagramos a la religión el primer día de cada semana, el cual aparece desde nuestra juventud bajo una luz más bella y más solemne que los demás días. Vemos a nuestro alrededor una clase particular de hombres que está dedicada exclusivamente al servicio de la religión; en todos los acontecimientos y acciones importantes de la vida de los hombres, de los que depende su felici-

dad personal, ya sea el nacimiento, el matrimonio, la muerte y el entierro, se encuentra mezclado algo religioso.

¿Reflexiona el hombre cuando se hace adulto sobre la naturaleza y las propiedades del ser al que se dirigen todos sus sentimientos, y en particular sobre la relación del mundo con respecto a ese ser? La naturaleza humana está dispuesta de tal manera que lo que es práctico en la doctrina sobre Dios, lo que para el hombre puede convertirse en móvil para la acción, en fuente de conocimiento de los deberes y en fuente de consuelo, se presenta pronto al sentido humano no corrompido. Y las enseñanzas que sobre esto se nos dan desde jóvenes, los conceptos y todo lo exterior que se refiere a este tema y produce una impresión en nosotros, todas estas cosas tienen la índole de que son inculcadas en una necesidad natural del espíritu humano, al cual se vinculan —a veces de modo inmediato, pero muy a menudo, lamentablemente, sólo de un modo arbitrario— por lazos que no están fundados ni en la naturaleza del alma ni en verdades creadas y desarrolladas a partir de los conceptos mismos ¹¹.

GW 84

Ni las exigencias sublimes de la razón ante la humanidad, exigencias cuya legitimidad reconocemos tan frecuentemente de todo corazón, cuando éste está henchido de ellas, ni las descripciones atractivas que una fantasía pura y bella hiciera de hombres inocentes o sabios, deberían imponérsenos nunca hasta el punto de que esperásemos encontrar muchas cosas así en el mundo real o creyésemos captar y ver aquí o allá esta bella imagen etérea en la realidad; de esta forma, ni el descontento con lo que encontramos, ni nuestro humor contrariado, perturbarían frecuentemente nuestros sentidos. Por consiguiente, no nos espantemos si creemos tener que admitir que la sensibilidad es el elemento principal en toda acción y en todo esfuerzo humano, pues cuán difícil es distinguir si el fundamento de la determinación de la voluntad es simple perspicacia o moralidad efectiva. La satisfacción del deseo de felicidad, considerada como el fin supremo de la vida —siempre que uno sepa calcular bien— producirá probablemente en el aspecto externo los mismos efectos que si la ley de la razón determinara nuestra voluntad. Pues por muy concienzudamente que en un sistema de moral se deba separar en abstracto la moralidad pura de la sensibilidad y por más que ésta sea sometida a aquélla, tanto más hemos de tomar en cuenta *, sobre todo al considerar al hombre en general y a su vida, su sensibilidad, su dependencia de la naturaleza exterior e interior, de lo que le rodea y en lo que vive, de sus inclinaciones

GW 85

¹¹ Falta una hoja en el manuscrito, cuyo contenido termina con las siguientes palabras: «Poner en movimiento... de la vida humana.»

* Al margen: si (hablamos) del hombre, de nosotros y de nuestros semejantes.

sensibles y del instinto ciego. La naturaleza del hombre está, por así decirlo, tan sólo fecundada con ideas de la razón: así como la sal sazona un plato, pero si está bien preparado por ninguna parte aparece en un terrón, y sin embargo su sabor se hace presente en todo él, o como la luz lo penetra y lo llena todo ¹², muestra su influencia en toda la naturaleza, pero no puede ser presentada como sustancia, aunque da a los objetos su forma, se refracta en cada uno de ellos de modo distinto y hace desprender de las plantas un aire sano, así también las ideas de la razón dan vida a toda la urdimbre de las sensaciones del hombre, de modo que bajo su influencia las acciones se muestran con una luz propia y rara vez aparecen ellas mismas en su esencia, pero su efecto penetra todo como una materia sutil y da a cada inclinación y a cada deseo un toque propio.

Del concepto de religión resulta que no es simplemente una ciencia de Dios, de sus propiedades, de nuestra relación y la del mundo con él y de la perdurabilidad de nuestra alma —lo cual en todo caso sería admisible por la mera razón, o bien sería conocido también por otra vía—; resulta también que no es simplemente un conocimiento histórico o razonado ¹³, sino que interesa al corazón, que tiene una influencia en nuestros sentimientos y en la determinación de nuestra voluntad, en cuanto que, por una parte, nuestros deberes y las leyes adquieren un peso más o menos fuerte por el hecho de sernos presentadas como leyes de Dios, por otra parte, en cuanto que la representación de la majestad y de la bondad de Dios con respecto a nosotros llena nuestro corazón de admiración y de sentimientos de humildad y de gratitud.

La religión proporciona, pues, a la moralidad y a sus motivaciones un empuje nuevo y más elevado, un nuevo dique más fuerte frente al poder de los impulsos sensibles. En hombres sensibles la religión es también sensible —los móviles religiosos para el bien hacer tienen que ser sensibles—, a fin de que puedan surtir efecto en la sensibilidad. Ciertamente que de este modo pierden habitualmente en dignidad, en tanto que son móviles morales, pero adquieren por ello un aspecto tan humano, se entremezclan de tal manera con nuestros sentimientos, que olvidamos a menudo fácilmente, atraídos por nuestro corazón y alimentados por la bella fantasía, que una fría razón desapruera tales representaciones * o incluso prohíbe lo que se quiera decir sobre todo esto.

GW 86

¹² Cf. Mateo, 5, 13 s: «La sal de la tierra... la luz del mundo.»

¹³ Hegel sigue la distinción que expuso Fichte en su *Ensayo de una crítica de toda revelación*, § 2. Fichte distingue entre las convicciones teóricas y los contenidos religiosos de carácter práctico, y afirma que «la teología es mera ciencia, conocimiento muerto sin influencia práctica; pero la religión debe ser, según el significado de la palabra (*religio*), algo que nos *une*...».

* Al margen: imágenes.

Cuando se habla de religión pública, se entiende por tal los conceptos de Dios y de la inmortalidad y lo que suele tener relación con ello en la medida en que constituyen la convicción de un pueblo y tienen influencia en las acciones y modo de pensar del mismo. Pertenecen, además, a ella los medios por los que estas ideas, por una parte, se enseñan, y, por otra, se adecuan para que penetren en el corazón; por estos efectos no se ha de entender tan sólo los inmediatos —como que yo no robe porque Dios lo prohíbe—; particularmente, hay que poner en evidencia los más remotos, y han de ser considerados con frecuencia como los más importantes. Estos son principalmente la elevación y el ennoblecimiento del espíritu de una nación: el hecho de que el sentimiento de su dignidad, tan frecuentemente adormecido, sea despertado en su alma, que el pueblo no se degrade ni se deje degradar, que no se sienta solamente como (un grupo de) hombres, sino que también se pongan en el cuadro los tintes más suaves de la humanidad y de la bondad.

Las doctrinas principales de la religión cristiana seguramente se han mantenido idénticas desde su origen, pero, según las circunstancias de la época, unas doctrinas fueron eclipsadas por completo, mientras otras adquirieron relieve, se sacaron a la luz y se tergiversaron, a costa de las que quedaron ensombrecidas, ya fuera por ampliarlas demasiado, ya por reducirlas mucho.

El punto principal de una religión del pueblo es todo el conjunto de los principios religiosos y de los sentimientos que emanan de ellos, y sobre todo el grado de intensidad con que pueden influir en el modo de actuar. En un espíritu * oprimido, que ha perdido la fuerza de su juventud bajo el peso de sus cadenas y que comienza a envejecer, las ideas religiosas causan poca impresión.

GW 87

El genio juvenil de un pueblo —frente a un genio que envejece— se siente a sí mismo y se regocija en su fuerza, vuela con avidez sobre algo nuevo, se interesa por ello del modo más vivo, aunque lo abandona tal vez de nuevo y echa mano de otra cosa, pero esto nunca puede ser algo que quisiera poner cadenas a su cuello libre y fiero. El genio que envejece se caracteriza ante todo por un apego rígido a lo pasado bajo todos los aspectos, y consiguientemente lleva sus cadenas como un viejo aguanta la gota contra la que gruñe, pero de la cual no se puede librar; se deja empujar y sacudir tal como su tirano quiere, pero disfruta solamente a medias sin ser libre ni abierto, sin la alegría serena y bella que invita a los demás a la simpatía. Sus fiestas son chismes propios de un viejo para el que no hay nada mejor que charlas, sin exclamaciones de júbilo y sin un gozo lleno de plenitud.

* Escrito encima: genio.

Discusión de la diferencia entre la religión objetiva y la religión subjetiva. Importancia de esta discusión respecto de toda la cuestión.

La religión objetiva es *fides quae creditur*¹³, el entendimiento y la memoria son las fuerzas que actúan en ella, examinan los conocimientos, reflexionan sobre ellos y los retienen o incluso los creen. A la religión objetiva pueden pertenecer también los conocimientos prácticos, pero en este caso son sólo un capital muerto. La religión objetiva se deja ordenar en la cabeza, integrar en un sistema, exponer en un libro y transmitir a otros mediante el discurso; la religión subjetiva sólo se exterioriza en sentimientos y acciones. Si digo de un hombre que tiene religión, esto no significa que tenga grandes conocimientos de la misma, sino que su corazón siente las acciones, los milagros, la proximidad de la divinidad, que su corazón reconoce y ve a Dios en su naturaleza, en los destinos de los hombres; que el hombre se inclina ante Dios, le da gracias y le alaba en sus acciones, que no mira solamente que sus acciones sean buenas o inteligentes, sino que también la idea de agradar a Dios es una motivación para él —a menudo la más fuerte— y, en medio del gozo de un acontecimiento feliz, dirige su mirada a Dios y le da gracias. La religión subjetiva es algo vivo; efectividad en el interior del ser y actividad hacia el exterior. La religión subjetiva es algo individual, la objetiva es la abstracción; aquélla es el libro vivo de la naturaleza¹⁴, las plantas, los insectos, los pájaros y los animales, tal como viven entre sí y unos con otros; cada uno vive y goza, están entremezclados, por todas partes se encuentran todos los géneros reunidos; ésta es el gabinete del naturalista que ha matado los insectos, ha secado las plantas, ha disecado los animales o los conserva en alcohol; clasifica y une lo que la naturaleza ha separado, lo ordena únicamente en función de un fin allí donde la naturaleza ha entrelazado en un vínculo amistoso una multiplicidad infinita de fines.

GW 88

Toda la serie de conocimientos religiosos que pertenecen a la religión objetiva pueden ser los mismos en un gran pueblo, podrían serlo en sí en toda la tierra: están entremezclados en la religión subjetiva, pero sólo constituyen una pequeña parte de ella, bastante ineficaz, y se modifican en cada hombre de modo diferente.

Lo más importante a tomar en consideración en la religión subjetiva es si

¹³ La distinción entre *fides quae creditur* y *fides qua creditur* se remonta a S. Agustín. Cf. *De Trinitate*, L. 13, cap. 2. Se encuentra recogida, por ejemplo, en el *Compendium Theologiae Dogmaticae* (Stuttgart, 1782), de Ch. F. Sartorius, que Hegel estudió en los cursos de dogmática.

¹⁴ Es una metáfora muy utilizada en el siglo XVIII. Cf. Goethe, *Werke*, Bd. 2, 19; J. J. Rousseau, *l'Emile* («J'ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature»), *Oeuvres Complètes*. Paris, 1969, 4, 624s.

y en qué medida el ánimo está predispuesto a dejarse determinar por motivaciones religiosas y hasta qué punto es sensible a ellas. Y luego: qué clases de representaciones impresionan de modo especial al corazón, qué clases de sentimientos arraigan mejor en el alma y surgen en ella más fácilmente. Tal hombre no tiene ningún sentido para las representaciones más dulces del amor, no hacen mella en su corazón las motivaciones provenientes del amor de Dios; su burda sensibilidad sólo es sacudida por la conmoción del temor, por el trueno y el relámpago; los pliegues de su corazón no vibran al dulce estímulo del amor. Otros son sordos a la voz del deber y no sirve de nada llamar su atención sobre el juez interior de las acciones que tiene su sede en el corazón del hombre, sobre la conciencia moral —esta voz nunca ha resonado en ellos—; el egoísmo es el péndulo cuyas oscilaciones mantienen en marcha su máquina.

De esta predisposición, de esta receptividad depende cómo debe estar constituida la religión subjetiva en cada individuo. Desde nuestra juventud se enseña la religión objetiva en las escuelas; desde una época muy temprana se recarga nuestra memoria con ella de forma que, con frecuencia, el entendimiento, todavía no fortalecido, la bella y tierna planta del sentir libre y abierto, resulta aplastada bajo esta carga. Y del mismo modo que las raíces se abren paso a través de un terreno esponjoso y así se entremezclan y se nutren de él, pero son desviadas por una piedra y buscan otra dirección, así también queda sin asimilar la carga impuesta a la memoria y las fuerzas espirituales fortalecidas o bien la sacuden completamente, o bien la dejan a un lado y no recogen savia alimenticia de ella.

GW 89

La naturaleza ha dispuesto en cada hombre un germen de los sentimientos más finos que provienen de la moralidad, ha puesto en él un sentido para lo moral, para fines más amplios que los de la mera sensibilidad. Que estos bellos gérmenes no se agosten, que surjan a partir de ellos una moralidad efectiva para las ideas y los sentimientos morales, es asunto de la educación, de la formación. La religión no es lo primero que puede arraigar en el ánimo, tiene que encontrar un suelo cultivado antes de que pueda prosperar. Todo depende de la religión subjetiva, es ella la que tiene un valor propiamente verdadero: los teólogos pueden disputar sobre los dogmas, sobre lo que pertenece a la religión objetiva, sobre las determinaciones más concretas de sus proposiciones; a la base de toda religión se encuentran unos cuantos principios fundamentales, que en las diversas religiones sólo están más o menos modificados o desfigurados —presentados de un modo más o menos puro—, los cuales constituyen el fundamento de todas las creencias, de todas las esperanzas que la religión nos ofrece. Cuando hablo de religión, hago abstracción de todos los conocimientos científicos o más bien metafísicos sobre Dios, sobre nuestra relación y la del mundo entero con él, etc. Tal conoci-

miento, en el que sólo se ocupa el entendimiento razonador, es teología y ya no es religión. Cuento aquí como parte de la religión los conocimientos sobre Dios y la inmortalidad tan sólo en la medida en que lo exige la necesidad de la razón práctica ¹⁵, y lo que se encuentra en una relación fácilmente apreciable con ella, con lo cual no están excluidas explicaciones más precisas sobre ciertas disposiciones de Dios para el mayor bien de los hombres. GW 90

Sin embargo, de la religión objetiva sólo hablo en cuanto que constituye una parte integrante de la religión subjetiva. Mi intención no es investigar qué doctrinas religiosas tienen mayor interés para el corazón y pueden proporcionar al alma mayor consuelo y elevación, ni tampoco cómo han de estar constituidas las doctrinas de una religión que deban hacer a un pueblo mejor y más feliz, sino qué disposiciones se requieren para que las doctrinas y la fuerza de la religión se entremezclen con la urdimbre de los sentimientos humanos, se asocien a los motivos de la acción y se muestren vivas y activas en ellos: para que la religión se transforme completamente en religión subjetiva. Si llega a ser así, no exterioriza su presencia meramente en juntar las manos, en doblar la rodilla e inclinar el corazón ante lo sagrado, sino que se expande por todas las ramificaciones de las inclinaciones humanas (sin que el alma precisamente sea consciente de ello) y actúa por todas partes —pero sólo de un modo mediato—, actúa, por así decirlo, de un modo negativo ante la fruición gozosa de las alegrías humanas, o ante la realización de acciones sublimes y el ejercicio de las virtudes más dulces del amor humano, e incluso si no tiene un efecto inmediato, ejerce ciertamente la influencia más sutil de dejar al menos que el alma siga siendo libre y abierta y de no entorpecer las fibras de su actividad. Para la exteriorización de las fuerzas humanas, ya sea el valor o la compasión, así como la alegría o el gozo de vivir, se requiere estar liberado de la maligna disposición del alma a la envidia, etc., se requiere también la inocencia y la pura conciencia moral. Y estas dos cualidades la religión contribuye a fomentarlas. Asimismo, influye en la medida en que la inocencia vinculada a ella sabe discernir con precisión el punto en que la alegría degenera en libertinaje y el valor y la resolución en un atentado a los derechos del otro.

La religión subjetiva

Si la teología es cosa del entendimiento y de la memoria —por lo demás, su origen puede ser el que sea, incluso la religión misma— y si la religión es,

¹⁵ Cf. Kant, *K. p. V.*, A256s.

en cambio, cosa del corazón y merece interés en virtud de una exigencia de la razón práctica, se sigue de ello que en la religión y en la teología actúan distintas fuerzas anímicas y también son distintas las disposiciones del ánimo que se exigen en cada una. Para poder esperar que el bien supremo, del que se nos impone como deber realizar una parte esencial¹⁶, se haga real en su totalidad, la razón práctica exige la fe en una divinidad: en la inmortalidad.

GW 91

Este es al menos el germen del que nace la religión —y en la conciencia moral, el sentido interior de lo justo y de lo injusto y el sentimiento de que a lo injusto debe seguir el castigo y a lo justo la felicidad—; todo eso en esta deducción de la religión¹⁷ está tan sólo descompuesto en sus partes esenciales, en conceptos claros. Ya sea que la idea de un ser poderoso e invisible se haya forjado en el alma del hombre mediante cualquier fenómeno natural temible, o sea que Dios se haya revelado ante todo a los hombres en medio de la tempestad, cuando cada uno siente más próxima la presencia de Dios, o en los suaves susurros del viento del atardecer¹⁸; la idea de Dios encontró en cada caso ese sentimiento moral que la hizo completamente acorde con la exigencia que el hombre tiene de esta idea.

La religión es mera superstición cuando se obtienen de ella las motivaciones para actuar en aquellos casos en que sólo debería contar la prudencia, o cuando el miedo a la divinidad hace realizar ciertas acciones mediante las cuales se cree poder evitar su descontento. En muchos pueblos apegados a lo sensible la religión se presenta así: la representación de Dios y de su modo de actuar hacia los hombres se reduce a que El obra según las leyes de la sensibilidad humana y tan sólo sobre ella; por eso el elemento moral mezclado en este concepto es muy escaso. El concepto de Dios y la representación de dirigirse a él (el culto) es ya un concepto moral, lo que significa que se asocia a la conciencia de algo más elevado y que actúa según fines más nobles que los de la ordenación sensible, si bien la superstición antes señalada también está mezclada en este concepto. Pero el hecho de la interpelación a Dios acerca del futuro y de la invocación de su ayuda para el éxito de una empresa se acompaña con el sentimiento de que todo depende de sus resoluciones y, en general, de la creencia de que la divinidad otorga felicidad sólo a los justos, pero condena a la desgracia a los injustos y a los insensatos, lo cual subyace o al menos se encuentra muy cerca de la fe en el destino, en la necesidad natu-

¹⁶ Cf. Kant, o. c., A199ss. Hegel se refiere sucintamente a los postulados de la razón práctica, que estudiará detenidamente en los próximos años.

¹⁷ Probablemente la expresión está tomada de Fichte; cf. *Ensayo de una crítica...*, § 3 de la 2.ª edición: «Deducción de la religión en general.»

¹⁸ Una argumentación semejante se encuentra en la oda de Klopstock, *Die Frühlingsfeyer* (última estrofa); cf. F. G. Klopstock, *Oden*, hrsg. v. Muncker-Pawel, Stuttgart, 1889, 1, 137.

ral, incluso si las motivaciones morales para la acción se buscan en la religión. GW 92

La religión subjetiva es prácticamente la misma en los hombres buenos, la religión objetiva puede adquirir el color que quieran, puesto que

«lo que hace de mí un cristiano ante vos, hace para mí de vos un judío»

—dice Natán ¹⁹—, pues la religión es cosa del corazón, el cual actúa a menudo de manera inconsecuente frente a los dogmas que asume el entendimiento y la memoria. Los hombres más respetables no son siempre por cierto los que han especulado más sobre la religión, los que transforman su religión a menudo en teología, es decir, que cambian la plenitud y la afectividad de la fe por fríos conocimientos y palabras vacías.

La religión se beneficia del entendimiento, pero muy poco; por el contrario, sus operaciones, sus dudas, pueden enfriar más al corazón que encenderlo y quien ha encontrado que los modos de representación de otras naciones, o de los paganos, como se les llama, contienen muchos absurdos y se regocija enormemente de sus puntos de vista superiores y de su entendimiento, que le permite ver más lejos que los grandes hombres, no conoce la esencia de la religión. Quien llama a su Jehová Júpiter o Brahma y es un verdadero adorador de Dios, testimonia su gratitud y su sacrificio de un modo tan inocente como el verdadero cristiano. Quien no se conmueve con la bella sencillez cuando la inocencia piensa en su más grande benefactor ante el bien que la naturaleza le brinda y cuando le ofrece lo mejor, lo más inmaculado, las primicias de los cereales y de las ovejas; quién no admira a Coriolano, cuando en la cumbre de su fortuna y temiendo a la Némesis pide a los dioses que le humillen a él, no al genio de la grandeza romana, lo mismo que Gustavo Adolfo se humilló ante Dios en la batalla de Lützen ²⁰.

Semejantes características son para el corazón y requieren ser apreciadas con el corazón, con la sencillez del espíritu y del sentimiento, antes que ser evaluadas con el frío entendimiento. Sólo la vanidad de un espíritu sectario, que se considera más sabio que todos los hombres de los demás partidos, puede, ante la última voluntad inocente de Sócrates de ofrecer un gallo al dios de la salud, dejar pasar inadvertido el bello sentimiento de Sócrates que

¹⁹ Cf. G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, acto IV, escena 7. Hegel pasaba por ser «un gran conocedor de Lessing» entre sus amigos de Tubinga. Cf. carta de Schelling a Hegel, 4, febrero de 1795.

²⁰ Plutarco (*Vitae parallelae*) y T. Livio (*Ab urbe condita*), así como Shakespeare (*Coriolan*) se ocuparon de la figura de Coriolano. La referencia a Gustavo Adolfo puede provenir de Schiller (*Historia de la guerra de los treinta años*); cf. K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Darmstadt, 1969, 530.

da gracias a los dioses por su muerte, a la que considera un alivio, y hacer la observación maliciosa que escribe Tertuliano en el capítulo 46 de su *Apologetica*: «Sócrates...», etc.²¹ GW 93

Allí donde el corazón no habla más alto que el entendimiento, como en el monje de la escena de *Natán* —de la que se tomaron las palabras antes citadas— y si permanece cerrado y deja tiempo al entendimiento para que razone sobre una acción, es que ese corazón ya no sirve para mucho y el amor no habita en él. En ninguna parte se contrapone mejor la voz del sentimiento, no corrompido, del corazón íntegro, al ergotismo del entendimiento, como en la historia del Evangelio donde Jesús aceptó con agrado y amor la unción de su cuerpo por una mujer en otro tiempo de mala fama, tomándolo como la efusión abierta de un alma bella traspasada de arrepentimiento de confianza y amor, y no dejándose confundir por los que estaban alrededor, mientras que algunos de sus apóstoles tenían un corazón demasiado frío como para compartir lo profundo de este sentimiento femenino, su bello sacrificio de confianza, y podían hacer fríos comentarios marginales adornados de un pretendido interés por cuestiones de caridad. Qué observación tan pobre y tan forzada es la que dijo el buen Gellert en alguna parte²² de que hoy día un niño pequeño sabe más de Dios que el más sabio de los paganos, justamente como Tertuliano escribe (*Apologetica*, cap. 46): «*deum quilibet opifex*, etc.»²³. Como si el *Compendio* de moral que tengo aquí y está sin más a mi disposición si quiero utilizarlo para embalaje de un queso fuerte tuviera más valor que el corazón quizá a veces injusto de un Federico II; pues en conjunto, desde ese punto de vista, no es muy grande la diferencia entre el *opifex* de Tertuliano, el niño de Gellert que ha sido impregnado de levadura teológica con el catecismo y el papel en el que se ha imprimido la moral; en realidad, la conciencia adquirida con la experiencia falta en ambos casos y casi en el mismo grado.

²¹ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, cap. 46 §5. Hegel se refiere al siguiente texto: «Ordenó al fin que se sacrificara un gallo a Esculapio; creo que en honor del padre de éste, porque Apolo profetizó que Sócrates era el más sabio de todos. ¡Oh, atolondrado Apolo! ¡Concedió la palma de la sabiduría a quien había negado a los dioses!» A finales del siglo XVIII Sócrates era considerado como modelo del hombre ilustrado frente al oscurantismo religioso.

²² Posiblemente se refiere al poema *Der Christ*, de Ch. f. Gellert. En *Moralische Vorlesungen (Dritte Vorlesung)* Gellert trata de las ventajas de la moral del XVIII frente a la de los filósofos antiguos. Allí puede identificarse a Platón como «el más sabio de los paganos», aunque la expresión es de Hegel; cf. Gh. F. Gellert, *Sämtliche Schriften*, Leipzig, 1784, 6, 19ss.

²³ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, c. 46, §9: «Cualquier artesano (*opifex*) cristiano encuentra a Dios y le señala..., aunque Platón puede afirmar que el creador del universo no es fácil de encontrar para todos y es difícil describirlo una vez encontrado.»

Ilustración: querer actuar por el entendimiento

El entendimiento sirve sólo a la religión objetiva, para clarificar los principios y exponerlos en su pureza; ha producido frutos magníficos, como el *Natán* de Lessing y merece los elogios con los que siempre se le exalta.

Pero mediante el entendimiento los principios nunca llegan a hacerse prácticos.

El entendimiento es un cortesano que se orienta de buen grado según los caprichos de su señor; sabe cómo aducir fundamentos de justificación para cada pasión y para cada empresa —ante todo está al servicio del amor propio²⁴, que siempre es muy perspicaz para dar un color bello a las faltas ya cometidas o por cometer— y a menudo se alaba a sí mismo por haber encontrado un pretexto tan bueno para sí.

La ilustración del entendimiento nos hace en verdad más prudentes, pero no mejores. Si se reduce la virtud a la prudencia y se le inculca al hombre que no puede ser dichoso sin la virtud, el cálculo es demasiado sutil y frío para que pudiera ser eficaz en el momento de la acción y para que pudiera tener en general una influencia en la vida.

Quien consulta el mejor manual de moral se pone al corriente sobre las determinaciones más exactas y los principios generales, así como sobre los deberes y virtudes particulares, pero si a la hora de actuar quisiera pensar en este cúmulo de reglas y de excepciones, esto se traduciría en un modo de obrar sumamente aturdido, que estaría perpetuamente angustiado y en conflicto consigo mismo. Quien ha escrito una obra de moral esperaba que hubiera un hombre que o bien se aprendiera el libro de memoria, o bien lo consultara para todo lo que hiciera y en cada inclinación que tuviera, para saber si es un impulso ético y si está permitido. Y, por supuesto, esto es lo que se exige al lector de un libro de moral. Pero ninguna moral impresa ni la ilustración del entendimiento pueden lograr que no surjan malas inclinaciones y que no alcancen un cierto auge. Este es el efecto negativo del *Teofrón* de Campe²⁵, para el que el hombre no es otra cosa que una mera máquina. Ahora bien, el hombre debe actuar por sí mismo, ejercer su actividad, decidirse, no dejar que otros actúen por él.

Cuando se habla de ilustrar a un pueblo, se presupone que los errores le GW 95

²⁴ El texto recuerda un pasaje de Rousseau: «C'est la raison qui engendre l'amour propre, et c'est la réflexion qui le fortifie.» Cf. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en O. C., 3, 15. Sin embargo, Hegel no se atiene a la distinción rousoniana entre «amour-à-soi meme» y «amour-propre».

²⁵ Hegel conocía esta obra de J. H. Campe, *Teofrón o el consejero experimentado para la juventud inexperta*, Hamburg, 1783, desde la época de Stuttgart.

dominan —prejuicios del pueblo que se refieren a la religión— y la mayor parte de ellos son más o menos de esta característica: se basan en la sensibilidad y en las expectativas ciegas de que se seguirá un efecto que no tiene en absoluto conexión con la causa que debiera producirlo como tal. En un pueblo que tiene muchos prejuicios, el concepto de causa parece fundarse principalmente en el concepto de mera sucesión, en cuanto que no pocas veces incluso cuando hablan de causas pasan por alto y no tienen en cuenta los términos intermedios de los efectos sucesivos. La sensibilidad y la fantasía son las fuentes de los prejuicios y también ciertos principios correctos que resisten un examen del entendimiento son prejuicios para el pueblo llano, puesto que sólo cree en ellos en la medida en que no conoce sus fundamentos. Los prejuicios pueden ser, pues, de dos clases: *a)* errores reales; *b)* verdades reales que no deben ser, sin embargo, consideradas como verdades y conocidas por la razón como tales, sino que deben ser reconocidas por la confianza y la fe, con lo cual tampoco se obtiene subjetivamente un gran provecho. Liberar al pueblo de sus prejuicios, ilustrarlo, significa entonces —puesto que aquí no se habla de prejuicios de tipo práctico, esto es, de los que tienen un influjo en la determinación de la voluntad, pues tienen unas fuentes completamente distintas y consecuencias también distintas— formar su entendimiento respecto de ciertos objetos, de forma que, por una parte, se libere realmente de la convicción y de la fuerza de los errores, y, por otra parte, esté convencido mediante la razón de las verdades reales. Ahora bien, en primer lugar, ¿qué mortal quiere determinar en general qué es la verdad?

Admitamos aquí, como tiene que hacerse cuando se habla del saber humano *in concreto* y lo que también ha de admitirse incluso meramente desde un punto de vista político, si debe haber una sociedad humana, que hay principios universalmente válidos, los cuales no sólo son evidentes para el sano sentido común, sino que también deben estar a la base de toda religión, si es que debe merecer este nombre por muy deformados que estén ya esos principios: *a)* así es seguro que éstos son muy pocos y que precisamente porque por una parte son tan generales y abstractos, y, por otra parte, deben ser presentados con pureza, según lo exige la razón, contradicen la experiencia y la apariencia sensible, puesto que no son una regla para la experiencia, sino que sólo pueden convenir a un orden contrapuesto de cosas, de suerte que se cualifican difícilmente para encontrar un reconocimiento vivo por parte del pueblo, e incluso si la memoria los ha conservado, aun así no constituyen una parte del sistema espiritual, del sistema de apetencias del hombre; *b)* puesto que es imposible que una religión que de modo general deba ser para el pueblo, pueda consistir en verdades universales, a las cuales sólo acceden los hombres más eminentes en cada época, aferrándose a ellas con amor y de

todo corazón —y puesto que siempre tienen que estar mezclados complementos que han de ser aceptados tan sólo por la confianza y la fe, es preciso admitir que los principios más puros tienen que hacerse más burdos y revestirse de un velo más sensible para que sean comprendidos y para ser aceptables ante la sensibilidad—, y, por otra parte, se deben introducir ciertos usos cuya necesidad o utilidad se admita en virtud de una fe confiada o de una costumbre adquirida desde la juventud. De todo ello se sigue que es imposible que la religión del pueblo y lo que va unido al concepto de religión en sí pueda estar fundada sobre la mera razón, si es que sus doctrinas han de surtir efecto en la vida y en la acción.

La religión positiva descansa necesariamente en la fe y en la tradición por la cual nos ha sido transmitida, y así podemos estar convencidos, sólo por este fundamento, de sus usos religiosos y de nuestra obligación hacia ellos, así como de la fe de que Dios los exige de nosotros porque le placen y porque los impone como un deber. Pero considerados en sí mismos tan sólo con la razón, únicamente se puede afirmar de ellos que sirven para la edificación, para despertar sentimientos más piadosos y bajo este aspecto puede analizarse su adecuación a este fin. Sólo que tan pronto me he convencido de que Dios no es en sí honrado con estos usos, con nuestro culto, de que la recitividad es el culto que más le agrada, pero que yo soy quien busca que estos usos sirvan a la edificación, entonces ya han perdido por esto una gran parte de su posible influencia sobre mí.

Como la religión es, en general, cosa del corazón, se podría preguntar hasta dónde puede entremezclarse el razonamiento sin que deje de ser religión. Si se reflexiona mucho sobre el nacimiento de los sentimientos, sobre los usos que se han de seguir y mediante los cuales se deben despertar sentimientos piadosos, sobre el origen histórico de tales usos, su conveniencia y otras cosas semejantes, entonces esos usos pierden ciertamente algo del nimbo de santidad con el que siempre estuvimos acostumbrados a verlos, lo mismo que los dogmas de la teología pierden autoridad si los dilucidamos con la historia de la Iglesia. Pero cuán poco sirve de apoyo al hombre una reflexión tan fría lo podemos apreciar frecuentemente de quien llega a una situación en la que el corazón desgarrado necesita un apoyo más firme, en la que la desesperación se vuelve de nuevo frecuentemente hacia lo que una vez le sirvió de consuelo y a lo que ahora se aferra de un modo tanto más fuerte y angustiado para que así no se le escape otra vez y deliberadamente aparta sus oídos de las sofisterías del entendimiento.

Algo distinto de la Ilustración, en cuanto pensar razonador, es la sabiduría. Pero la sabiduría no es ciencia. La sabiduría es una elevación del alma que, mediante la experiencia unida al pensar reflexivo, se ha elevado por en-

cima de la dependencia de las opiniones y de las impresiones de la sensibilidad, y, si es sabiduría práctica y no mera autosatisfacción o sabiduría petulante, necesariamente tiene que estar acompañada de un apacible calor, de un suave fuego. La sabiduría razona poco, tampoco parte de conceptos según un método matemático ²⁶, para llegar a lo que se toma por verdad mediante una serie de silogismos en Barbara o Baroco; no ha comprado sus convicciones en el mercado general donde se entrega el saber a cualquiera que pague el precio debido, ni tampoco sabría contar otra vez sobre el mostrador el dinero en metálico, en monedas corrientes, sino que habla desde el fondo del corazón ²⁷. La formación del entendimiento y su aplicación a los objetos que reclaman nuestro interés —la Ilustración— continúa siendo por ello un hermoso privilegio, así como el conocimiento claro de los deberes, la ilustración sobre las verdades prácticas. Pero éstas no están constituidas de tal modo que pudieran dar moralidad a los hombres —tienen infinitamente menos valor que la bondad y la pureza del corazón y, en realidad, no son conmensurables con éstas.

En el carácter de un joven de natural bueno la alegría es un rasgo fundamental. Pero si las circunstancias le impiden estar alegre hasta el punto de que tiene que encerrarse en sí mismo, si toma la decisión de convertirse en un hombre virtuoso y no tiene todavía suficiente experiencia para saber que los libros no pueden transformarle, quizá tome en sus manos el *Teofrón* de Campe, para que estas doctrinas de sabiduría y prudencia se conviertan en directrices de su vida: por la mañana y por la noche lee un pasaje del libro y medita sobre él todo el día —¿cuál será el resultado, un perfeccionamiento real, quizá? *—. Para esto hace falta una práctica y una experiencia de años, pero la meditación sobre Campe y la regla campeana le hartarán en ocho días. Y si se mete en la sociedad, donde sólo quien sabe divertirse es bienvenido, se encuentra sombrío y angustiado y sólo disfruta con timidez de un placer que únicamente sabe bien a quien se entrega a él con el corazón alegre. Hallándose impregnado del sentimiento de su imperfección, se encoge ante todo el mundo; la compañía de las mujeres no le divierte, porque teme que un leve roce de cualquier muchacha pudiera propagar por sus venas un fuego abrasador, y todo esto le da un aire torpe y envarado. Pero no lo soportará mucho tiempo, sino que se liberará pronto de la vigilancia de este tutor malhumorado y entonces se sentirá mejor.

GW 98

²⁶ Probable alusión a Wolff, tomada de Herder, cf. *Sämtliche Werke*, Suphan Bd. 6, 205, aunque no se puede descartar una referencia general a la concepción moderna del método.

²⁷ Cf. *Nathan*, III, 6: «Vengo preparado para el dinero, y él quiere la verdad —¡verdad! Y la quiere así— tan contante y sonante, tan reluciente. ¡Como si la verdad fuera moneda!

* Al margen: ¿un conocimiento del hombre?, ¿una inteligencia práctica?

Si la Ilustración debe conseguir todo lo que sus grandes mentores proclaman de ella, si debe merecer sus alabanzas, entonces es verdadera sabiduría; de lo contrario se queda generalmente en pseudosabiduría que se vanagloria, y por las luces (*lumières*) que se imagina poseer se eleva ante sus débiles hermanos. Esta suficiencia se encuentra por lo general en la mayoría de los jóvenes o de los hombres que por medio de lecturas alcanzan una nueva visión y comienzan a abandonar las creencias que hasta entonces habían compartido con la mayoría de las gentes que les rodeaban, en lo cual la vanidad a menudo juega un papel especialmente importante. El que sabe decir muchas cosas sobre la incomprensible estupidez de los hombres, quien demuestra con todo detalle que es la mayor necedad para un pueblo tener tal prejuicio, quien siempre alardea de palabras como «ilustración», «conocimiento del hombre», «historia de la humanidad», «felicidad», «perfección», no es más que un charlatán de la Ilustración, un mercachifle que ofrece un banal remedio universal; todos éstos se alimentan de palabras vacías y pasan por alto la urdimbre sagrada y delicada del sentimiento humano. Quizá todos oirán parlotear a su alrededor sobre estos o aquellos ejemplos; algunos quizá han tenido experiencia de ello en sí mismos, pues en nuestros tiempos tan saturados de escritos este género de cultura abunda mucho. Si bien éste o aquél aprende a comprender aún mejor por la vida misma lo que antes almacenaba en su alma sólo como un capital muerto, aún queda en cada estómago una mezcla de erudición libresca mal asimilada, que, al hacer trabajar bastante al estómago, impide una nutrición sana y no permite que afluyan las materias nutritivas al resto del sistema del cuerpo: el aspecto hinchado da quizá la apariencia de salud, pero en todos los miembros una flema sin energía paraliza el movimiento libre.

GW 99

Examinar la religión objetiva es una tarea del entendimiento ilustrado. Pero así como la fuerza de este entendimiento no tiene su gran momento cuando se ha de producir el mejoramiento del hombre, la educación para las grandes y fuertes convicciones, para los nobles sentimientos y para una independencia resuelta, del mismo modo el producto del entendimiento —la religión objetiva— no tiene suficiente peso para lograr todo esto.

Halaga al entendimiento humano contemplar su obra: un impresionante edificio de conocimiento sobre Dios, así como de conocimiento de los deberes humanos y de la naturaleza. Por lo demás, los útiles de construcción y los materiales los ha proporcionado él y, a partir de ellos, ha levantado una construcción que continúa embelleciendo cada vez más o incluso añadiéndola adornos; pero cuanto más se agranda y cuanto más complejo es el edificio en el que trabaja toda la humanidad, menos le pertenece a cada individuo como propio. Quien sólo copia este edificio universal únicamente para ser-

virse de él, quien no construye en y desde sí mismo una choza propia para su morada con su techumbre y sus tabiques donde sea completamente autóctono, donde si no ha pulimentado cada piedra, al menos las ha ordenado y las ha dado la vuelta con sus manos; este tal es un hombre apegado a la letra ²⁸ que no ha vivido y existido por sí mismo.

Quien de aquella gran casa hace un palacio, vive en ella como Luis XIV en Versalles, apenas conoce todos los aposentos de su propiedad y ocupa tan sólo un pequeño gabinete; por el contrario, un padre de familia en la casa de sus abuelos está en general más al corriente de todo y puede dar cuenta y razón de cada tornillo y de cada armario, de su uso y de su historia. Como se dice en el *Natán* de Lessing:

«Y de las más de estas cosas puedo decir aún
cómo, dónde y por qué las he aprendido» ²⁹

La religión tiene que contribuir a edificar la pequeña choza que el hombre puede llamar suya, ¿pero en qué medida puede ayudarle en esto?

Si entre la pura religión racional, que adora a Dios en espíritu y verdad y pone su servicio solamente en la virtud, y la fe fetichista ³⁰, que cree poder hacerse amar de Dios incluso por algo distinto de una voluntad buena en sí, hay una diferencia tan grande que ésta no tiene en absoluto ningún valor frente a aquélla, que ambas son de un género completamente distinto, y si es tan importante para la humanidad transformar y llevar a ésta cada vez más hacia la religión racional y desplazar a la fe fetichista, la pregunta que se plantea es —puesto que una iglesia espiritual universal sigue siendo tan sólo un ideal de la razón y puesto que no es en realidad posible que pueda establecerse una religión pública que erradique toda posibilidad de que una fe fetichista surgiera de ella— cómo tiene que estar instituida una religión del pueblo para: *a)* bajo un punto de vista negativo, dar la menor ocasión posible de quedar apegada a la letra y a los usos religiosos, y *b)* bajo un punto de vista positivo, conducir al pueblo a una religión racional y desarrollar en él la sensibilidad para ella.

GW 100

Si en la moral se pone la idea de la santidad como última cumbre de la eticidad y como último punto del esfuerzo, se evidencian las objeciones de aquellos que dicen que una idea así no es alcanzable para el hombre (lo cual

²⁸ La expresión *Buchstabenmensch* fue acuñada por M. Mendelssohn en *Jerusalén y otros escritos sobre judaísmo*.

²⁹ *Nathan*, V, 6.

³⁰ Sobre los términos «fe fetichista» y «culto fetichista», cf. Kant, *Die Religion...* A216ss.

también conceden los propios moralistas), sino que, aparte del puro respeto a la ley, se requieren aún otros móviles que hagan referencia a la sensibilidad, no ya porque el hombre no deba esforzarse en aproximarse a dicha idea, incluso hasta toda la eternidad, sino sólo porque uno tendría que contentarse a menudo con que en la mayoría de los hombres que se encuentran en una situación de barbarie y bajo una poderosa inclinación hacia la sensibilidad surgiera al menos la legalidad, para lo cual no se exigen en modo alguno móviles éticos (v. Mateo, 19, v. 16), que en este caso tendrían poco sentido. Que ya se gana algo cuando al menos se suaviza la sensibilidad bruta *, y cuando en lugar de los impulsos propiamente animales se despiertan sentimientos que resultan más aptos para recibir el influjo de la razón y se aproximan más a lo moral, o en los que es también efectivamente posible que si el griterío de la sensibilidad está algo amortiguado, germinen incluso sentimientos morales; en general, la simple cultura es ya un beneficio ³¹. Los que dicen que al hombre no le es dado alcanzar la idea de santidad, pretenden únicamente que no es en verdad verosímil en esta tierra que la humanidad, o incluso un solo hombre, pueda prescindir de móviles morales —y tales sentimientos se encuentran entretejidos en nuestra propia naturaleza—, los cuales no son estrictamente morales en cuanto que no surgen del respeto a la ley y, por consiguiente, ni son completamente firmes y seguros ni tienen un valor en sí y tampoco merecen respeto, pero son dignos de ser amados, evitan las malas inclinaciones y fomentan lo mejor del hombre; de esta clase son todas las inclinaciones generosas, la compasión, la benevolencia, la amistad, etc. A este carácter empírico, que está incluido dentro del círculo de las inclinaciones, pertenece también el sentimiento moral, el cual ha de tender sus hilos delicados en toda la urdimbre de los sentimientos.

GW 101

El principio fundamental del carácter empírico es el amor, que es análogo a la razón en la medida en que el amor se encuentra a sí mismo en otros hombres o más bien, olvidándose a sí mismo, se pone fuera de su existencia y de algún modo vive, siente y es activo en otros; del mismo modo la razón, como principio de leyes universalmente válidas, se reconoce a sí misma de nuevo en cada ser racional, como conciudadana de un mundo inteligible. El carácter empírico del hombre es afectado por el placer y el displacer; el amor, incluso si es un principio patológico de la acción, es desinteresado, no hace el bien porque haya calculado que las alegrías que provienen de sus acciones son más puras y más duraderas que las que provienen de la sensibili-

* Al margen: al menos se despierta el interés por algo más elevado.

³¹ En todo este pasaje, Hegel pretende complementar a Kant a partir de una ética del sentimiento basada en Jacobi, Shaftesbury y Rousseau; véase *Introducción* p. 140 s.

dad o de la satisfacción de una pasión cualquiera; el amor no es, por tanto, el principio del amor a sí mismo refinado, en el que el yo es siempre, en definitiva, el fin último.

Para establecer principios, el empirismo no sirve en absoluto; pero cuando se trata de cómo causar algún efecto en los hombres, hay que tomarlos como son y buscar todos los buenos deseos y buenos sentimientos por los que su naturaleza puede ser ennoblecida, aunque su libertad no aumente de modo inmediato. En una religión del pueblo, particularmente, es de la mayor importancia que la fantasía y el corazón no queden insatisfechos, que aquélla se llene con imágenes grandes y puras, y que en éste se despierten los sentimientos más benéficos; que los dos reciban una buena orientación es tanto más importante en la religión, cuyo objeto es tan grande, tan sublime, y donde ambos se abren tan fácilmente su propio camino o se pueden descarriar, bien porque el corazón, seducido por falsas representaciones o por sus propias preferencias, se apegue a cosas exteriores o encuentre sustento en sentimientos degradantes y erróneamente humildes con los que cree servir a Dios, o porque la fantasía establece una relación de causa a efecto entre cosas cuya sucesión es meramente accidental y se promete respecto de la naturaleza efectos extraordinarios. El hombre es una cosa tan polifacética que se puede hacer todo de él, y la urdimbre de sus sentimientos, entrelazada de modo tan diverso, tiene tantísimos hilos que todo puede anudarse a ellos, y lo que no viene bien a uno de ellos, le va al otro —de ahí que el hombre haya sido capaz de la superstición más estúpida y de la mayor esclavitud jerárquica y política: entrelazar estos bellos hilos en un noble lazo acorde con la naturaleza de aquéllos ha de ser la tarea de la religión del pueblo.

GW 102

La religión del pueblo se distingue de la religión privada ante todo por el hecho de que el objetivo de aquélla, en tanto que actúa poderosamente sobre la imaginación y el corazón, consiste en infundir en el alma la fuerza y el entusiasmo, en inspirarle el espíritu que es indispensable para la virtud grande y sublime. La formación del individuo según su carácter, el adoctrinamiento sobre los casos de colisión de deberes, sobre los medios particulares para fomentar la virtud, sobre el consuelo y el alivio en los sufrimientos y en las desgracias individuales, deben dejarse a la formación privada de la religión, y que todo esto no se cualifica para una religión pública del pueblo se sigue de lo siguiente: a) adoctrinamiento sobre los casos de colisión de deberes: éstos son tan diversos que yo no puedo decidirme de una manera satisfactoria para mi conciencia ni mediante el consejo de los hombres rectos y experimentados, ni por el convencimiento de que el deber y la virtud son el principio más alto, convencimiento que en otra época pudo llegar a hacerse firme y apto para convertirse en máxima de mis acciones, a lo sumo gracias a la religión

pública: la instrucción pública lo mismo que la instrucción de la moral, antes mencionada, son demasiado áridas y tanto una como otra resultan poco aptas para que el ánimo se deje determinar en el momento de la acción por sutiles reglas de casuística ³², o bien surgiría un permanente escrúpulo que es completamente opuesto a la resolución y a la fuerza exigibles para la virtud; b) si la virtud no es un producto de la enseñanza y de la palabrería, sino una planta que —ciertamente, con los cuidados apropiados— se desarrolla a partir de su propio impulso y de su propia fuerza, entonces los múltiples procedimientos que se han inventado para producir la virtud como en un invernadero allí donde, por así decirlo, no debe poder faltar, corrompen más al hombre que si se le deja embrutecerse. La instrucción pública religiosa conlleva por su naturaleza que no sólo el entendimiento sea ilustrado acerca de la idea de Dios y de nuestra relación con él, sino que se trata de derivar todos los demás deberes de las obligaciones que tenemos hacia Dios y de hacer que penetren tanto más en nosotros y que nos los representemos como si fueran aún más vinculantes. Esta deducción por sí sola tiene algo de rebuscado, algo de peregrino; es una unión donde sólo el entendimiento capta la conexión, que a menudo es muy artificial y cuando menos no es evidente para el sentido común, y es habitual que cuantas más motivaciones se invocan para un deber tanto más frío se vuelve uno hacia él; c) el único alivio verdadero para el sufrimiento (para los dolores no hay alivio; a ellos hay que oponer sólo las fuerzas del alma) es la confianza en la providencia de Dios. Todo lo demás son palabras vacías que resbalan al corazón.

GW 103

¿Cómo tiene que estar constituida la religión del pueblo? («religión del pueblo» está tomada aquí objetivamente):

- a) con relación a las doctrinas objetivas;
- b) con relación a las ceremonias.

A.I. Sus doctrinas tienen que estar fundadas en la razón universal.

II. La fantasía, el corazón y la sensibilidad no deben quedar vacíos.

III. Ha de estar constituida de tal manera que todas las necesidades de la vida y los asuntos públicos del estado se vinculen a ella.

B. ¿Qué debe evitar?: la fe fetichista, en la cual hay que incluir también en particular la que es frecuente en nuestra ampulosa época: el hecho de creer haber dado satisfacción a las exigencias de la razón con retahilas sobre la Ilustración, etc., de andar siempre a la greña sobre doctrinas dogmáticas, mientras son pocos los que se mejoran a sí mismos o mejoran algo a los demás.

³² Rousseau expone este mismo pensamiento en *l'Emile*, O. C., III, 594.

I. Aunque su autoridad se apoye en una revelación divina, las doctrinas necesariamente tienen que estar constituidas de tal modo que estén autorizadas propiamente por la razón universal del hombre, que cada hombre capte y sienta su carácter de deber, desde el momento en que llegue a prestarlas atención, pues aparte de que tales doctrinas o nos indican un medio particular para alcanzar la benevolencia de Dios, o prometen proporcionarnos algunos conocimientos particulares superiores, aclaraciones más concretas sobre objetos inalcanzables, y todo ello precisamente con respecto a la razón y no simplemente a la fantasía; aparte de que más tarde o más temprano serán objeto del ataque de hombres que piensan y también objeto de controversia, con lo cual siempre llegarán a perder el interés práctico —o a causa de la controversia se convertirán en símbolos precisos e intolerantes—; es seguro que, como su vinculación a las verdaderas necesidades y exigencias de la razón nunca es natural y como incluso si esta unión se establece firmemente por la costumbre se prestan fácilmente a este abuso, estas doctrinas no alcanzarán nunca en el ánimo la importancia de un momento puro, auténtico y práctico que tiene una referencia inmediata a la moralidad.

GW 104

Ahora bien, estas doctrinas han de ser también simples, y, si son verdades de la razón, son simples justamente porque entonces no necesitan ni de un aparato de erudición ni de un montaje de demostraciones laboriosas. Y con la propiedad de ser simples, ejercerán tanta más fuerza e impresión sobre el ánimo, sobre la determinación de la voluntad de actuar, y, así concentradas, tendrán mucha más influencia y un papel mucho mayor en la formación del espíritu de un pueblo que si los mandamientos se acumulan y se ordenan artificialmente, requiriendo precisamente por eso cada vez más excepciones.

Al mismo tiempo, estas doctrinas universales deben ser humanas —exigencia importante y difícil—, y humanas en el sentido de que se acomoden a la cultura espiritual y al grado de moralidad en el que se encuentra un pueblo ³³. Precisamente algunas de las ideas más elevadas y más interesantes para los hombres difícilmente se cualifican para llegar a ser asumidas en general como máximas; parecen más bien aptas para ser propiedad de unos hombres experimentados y penetrados de sabiduría por una larga experiencia, en los cuales se convierten en una fe firme, en una convicción inquebrantable, precisamente en las ocasiones en que deberían servir de consuelo. De esta clase de ideas es, en particular, la fe en una providencia

³³ Alusión a la conocida tesis de Lessing en *Diez Erziehung des Menschengeschlechts* (*La educación del género humano*).

sabia y bondadosa, a la cual va unida, si es una fe viva y recta, una completa sumisión a Dios.

Esta doctrina es, tanto ella misma como todo lo que está relacionado con ella, doctrina fundamental en las comunidades cristianas, en cuanto que todo lo que lleva consigo se reduce al amor inaccesible de Dios, en el cual confluye todo. Además, año tras año se nos ha representado a Dios como constantemente próximo y presente, como el agente de todo lo que ocurre en nuestro derredor, y ciertamente tal doctrina no sólo se nos representa en conexión absolutamente necesaria con nuestra moralidad y con lo que es más sagrado para nosotros, sino que también es elevada a la certeza más plena gracias a frecuentes seguridades que vienen de Dios mismo y a otros hechos que deben convencernos de ello de un modo incontrovertible. Así vemos por la experiencia (en las grandes muchedumbres) que una tormenta, una noche fría, bastarán para menguar esta confianza en la providencia y reducir la paciente sumisión a la voluntad de Dios que debería seguir a esa confianza; vemos también que en general es sólo tarea para un hombre sabio el colocarse por encima de la impaciencia, de la ira por las esperanzas fallidas y del desaliento por las desgracias. Esta repentina desaparición de la confianza en Dios, el rápido paso a un estado de descontento hacia él, llegan tan fácilmente por el hecho de que no sólo se ha acostumbrado al vulgo cristiano desde la juventud a orar incansablemente, sino que también se ha tratado siempre de convencerle de la necesidad suprema de esto, por cuanto que se le promete un cierto cumplimiento de sus ruegos. GW 105

Además, se han reunido de todos los confines de la tierra para el bien de la humanidad sufriendo una tal cantidad de argumentos de consuelo para utilizar en la desgracia, que, a fin de cuentas, uno podría estar apenado por no haber perdido cada semana un padre o una madre o por no haber sido abatido por la ceguera. En este punto la meditación ha tomado aquí el rumbo de seguir de cerca con sutileza y con una perspicacia increíble los efectos físicos y morales, y, al haberlos puesto de manifiesto como fines de la providencia, se creía haber logrado una visión más próxima de sus planes para con los hombres, no solamente en general, sino también en particular.

Sin embargo, desde el momento en que no nos contentamos con poner el dedo en la boca y callarnos llenos de santo temor, nada es más habitual, si se extralimita la indiscreción presuntuosa, que querer dominar los caminos de la providencia, tendencia que —aunque no ciertamente entre la gente sencilla— viene a ser fortalecida por las muchas ideas idealistas que están en curso. Todo lo cual contribuye poco a promover la sumisión a la voluntad de Dios y la satisfacción. Podría ser muy interesante comparar esta fe en la providencia con la fe de los griegos. Entre ellos existía, por una parte, la creencia de GW 106

que los dioses son favorables hacia los buenos y de que ponían el mal en manos de la temible Némesis, creencia que descansa en la profunda necesidad moral de la razón, dulcemente animada por el cálido soplo de los sentimientos, no en la fría convicción deducida de casos individuales según la cual todo ocurre para lo mejor, convicción que nunca puede ser introducida en la vida real. Por otra parte, entre ellos el infortunio era infortunio, el dolor era dolor. No podían cavilar sobre los designios de algo que había ocurrido y no podía ser alterado, pues su Moira, su ἀνάγκη καὶ τύχη era ciega, pero ellos se sometían a esta necesidad, incluso de buen grado, con toda la resignación posible y tenían al menos la ventaja de que se soporta más fácilmente lo que uno se ha acostumbrado a considerar como necesario desde la juventud y de que, además del dolor y del sufrimiento que origina la desgracia, ésta no da lugar a lo que es mucho más penoso e insoportable: la ira, el desaliento y el descontento. Como esta fe conlleva, por una parte, el respeto ante el curso de la necesidad natural y a la vez el convencimiento de que los hombres son gobernados por los dioses según leyes morales, parece ser apropiada humanamente a la sublimidad de la divinidad y a la flaqueza del hombre, a su dependencia de la naturaleza y a su limitado campo de visión.

Las doctrinas simples, fundadas en la razón universal, se compaginan bien con cualquier grado de la formación de un pueblo y ésta modificará paulatinamente a aquéllas a tenor de sus transformaciones, aunque se refiera más bien a lo exterior, al decorado de la imaginación sensible.

Si están fundadas en la razón universal del hombre, estas doctrinas no pueden por su naturaleza tener otro objetivo que el de actuar en el espíritu de un pueblo sólo en los asuntos importantes: actuar en parte por sí mismas, en parte por el encanto que se vincula a ellas en ceremonias que impresionan poderosamente, de tal manera que ni se inmiscuyan en el ejercicio de la justicia civil, ni se atribuyan una censura privada, ni den lugar a polémicas sobre ellas mismas, pues sus fórmulas simples dan fácilmente motivo para ello. Y puesto que exigen y establecen pocas cosas positivas, ya que la legislación de la razón tan sólo es formal, el deseo de dominio del clero está limitado en una religión semejante.

II. Toda religión que deba ser una religión del pueblo ha de estar dispuesta necesariamente de modo que dé ocupación al corazón y a la fantasía. También la más pura religión de la razón llega a encarnarse en el alma del hombre, más aún en la del pueblo, y sería ciertamente bueno, para evitar los desvaríos aventurados de la fantasía, vincular mitos a la religión misma desde el principio, a fin de mostrar a la fantasía cuando menos un hermoso camino que pueda sembrar de flores. Las doctrinas de la religión cristiana están en gran parte vinculadas a la historia, o presentadas por medio de ella, y la esce-

na se desarrolla en la tierra, aunque en ella no actuaran meros hombres; aquí se presenta, pues, a la fantasía un objetivo fácil de conocer, aunque siguen quedando aún un montón de pasajes en los que le queda abierto un campo libre, y si se encuentra teñida de un humor sombrío, puede representarse un mundo espantoso; pero, por otra parte, cae fácilmente en lo pueril, pues propiamente lo que es digno de ser amado, los bellos colores que brotan de la sensibilidad, están excluidos por el espíritu de nuestra religión, y nosotros somos en general demasiado hombres de razón y de palabras para amar las imágenes bellas. Con respecto a las ceremonias, en realidad, por un lado, no es pensable una religión del pueblo sin ellas, pero, por otro lado, nada es más difícil que impedir que no sean tomadas por el pueblo llano por la esencia de la religión misma.

La religión consta de tres elementos: *a)* conceptos; *b)* usos esenciales, y *c)* ceremonias.

Si consideramos al bautismo y a la eucaristía como ritos a los cuales se unen ciertos beneficios y gracias extraordinarios, que se nos imponen como deberes en sí mismos y cuya práctica nos hace más morales en sí y más cristianos, entonces pertenecen a la segunda clase. Pero si los consideramos simplemente como medios, cuyo fin y efecto es solamente despertar sentimientos piadosos, entonces pertenecen a la tercera clase.

Los sacrificios también corresponden a ésta, pero sólo impropriamente pueden ser considerados como ceremonias, porque en la religión a la que están unidos son esenciales —es decir, pertenecen al edificio mismo—, y las ceremonias, en cambio, son sólo los adornos: la forma de ese edificio.

También los sacrificios pueden ser considerados desde dos aspectos diferentes: *a)* por una parte, eran ofrecidos en los altares de los dioses como sacrificios de expiación, como desagravio, como conmutación a modo de multa de los temidos castigos físicos y morales, como búsqueda de cobijo en la gracia perdida del señor supremo, del dispensador de recompensas y castigos, lo cual se ha censurado con razón al enjuiciar la futilidad de semejante costumbre, su irracionalidad y la falsificación del concepto de moralidad. Pero, al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que la idea de sacrificio no ha existido de hecho en ninguna parte de un modo tan extremo (como quizá en la iglesia cristiana) * y consiguientemente no se debe desconocer completamente el valor de los sentimientos que intervenían en esto **; por ejemplo, la pia-

GW 108

* Al margen: [fuera de la iglesia cristiana, el sacrificio era a lo sumo una gota de bálsamo en el alma del pecador, su conciencia moral (pues desde luego no se puede dar ningún ejemplo de una corrupción moral semejante en todo un pueblo) no se sentía satisfecha con esto].

** Al margen: incluso si no eran puros.

dosa veneración ante el ser sagrado, la postración humillante y la contrición del corazón ante El, la confianza que impulsaba al alma afligida y anhelante de paz hacia ese ancla. Un peregrino que, abatido por el lastre de sus pecados, abandona la comodidad, mujer e hijos y el suelo patrio con el fin de deambular por el mundo con los pies descalzos y vestido de estameña, que busca los sitios intransitables para causar dolor a sus pies y baña con sus lágrimas los lugares sagrados, que busca la paz para su espíritu afligido por la lucha y desgarrado, y encuentra alivio en cada lágrima derramada, en cada penitencia y en cada sacrificio, y se siente alentado con el pensamiento de que por aquí ha pasado Cristo y aquí fue crucificado por mí, y alcanza de nuevo algo de fuerza y de confianza en sí mismo, un peregrino así, con la sencillez de su corazón, ¿debería despertar en aquél a quien una disposición de ánimo semejante ya no es posible por haber cambiado los conceptos de su época, debería despertar en nosotros el sentimiento farisaico de: yo soy más sabio que tales hombres? ¿O estos sentimientos piadosos deberían convertirse para nosotros en objeto de burla? Tales penitencias son de la clase de sacrificios de los que hablaba aquí, los cuales se ofrecen con el mismo espíritu que estas penitencias.

b) Una figura distinta de sacrificios, más moderada, que surge de un clima más suave ³⁴, es probablemente la original y la más universal la que se fundaba en la gratitud y en la benevolencia; en ella aparece el sentimiento de un ser que es más elevado que el hombre, la conciencia de que hay que agradecerle todo y de que El no desdeña lo que se le ofrece con inocencia y la disposición de ánimo de implorar su protección al comienzo de cada empresa, de pensar en El con gozo, en la felicidad lograda *, antes de cada placer otorgado; se le ofrecen las primacías, la flor de cada bien, se acoge y se espera que este ser permanezca amistosamente entre los hombres. La actitud interna que ofrecía tal sacrificio estaba alejada de la idea del pecado y de tener que espiar los castigos merecidos por ello; con otras palabras, su conciencia moral no le persuadía al hombre de que de este modo sería satisfecha la Némesis ³⁵ y, por tanto, desistiría de sus exigencias sobre él y sus leyes en orden al mantenimiento del equilibrio moral quedarían suspendidas.

GW 109

³⁴ Las referencias al clima eran un «topos» de la época. Herder se refiere al clima afortunado de los griegos en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (*Werke*, 13, 252s. y 14, 104s.). Montesquieu dedica su libro XIV de *Espíritu de las leyes* al tema: «De las leyes en relación con la naturaleza del clima.» Hegel hará uso de este «topos» en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Estudio preliminar, trad. y notas de M.^a C. Paredes, Tecnos, Madrid, 1990, 21.

* Al margen: a pensar en la Némesis.

³⁵ Sobre este pasaje, cf. Herder, *Nemesis* (1978), en *Werke*, 15, 426ss.

En realidad, tales usos esenciales de la religión no tienen que estar en conexión más estrecha con esto que con el espíritu del pueblo y de él deben surgir; de lo contrario, el ejercicio de estos usos carece de vida, es frío, no tiene fuerza, los sentimientos que lo acompañan son simulados y pomposos, o bien se trata de usos que no son esenciales para la religión del pueblo, pero podrían serlo para la religión privada; así la eucaristía bajo la forma que tiene ahora entre los cristianos, independientemente de que su determinación auténtica era la de ser una comida para el disfrute en sociedad.

Son características necesarias de las ceremonias de una religión del pueblo:

– Principalmente, que ofrezcan la más mínima ocasión posible para el culto fetichista, que no estén conformadas de manera que sólo quede la obra del mecanismo y se volatilice el espíritu. Su intención tiene que ser únicamente elevar la devoción y los sentimientos piadosos; y como tal medio puro, que es mínimamente susceptible de un uso impropio y que hace surtir este efecto, queda tan sólo quizá la música sacra y el canto de todo un pueblo, quizá también las fiestas del pueblo en las que la religión tiene que mezclarse.

III. Tan pronto como se alza una pantalla entre vida y doctrina ³⁶, o incluso si sólo hay una separación y un dilatado alejamiento entre ambas, surge la sospecha de que la forma de la religión tiene algún defecto, o bien porque se ocupa demasiado con una palabrería vacía, o sus exigencias a los hombres son exageradas y beatas, y se oponen a las necesidades naturales y a los impulsos de una sensibilidad bien ordenada –της σωφροσύνης– o se dan ambas a la vez. Si los gozos y la dicha de los hombres han de avergonzarse ante la religión, si quien se divirtió en una fiesta pública tiene que entrar a hurtadillas en el templo, es que la forma de la religión tiene un aspecto demasiado sombrío como para que uno debiera comprometerse a renunciar, por sus exigencias, a las alegrías de la vida. La religión debe estar presente amistosamente en todos los quehaceres de la vida, no querer inmiscuirse, sino ser bienvenida en todas partes. Si la religión ha de poder surtir efecto en el pueblo, tiene que acompañarlo amistosamente a todas partes, permanecer a su lado tanto en los quehaceres y situaciones más serios de la vida como en sus fiestas y alegrías, pero no de modo que parezca imponerse o se convierta en una gobernanta molesta, sino como alguien que guía y da ánimo. Las fiestas populares de los griegos eran todas, en definitiva, fiestas religiosas para honrar a un dios o a un hombre divinizado por haberlo merecido del Estado. Todo, incluso los desórdenes de las Bacantes, estaba consagrado a un dios;

GW 110

³⁶ La expresión proviene de Mendelssohn, *Jerusalén...* Hegel se ocupará pronto de censurar la exterioridad del legalismo en la religión judía.

hasta sus representaciones teatrales tenían un origen religioso que nunca fue negado por su desarrollo ulterior. Así, Agatón no olvidó a los dioses al recibir el premio por una tragedia suya: al día siguiente organizó una fiesta a los dioses (*Banquete*, 173a-174c) ³⁷.

La religión del pueblo, que genera y nutre las grandes actitudes, va de la mano de la libertad.

Nuestra religión quiere educar a los hombres para ciudadanos del cielo, cuya mirada siempre esté dirigida hacia lo alto, y de este modo los sentimientos humanos se les hagan extraños ³⁸. En nuestra fiesta pública más importante uno se acerca a degustar el don divino vestido de luto y con la mirada baja; en una fiesta que debería ser la fiesta de la fraternización universal, algunos temen llegar a ser contagiados con el cáliz fraterno por la enfermedad venérea del que ha bebido antes y por eso su ánimo no está atento ni ocupado en sentimientos piadosos; además, durante el oficio hay que sacar la ofrenda del bolsillo y dejarla en el plato. En lugar de esto, los griegos, con los presentes amistosos de la naturaleza, coronados de flores y vestidos con los colores de la alegría, se acercaban a los altares de sus dioses buenos irradiando júbilo en sus rostros, que invitaban a la amistad y al amor.

* Espíritu del pueblo, historia, religión y grado de libertad política del mismo no son separables en cuanto a su influencia recíproca, ni su constitución es comprensible por separado; se hallan entreverados con un mismo vínculo, lo mismo que de tres colegas solidarios ninguno puede hacer nada sin el otro, pero cada uno recibe también algo del otro. Formar la moralidad de los individuos es asunto de la religión privada, de los países, de sus propios esfuerzos y de las circunstancias; formar el espíritu del pueblo es, en parte, también asunto de la religión del pueblo, en parte de las relaciones políticas.

GW 111

El padre de este genio es Cronos, del cual permanece toda su vida en dependencia completa (las circunstancias temporales); su madre es πολιτεία, la constitución; su comadrona y nodriza es la religión, que para ayudar a la educación aceptaba las bellas artes, la música de los movimientos corporales y espirituales. Un ser etéreo es ese genio: está atado a la tierra por un vínculo ligero, pero gracias a un poder mágico resiste todos los intentos de romperlo, pues está completamente enredado en su ser. Este vínculo, cuyo fundamento básico son las necesidades, está entretejido por miles de hilos de la naturale-

³⁷ En *Banquete*, 174, b-c, Sócrates compara el banquete de Agatón con una comida homérica después de un sacrificio. Hegel cita por la edición latina de las obras de Platón de H. Stephanus, Biponti, 1787, p. 166.

³⁸ Extraños o ajenos: *fremd*. Primera vez que aparece un término alusivo a la alienación (*Entfremdung*).

* Pasaje reelaborado a partir de la redacción que se encuentra al final (p. 176).

za. En el hecho de que cada nuevo hilo le anuda más firmemente a la naturaleza siente él tan poco que algo le aprieta, que más bien es obra de su propia actividad y encuentra una expansión de su gozo, una extensión de su vida, en este acrecentamiento voluntario y en esta multiplicación de los hilos.

En él se desarrollan todos los sentimientos más finos y más bellos que proporcionan el gozo y mil variedades de alegrías en el trato. En torno a él bailan la dicha y la alegría, sus más serios compañeros de juego son la amistad y el amor, no la fauna del bosque, sino amor espontáneo, pero lleno de vida y de finos sentimientos; esta riqueza de bellos sentimientos sólo puede ser construida, sólo puede germinar, florecer y madurar lentamente como todo fruto de la naturaleza, este hermoso niño sólo puede ser criado si su madre, πολυτεία, no lo trata como madrastra, si no es una madre severa y dura, si le confía tanto como sea posible a la educación de la naturaleza ³⁹, que hace ser a cada planta tanto más bella cuanto menos se la cuida artificialmente (cf. Longinus y Platón, *Banquete*) ⁴⁰.

Así como la nodriza era entre los griegos la amiga de casa y seguía siendo amiga del pupilo durante su vida, del mismo modo la religión sigue siendo siempre su amiga y a ella brinda él su libre agradecimiento, su libre amor. Como amiga cordial, ella comparte con él sus alegrías y sus juegos; es su alma, su guía, y no le molesta en sus alegrías, sino que en ellas conserva íntegra su dignidad y cualquier dejación de ésta la castiga la propia conciencia moral del pupilo. La nodriza conserva siempre su autoridad, pues está labrada sobre el amor, sobre el agradecimiento y los sentimientos más nobles de su pupilo; en su compostura ella alimentaba los caprichos de su fantasía, pero le enseñaba a respetar la férrea necesidad, a plegarse sin quejas a este inmutable destino ⁴¹.

GW 112

Conocemos este genio sólo de oídas, se nos ha dado tan sólo el contemplar con amor y admiración algunos de sus rasgos en las copias que nos quedan de su figura, rasgos que sólo pueden despertar una añoranza dolorosa del original. Es el hermoso retoño que amamos también en su despreocupación, junto con todo el cortejo de las gracias y con ellos el soplo

³⁹ Esta formulación, que volverá a aparecer más adelante, refleja casi literalmente las tesis de Rousseau sobre la educación.

⁴⁰ Longinus, *De sublimite*. Hegel hizo traducciones de esta obra durante el curso 1786-87; cf. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Darmstadt, 1969, 38, y Rosenkranz, o. c., 10. De nuevo, Hegel se refiere al *Banquete*, esta vez con relación al amor y a la amistad en la motivación de los comportamientos nobles; cf. 182, b-d.

⁴¹ El clima roussonian de esta descripción se quiebra al introducir el motivo trágico del destino y la adversidad, véase *Introducción* p. 145.

balsámico de la naturaleza, el alma, que está insuflada por ellas y que él bebió en cada flor; este genio ha desaparecido de la tierra ⁴².

(Occidente ha incubado un diferente genio de las naciones: su figura está envejecida, nunca fue bella, pero quedan aún unos ligeros toques de virilidad, con débiles trazos; su nuca está inclinada y no se atreve a elevarse a mirar alegremente en torno a sí, ni en el mundo, ni en el sentimiento de sí mismo: es miope y sólo puede ver pequeños objetos de una vez. Sin coraje, sin confianza en su fuerza, no se atreve a ninguna jugada audaz: recias cadenas de hierro...) *

¡Ah!, de los lejanos días del pasado una imagen brilla ante el alma que, en general, tiene sentimiento para la belleza humana, para la grandeza; la imagen de un genio de los pueblos: un hijo de la fortuna ⁴³ y de la libertad, un pupilo de la bella fantasía. También a él le encadenaba a la Madre Tierra el férreo vínculo de las necesidades, refinado, embellecido y rodeado de rosas con ayuda de las gracias, de modo que parezcan ser por completo obra suya. Sus sirvientas eran la alegría, la dicha y la gracia; su alma estaba llena de la conciencia de su fuerza y de su libertad; sus más serios compañeros de juego eran la amistad y el amor, no la fauna del bosque, sino el amor de finos sentimientos y lleno de vida, adornado con todos los encantos del corazón y de los dulces sueños. **

De su padre, un protegido de la fortuna y un hijo de la fuerza, recibió como herencia la confianza en su suerte y el orgullo de sus hazañas. Su indulgente madre, no una matrona severa y dura, confió su hijo a la educación de la naturaleza, no oprimió sus delicados miembros ⁴⁴ en apretados pañales y —como una buena madre— siguió los caprichos y las ocurrencias de su niño en lugar de reprimirlos. En armonía con esto la nodriza no tuvo que criar al hijo de la naturaleza o tratar de convertirle en un joven con el miedo de los azotes o de un fantasma de la oscuridad, ni con el mazapán agridulce de la mística, que debilita el estómago, ni tampoco con las andaderas de las palabras, que le hubieran mantenido en una eterna minoría de edad, sino que le dio a beber la leche más sana y más completa de los sentimientos puros. De la mano de la bella y libre fantasía adornó con sus flores el impenetrable velo

⁴² Todo el pasaje pone de manifiesto la influencia del lenguaje de Schiller en la visión hegeliana de la Grecia antigua.

* Texto tachado en el manuscrito.

⁴³ Estas dos expresiones: «genio de los pueblos», «hijos de la fortuna» se encuentran en Herder, *Ideas...*, L.8; *Werke*, 13, 310, 333.

** Al margen: se complace en estas cadenas como en su obra, como una parte de sí mismo.

⁴⁴ Cf. Rousseau, *l'Emile*, O. C., París, 1969, IV, 253ss.

que oculta a nuestros ojos la divinidad, y detrás de ese velo pobló y produjo para sí por encanto imágenes vivientes, a las que trasladó las grandes ideas de su propio corazón con toda plenitud de un alto y bello sentimiento*.

* Toda esta parte final del TF es una reelaboración completa de una primera redacción, que decía así: Espíritu del pueblo, religión, grado de libertad política, no son separables en cuanto a su influencia recíproca, etc. (v. p. 173). Tras este párrafo, el texto continuaba así:

El padre de este genio es Cronos (las circunstancias temporales); su madre, en cuyo seno es concebido, πολιτεία, la constitución; su comadrona y nodriza es la religión, que, para ayudar a la educación, aceptaba las bellas artes —la música de los movimientos corporales y espirituales—; un ser etéreo es este genio: se encuentra atraído suavemente por una misteriosa fuerza magnética a la tierra y sujetado a ella, como prueba de que su naturaleza no es completamente espiritual, y este vínculo está entretejido con miles de hilos de la naturaleza; él no siente que cada uno se ata más fuertemente, sino que encuentra que es obra de su propia actividad, una expansión de su gozo, una extensión de su vida en este acrecentamiento voluntario del vínculo. La necesidad proporciona el fundamento de la urdimbre, las Gracias la rodean con flores y al final estos gruesos hilos del fundamento se hacen tan finos, se anudan tan sutilmente de múltiples formas que resulta imposible ya separar de ellos los añadidos. En torno a él bailan... (continúa igual que en el texto definitivo, hasta el final del párrafo).

GW 113

Si el padre de este genio es afortunado, si sus negocios están bien llevados para proporcionar a su hijo unos buenos ingresos sin demasiada necesidad ni tampoco completamente sin trabajo, si la madre no oprime tenazmente sus delicados miembros en los pañales, si no le trata caprichosamente, entonces también la nodriza, la gobernanta, ha de querer criarle, al hijo de la naturaleza y convertirle en un joven, no con el miedo de los azotes (del infierno y del amo), ni con el mazapán de la mística, que con su ácido debilita el estómago y echa a perder los dientes, ni tampoco con las andaderas de las palabras, sino que desde el principio ha de dejarle actuar por sí mismo, como una amiga cordial, ha de compartir con él sus alegrías, sus juegos y ser su guía, su alma, de forma que él crea poder disfrutar sólo a medias sin su presencia y le profese agradecimiento como el más bello deber de amistad.

GW 112