

Taula, quaderns de pensament

Universitat de les Illes Balears

ISSN: 0214-6657

núm. 45, 2013

Pàg. 203-217

LA CONTROVERSIA ENTRE HEGEL Y SCHLEIERMACHER SOBRE EL SENTIDO DE LA RELIGIÓN

Luís Mariano de la Maza

Pontificia Universidad Católica de Chile

ABSTRACT: This paper confronts the Hegel and Schleiermacher positions on the meaning of religion in the context of various philosophical and theological controversies that took place in Germany between the late eighteenth and early nineteenth century. Oppositions are highlighted, especially concerning the relationship of faith and reason and the foundations of ethics. As well, the possibility of proving the existence of God, the relationship with pantheism, and the history of religions are studied.

KEY WORDS: Hegel, Schleiermacher, Jacobi, Spinozism, Pantheism, Feeling.

RESUMEN: En el contexto de diversas controversias filosófico-teológicas que tuvieron lugar en Alemania entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, se confrontan las posiciones de Hegel y Schleiermacher sobre el sentido de la religión, tanto en la obra temprana como en la obra madura de ambos. Resaltan sobre todo las oposiciones relativas a la relación de la fe con la razón y con los fundamentos de la ética, a la posibilidad de probar la existencia de Dios, a la relación con el panteísmo, y a la historia de las religiones.

PALABRAS CLAVE: Hegel, Schleiermacher, Jacobi, spinozismo, panteísmo, sentimiento.

1. Antecedentes

Georg Friedrich Wilhelm Hegel y Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher fueron contemporáneos y coincidieron también en una etapa muy importante de su actividad académica en la Universidad de Berlín. Sin embargo, discreparon profundamente en su concepción acerca de los fundamentos de la filosofía y del sentido de la religión. Sobre las diferencias, pero también algunas coincidencias importantes, relativas a los fundamentos de la filosofía he escrito en otra parte.¹ Abordaré ahora el problema de la religión, al que ambos pensadores dedicaron algunas de sus más profundas reflexiones desde sus primeros escritos. Estos escritos fueron precedidos e influidos en mayor o menor medida por una serie de controversias filosófico-teológicas relativas al concepto de Dios, de las que derivarían diferentes opciones que enmarcarán y encauzarán las reflexiones que expondremos más adelante.

En primer lugar merece ser mencionada la controversia que se ha hecho conocida bajo el nombre de «disputa acerca del panteísmo». Esta disputa se desencadenó a raíz de un intercambio epistolar entre Friedrich Heinrich Jacobi y Moisés Mendelssohn acerca de la influencia de Spinoza en el pensamiento de Lessing.² En la polémica sale a luz una conversación que había tenido Jacobi con Lessing entre el 5 y el 11 de julio de 1780. Durante esa conversación Lessing habría dicho a Jacobi:

«Los conceptos ortodoxos sobre la Divinidad ya no me aprovechan; no puedo saborearlos. ¡*Hen kai pan!* No sé otra cosa».³

Según Lessing, no habría más filosofía que la de Spinoza. De la discusión en torno a su filosofía resultará una revitalización de su pensamiento, y la expresión *Hen kai pan* (Uno y Todo) pasará a convertirse en el lema de una nueva actitud filosófica respecto a la religión. El núcleo del problema se refiere a las consecuencias que se siguen para la libertad humana, y por ende para la moralidad, de una filosofía estrictamente deductiva como la que representaba Spinoza. Los detractores de éste último –ante todo el propio Jacobi– sostienen que esta forma de pensar conduce inevitablemente a una negación de la libertad que desemboca en el panteísmo y finalmente en el fatalismo. Curiosamente, el efecto deseado por Jacobi no se cumplió, pues en lugar de producirse un desprecio generalizado por la demostración racional y por la filosofía de Spinoza, lo que ocurrió fue justamente lo contrario. Ésta experimentó un fuerte renacimiento a través de Herder y especialmente de Schelling, y finalmente del propio Hegel, e incluso del joven Schleiermacher.

La segunda disputa relevante de este período se conoce como «disputa acerca del ateísmo». Su origen se remonta a una consecuencia que saca Friedrich Karl Forberg del

¹ DE LA MAZA, LUIS MARIANO: «Hegel y Schleiermacher. Encuentros y desencuentros entre dialéctica especulativa y hermenéutica». En: VERITAS, vol. III, nº 19 (2008), pp. 273-291.

² Cfr. al respecto el escrito de JACOBI: *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. En: FRIEDRICH HEINRICH JACOBI: *Werke*. Hrsg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen. Fleisher, Leipzig 1812-1825, IV/1.

³ Cfr. G. E. LESSING: *Escritos filosóficos y teológicos*. Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu. Anthropos/ Centro de Estudios Constitucionales, Barcelona/Madrid 1990, p. 403.

ideal kantiano de la armonía entre moralidad y felicidad. Según Forberg, este ideal sólo corresponde al piadoso deseo de que el bien llegue a imponerse en el mundo, aunque esté acompañado de la decisión moral de procurar seriamente la realización de ese ideal.⁴ Según esto, tener una religión significa actuar «como si» hubiera que suponer la existencia de Dios, sin que empero ella pueda ser justificada con ningún tipo de razones, ni siquiera con los postulados kantianos de la razón práctica. De esta manera Forberg renuncia al concepto de Dios y se queda solamente con la religión.

Uno de los coeditores del periódico en el que Forberg publicó era Johann Gottlieb Fichte. En ese mismo volumen Fichte trató de suavizar el efecto del artículo de Forberg, anteponiéndole un artículo propio que llevaba por título: «Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung» («Sobre la razón de nuestra creencia en una providencia divina»). En este artículo, Fichte conserva el concepto de Dios, pero de un Dios que es identificado con el orden moral del mundo. A raíz de estos artículos se suscitó una polémica en la que Fichte fue acusado de ateísmo y perdió su puesto como profesor en la universidad de Jena, un año antes de que Hegel llegara a instalarse como profesor.

Los escritos que surgieron no sólo de Fichte, sino sobre todo de otros autores para defender o atacar su posición, contribuyeron a preparar el terreno para la tercera gran discusión filosófico-teológica, conocida como «disputa acerca del teísmo». Esta vez el origen de la discusión se encuentra en el escrito de Jacobi *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (Sobre las cosas divinas y su revelación)*.⁵ En este escrito, Jacobi retoma e intenta reforzar la argumentación que había exhibido en las anteriores discusiones en las que tomó parte. Su contrincante es ahora Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a quien Jacobi acusa de caer en una posición filosófica incompatible con el teísmo. Jacobi reconoce el paso más allá que ha dado Schelling respecto de Fichte. Mientras éste último había identificado a Dios con el orden moral del mundo, Schelling rechaza la asociación entre Dios y la moralidad. Pero lo hace, a juicio de Jacobi, al precio de poner la naturaleza por encima de todo. Schelling supera el dualismo de lo real y lo ideal, sintetizando la acción natural y la acción moral en la acción estética. Al hacerlo, niega que Dios sea fuente de libertad sin necesidad, de inteligencia sin instinto natural, por lo que incurre, según Jacobi, en un monismo naturalista. Desde esta perspectiva, el concepto de Dios no tendría otro sentido que explicar el devenir de la naturaleza como creación estética.

Lo que consigue Jacobi con esta polémica es poner en cuestión qué es lo que hay que entender exactamente por teísmo, cómo se lo puede fundamentar o cómo hay que pensar a Dios. Con su *Crítica de la razón pura*, Kant había negado la posibilidad de probar teóricamente la existencia y las propiedades de Dios, pero había dejado abierta la posibilidad de postular su existencia a través de la razón práctica. En este sentido no excluye a Dios de la filosofía. Pero la nueva discusión pone en cuestión la posibilidad de que la filosofía como tal, sea teórica o práctica, pueda hacerse cargo en forma sistemática de la idea de Dios, lo que en el fondo es un desafío a la pretensión de la filosofía de ser ciencia de la verdad.

⁴ Cf. F. K. FORBERG: «Entwicklung des Begriffs der Religion». En: *Philosophisches Journal* 8/1 (1798), pp. 21-46.

⁵ Cfr. JACOBI: *Werke*, III, pp. 197- 460.

Las alternativas que se abren para la filosofía en esta encrucijada son, *a grosso modo*, cuatro. La primera es la opción romántica por un concepto universal de religión, que se insinúa hacia 1800 en los escritos y fragmentos de Friedrich Schleiermacher, de Novalis y de Friedrich Schlegel. Consiste en ocupar el lugar que tenía el concepto de Dios en el pensamiento teológico-filosófico con un concepto amplio de religión, en el que se incluye lo que la Ilustración había dejado de lado: la imaginación, la fantasía, el misterio, los mitos. Este es el marco propicio para promover una «nueva mitología».⁶ El concepto de Dios pasa a ser un apéndice sin demasiada importancia del concepto de religión. En el marco del sentimiento religioso se puede optar por uno u otro de los conceptos de Dios en disputa.⁷

La segunda opción puede ser designada como el paso desde la filosofía a un no-saber filosófico. Se encuentra en los escritos de Jacobi, pero también en los primeros escritos de Jakob Friedrich Fries⁸ y en Wilhelm Martin Leberecht de Wette.⁹ Se caracteriza por oponer al saber filosófico conceptual un saber inmediato basado en el sentimiento o el presentimiento, considerados los únicos órganos que permiten un auténtico acceso a Dios. Los contenidos del teísmo no pueden ser conservados por los medios tradicionales del saber conceptual y demostrativo, por lo que se hace necesario recurrir a un no-saber filosófico (hoy diríamos a un *pensiero debole*), en cuyo elemento más blando encontrarían un medio más acogedor.

Un mayor alejamiento de la filosofía tradicional se da con la tercera opción, que no sólo implica el paso a un no-saber filosófico, sino a una no-filosofía,¹⁰ es decir a la superación de la filosofía en general. Se trata de revitalizar la religión positiva al precio del abandono de la filosofía, reaccionando así frente a los excesos del romanticismo y las reducciones de la ilustración. Se considera que la teología filosófica ha fracasado en su intento de vincular al hombre con Dios, por lo que debe ser reemplazada por la teología positiva. Es el camino que siguen movimientos devocionales y de conversión, especialmente en el ámbito del protestantismo de los primeros años del siglo XIX.

Finalmente está la postura de aquellos que no quieren renunciar ni a la filosofía estrictamente conceptual ni tampoco al concepto de Dios, por lo que se ven obligados a revisar el sentido de la razón teórica y de la razón práctica y refundar el teísmo filosófico. Esta refundación tiene que ser capaz de enfrentar tanto los argumentos del

⁶ Novalis y Schlegel se suman con entusiasmo a la idea formulada por Lessing de la necesidad de «anunciar un evangelio nuevo y eterno» que, aunque presupone la Ilustración, va más allá de sus límites. En este contexto surge la exigencia de la nueva mitología, que implica también una universalización de la poesía, como argumenta Schlegel en su *Rede über die Mythologie* de 1800. Cfr. MANFRED FRANK: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, I. Teil. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte: *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*. Ediciones del Serbal, Barcelona 1994, especialmente lecciones quinta, sexta y séptima.

⁷ Cfr. FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In der ursprünglichen Gestalt hrsg. von Rudolf Otto. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1899, pp. 123-133; trad. de Arsenio Ginzo Fernández: *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Tecnos, Madrid 1990, pp. 81-86.

⁸ Cfr. J. F. FRIES: *Wissen, Glaube und Ahndung*. Göpfert, Jena 1805.

⁹ W.M.L. DE WETTE: *Über Religion und Theologie*. Realschulbuchhandlung, Berlin 1815.

¹⁰ Esta formulación se encuentra en Carl August Eschenmayer: *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*. Walther, Erlangen 1803.

criticismo kantiano como los de Jacobi y los románticos. Este es el lugar en el que sitúan las reelaboraciones de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, la filosofía de la identidad de Schelling hasta 1804 y los primeros esbozos sistemáticos de Hegel.

2. Las diferencias en la obra temprana de Schleiermacher y Hegel

2.1. La religión según Schleiermacher

En sus discursos *Sobre la Religión* de 1799, Schleiermacher sostiene que la religión debe ser claramente deslindada de la metafísica y de la moral. No puede ser deducida del fundamento de la realidad humana finita y temporal, ni nace del postulado trascendental del supremo bien, sino que constituye «una provincia propia en el ánimo».¹¹ En tanto que «intuición de lo infinito en lo finito», la religión produce un sentimiento inmediato de conmoción interior que pone al hombre individual en la más íntima relación con el universo, relación que es pasiva y anterior a todo pensar y actuar. En este contexto Schleiermacher entiende por intuición de lo infinito lo mismo que «intuición del universo». Este concepto de universo es problemático, pues no se distingue en él claramente entre Dios y mundo, aunque tampoco los confunde sin más. Posiblemente lo más adecuado sea afirmar que en Schleiermacher mundo y universo se identifican y se diferencian a la vez. Por una parte el mundo manifiesta de modo finito el universo infinito, pero por otra parte el mundo posee también una consistencia propia.¹² Más adelante veremos cómo en una etapa posterior Schleiermacher diferencia explícitamente ambas ideas para evitar interpretaciones panteístas. Por otra parte, en tanto que el concepto de intuición está dirigido al universo y no a un yo puro, es una inversión de la intuición intelectual de Fichte y se emparenta más bien con la idea spinoziana de la *natura naturans* y su desarrollo en la *Filosofía de la Naturaleza* de Schelling (1797), es decir con la idea de la naturaleza como una productividad que llega a la autointuición en sus productos (realidades naturales singulares y organismos) y, en un nivel superior, en el pensar del hombre acerca de dichos productos.

La referencia al universo es, según Schleiermacher, lo único que tiene en común la religión con la metafísica y la moral, aunque la entiende de una forma completamente distinta a la apropiación teórica y práctica que realizan aquellas disciplinas.

«Ella [la religión] no pretende, como la metafísica, explicar y determinar el universo de acuerdo con su naturaleza; ella no pretende perfeccionarlo y consumarlo, como la moral, a partir de la fuerza de la libertad y del arbitrio divino del hombre. Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella quiere intuir el universo, quiere espíarlo piadosamente en sus propias manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y plenificada, en pasividad infantil, por sus influjos inmediatos. De este modo ella se opone a ambas en todo lo que constituye su esencia y en todo lo que caracteriza sus efectos. La metafísica y la moral no ven en todo el universo más que al hombre como

¹¹ *Reden*, p. 37; *Sobre la religión*, pp. 25 s.

¹² Cfr. WILHELM WEISCHDEL: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Zwei Bände in einem Band. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, I, p. 217 s.

punto central de todas las relaciones, como condición de todo ser y causa de todo devenir, la religión quiere ver en el hombre, no menos que en todo otro ser particular y finito, lo infinito, su impronta, su manifestación».¹³

La intuición, en tanto que referencia objetiva, y el sentimiento subjetivo se complementan en la religión como los dos aspectos de una sola y la misma relación inmediata con el universo. La unidad y la totalidad del universo se revelan de modo individualizado al concentrarse en un punto finito, que no es sólo el ser humano, sino todo ser particular y finito. Según Schleiermacher, la comunidad de la Iglesia se funda en esta relación individual con el infinito, el universo o Dios. La Iglesia verdadera debe superar la oposición entre sacerdotes y laicos, aunque mientras la gran masa de los hombres no esté en condiciones de acoger la religión con la debida actitud interior, se requiere de «mediadores», cuya función es la de ayudar a los hombres a captar el universo de un modo personal y libre, o sea suscitar la disposición religiosa de cada cual. Pero el sentido de los mediadores es que se vuelvan cada vez más prescindibles. Schleiermacher recuerda al respecto el texto de 1 Cor 15, 28 según el cual vendrá un tiempo en el que no se hablará de ningún mediador, sino que el Padre será todo en todas las cosas.¹⁴

Por otra parte, Schleiermacher se opone a la concepción ilustrada de una religión natural de la razón. Dado que la intuición del universo no es posible sino de una forma individualmente determinada, es necesaria e inevitable la pluralidad de religiones y su determinación diferenciada. El principio de la individualidad se traduce en una pluralidad de religiones positivas:

«La intuición es y permanece siempre algo particular, separado, la percepción inmediata, nada más; unirla y conjuntarla en un todo ya no es el cometido del sentido, sino del pensamiento abstracto. Así ocurre con la religión; ella se detiene en las experiencias inmediatas de la existencia y de la actividad del universo, en las intuiciones y sentimientos particulares; cada uno de ellos es una obra que subsiste de por sí sin conexión con los otros o dependencia de ellos; ella no sabe nada acerca de derivaciones y de establecer conexiones, entre todo lo que le puede ocurrir, esto es a lo que más se opone su naturaleza».¹⁵

La pluralidad de religiones no equivale a una indiferencia entre ellas, pues Schleiermacher busca establecer lo que las religiones determinadas tienen de vinculante. El criterio para esta determinación no es otro que la capacidad de captar la unidad del universo. Así, por ejemplo, si el universo es intuitivo como unidad carente de estructura, es decir como un caos, nos encontramos con una religión fetichista; si es aprehendido como multiplicidad carente de unidad, estamos frente al politeísmo; y si es intuitivo como unidad en la multiplicidad, es decir como totalidad, tenemos al cristianismo. A cada una de estas tres posibilidades corresponde, también una posible interpretación panteísta. Por otra parte, a estas seis formas de religión distinguidas según la forma de la intuición se pueden agregar otras formas que tienen en cuenta la dirección de la intuición. El universo se puede encontrar en dirección a una autocontemplación (mística oriental y platónica) o en dirección a una cosmovisión dirigida hacia fuera (religión natural egipcia y oriental) o en una dirección que trate de conectar las dos anteriores (religión del arte exigida por su

¹³ Reden, pp. 50 s.; *Sobre la religión*, p. 35.

¹⁴ Reden, pp. 308 s.; *Sobre la religión*, p. 199.

¹⁵ Reden, p. 58; *Sobre la religión*, pp. 39 s.

tiempo).¹⁶ El cristianismo se destaca por sobre todas las demás religiones justamente por el hecho de que la tarea de mediación del universo con la realidad humana, que es propia de las distintas religiones se convierte, en su caso, en una religión positiva.

«Este hecho, a saber, que el cristianismo en su intuición fundamental más peculiar contemple, sobre todo y de forma preferente, el universo en el marco de la religión y de su historia, que él elabore la religión misma como materia para la religión, siendo de este modo, por así decirlo, la religión en una potencia superior, he aquí lo que constituye el elemento más diferenciador de su carácter, lo que determina toda su forma».¹⁷

2.2. La crítica temprana de Hegel a Schleiermacher

La postura crítica de Hegel respecto de Schleiermacher se encuentra documentada desde sus primeros escritos sistemáticos en Jena. Bajo la influencia de Schelling, y también de Spinoza a través de la mediación de Schelling, Hegel invierte la relación que él mismo había establecido en Frankfurt entre filosofía y religión. Mientras en Frankfurt consideraba que la religión cumplía una función unificadora que la situaba por encima de la reflexión filosófica, en Jena es superada por la filosofía, entendida como conocimiento racional o ciencia especulativa del absoluto, que integra las categorías de la reflexión cuya pretensión de saber ha sido cuestionada. En esta nueva concepción sistemática el concepto de Dios juega un papel fundamental, como se desprende del siguiente texto, tomado del artículo «Cómo se hace cargo de la filosofía el entendimiento humano común», publicado por Hegel en el *Kritisches Journal der Philosophie*, que edita conjuntamente con Schelling en esta época: «[...] lo que en el instante actual constituye en general el interés de la filosofía es poner de nuevo a Dios absolutamente en el vértice de la filosofía como el fundamento exclusivo de todo, como el único *principium essendi y cognoscendi* [...]».¹⁸

Hegel no sólo afirma que el conocimiento de lo absoluto o lo divino es posible, sino que explicita además que se trata de un saber total que conecta la multiplicidad de los saberes parciales para que de allí resulte una exposición sistemática del absoluto como uno, según el modelo de Spinoza. El libro *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* de 1801 contiene una breve referencia a los *Discursos*, a los que no considera a la altura de las exigencias de la especulación, pero al menos les reconoce un «sentimiento más o menos oscuro o consciente» de la «necesidad de una filosofía que reconcilie a la naturaleza con los abusos sufridos por ella en los sistemas de Kant y de Fichte».¹⁹ En cambio, el artículo «Creer y Saber» de 1802 es mucho más crítico. En la Introducción a este artículo, Hegel afirma que su tiempo ha superado la oposición medieval entre razón y fe, que hacía de la primera una sierva de esta última. La Ilustración ha vencido sobre las creencias tradicionales, pero lo ha hecho de una manera tal que ahora la oposición entre creer y saber se presenta al interior de la filosofía, una

¹⁶ Cf. *Reden*, pp. 125 ss., 255 ss., 165 ss.; *Sobre la religión*, pp. 82 ss., 166 ss., 107 ss.

¹⁷ *Reden*, pp. 293 s.; *Sobre la religión*, pp. 189 s.

¹⁸ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Gesammelte Werke* (GW). In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch- Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Meiner, Hamburg 1968 ff., IV, p.179.

¹⁹ GW IV, p. 8.

vez que ésta ha conseguido establecer definitivamente su plena autonomía respecto de la religión. Sin embargo, el triunfo de la razón sobre la creencia presenta, a juicio de Hegel, un rasgo semejante al que se encuentra en aquellas naciones que vencen por la fuerza a otras más débiles, pero de superior cultura, a saber, que a pesar de su dominio externo, se ven espiritualmente subyugadas por éstas. Al haber comprendido la religión únicamente como algo positivo, la razón habría colocado lo mejor de ella misma en un más allá, sólo asequible por la fe, y de esta manera se habría rebajado, convirtiéndose nuevamente en una sierva de la fe. La Ilustración no puede tener, como saber positivo, nada más que lo finito y lo empírico, mientras que lo eterno está más allá y es vacío para el conocimiento. Ese infinito espacio vacío sólo se puede llenar con la subjetividad del anhelo y del presentimiento. El punto supremo de la filosofía es ahora lo que antes se consideraba la muerte de la misma, a saber, que la razón renuncie a estar en el absoluto. La mejor demostración de este aserto, se encuentra, según Hegel, en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte. En todas ellas se hace presente lo que Hegel llama «el principio del norte», cuya expresión religiosa sería el protestantismo, según el cual la subjetividad finita del hombre es un principio absoluto que reduce toda verdad y belleza a sentimientos y convicciones. La religión sería un anhelo subjetivo eterno que no adhiere a nada pasajero, pero al que tampoco le es dado contemplar lo absoluto y eterno que constituye su objeto propio.²⁰

Los *Discursos* de Schleiermacher constituyen, según Hegel, la culminación del pensamiento de Jacobi, que hace del absoluto algo subjetivo, ya sea en la forma del sentimiento del amor o en la intuición análoga a la imaginación productiva del artista. Se trata, en ambos casos, de un pensamiento que se resiste a la validez universal del concepto y a la objetividad de una configuración, como ocurre con el arte que no se traduce en una obra. A ello sigue la falta de una concreción social de la Iglesia, que, separada por completo del Estado, carece de toda posibilidad de configurar el mundo y se disuelve en una multitud de comunidades atomizadas.²¹

Desde el punto de vista de Hegel no puede tener lugar una teoría racional y comunicable de la totalidad de lo real si es que se excluye, como lo hace Schleiermacher, la posibilidad de integrar lo individual en un proceso global del espíritu que llega a la plenitud de la conciencia de sí. En la *Fenomenología del Espíritu* de 1807, la religión aparece justamente como la síntesis de todas las experiencias fundamentales que el hombre puede hacer acerca de la verdad. Ella recapitula en sus propias manifestaciones históricas (la religión natural de los orientales, la religión del arte de los griegos y la religión revelada del cristianismo) las figuras anteriores del proceso de ascensión de la conciencia desde las formas más ingenuas y elementales de concebir la verdad hasta el punto en que ella se manifiesta como la conciencia de la totalidad histórica del espíritu que reúne todos sus momentos, imprimiéndoles un carácter común que los hace aptos para ser asumidos por la filosofía especulativa en la forma del saber absoluto.²²

²⁰ GW IV, pp. 316 s.

²¹ Cfr. GW IV, pp. 385 s.

²² Cfr. LUIS MARIANO DE LA MAZA: *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels «Phänomenologie des Geistes»*. Bouvier, Bonn 1998.

3. La contraposición en la obra madura de Schleiermacher y Hegel

3.1. Sentimiento y autoconciencia en la Doctrina de la Fe de Schleiermacher

El pensamiento maduro de Schleiermacher sobre la religión se plasma en su *Doctrina de la Fe* (primera edición 1821-22, segunda edición 1830-31). Schleiermacher concibe esta doctrina como una Teología dogmática, que como tal está ligada a la Iglesia históricamente existente y a la predicación que constituye su tarea esencial. En este sentido se distingue tajantemente de la filosofía. La dogmática de Schleiermacher no admite una fundamentación especulativa como la de Hegel. Pero la Introducción a la Doctrina de la Fe contiene una Teología filosófica o una Teología fundamental, cuya función consiste en determinar la esencia del cristianismo en comparación con otras formas históricamente existentes de religión. Ella proporciona una interpretación de los principios y una contextualización de los enunciados dogmáticos de la Iglesia. Los conceptos filosóficos tienen un sentido clarificador, pero no fundamentador. A la vez sirven como criterio negativo para excluir de la religiosidad todo lo que sea incompatible con la razón y con el saber humano acreditado por la experiencia.

La *Doctrina de la Fe* mantiene la separación tajante de la religión con el pensar y con el actuar, pero al mismo tiempo realiza algunos cambios importantes. Por una parte, elimina el relato de la intuición para el sentimiento religioso, y en su lugar pone al sentimiento religioso en conexión con la conciencia del mundo. Por otra parte, precisa el sentimiento religioso como autoconciencia inmediata y como «dependencia total» (*schlechthinnige Abhängigkeit*), la que, en tanto que comunicable, constituye la base de la comunidad religiosa. De esta manera separa el sentimiento religioso del concepto de la intuición intelectual con el que se relacionaba en los *Discursos*.

El concepto de la dependencia total se distingue, pero no se contrapone a la relativa dependencia y a la relativa libertad que caracterizan la interacción del hombre con el mundo. En efecto, en su relación con el mundo el hombre no es absolutamente libre, porque siempre está condicionado por el mundo de un modo que no ha sido dispuesto por él, pero tampoco es absolutamente dependiente, puesto que puede tomar conciencia de estos condicionamientos y reaccionar frente a ellos. Schleiermacher distingue tres niveles de la autoconciencia: en un primer nivel, anterior al lenguaje, la autoconciencia se encuentra en un estado de «confusión animal» y no es posible distinguir la intuición del sentimiento, y por ende tampoco es posible distinguir la conciencia de objetos de la conciencia de sí mismo. En un segundo nivel aparece esta distinción en la forma de una autoconciencia sensible, que se caracteriza por la distinción entre relativa libertad y relativa dependencia. El tercer nivel corresponde al sentimiento piadoso de dependencia total, que incluye en sí necesariamente la conciencia del mundo en tanto que dependiente de Dios, y en esa medida deja también un espacio a la libertad.²³

El concepto de Dios permanece, al igual que para Kant, como un concepto límite. En su *Dialéctica*, Schleiermacher, retoma la cuestión de la relación de la autoconciencia con

²³ F. SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube*. 1821/22. Hrsg. von H. Peiter. Walter de Gruyter, Berlin/New York 1984, §§ 9, 10.

Dios, aseverando que un camino del espíritu que conduzca, a través de todas sus manifestaciones, hasta el conocimiento absoluto del absoluto, es intransitable, y pretenderlo constituye una trasgresión de las competencias de la razón. Si bien la idea de Dios es un presupuesto necesario como *terminus a quo* de la unidad de todo saber,²⁴ ella se da, en la conciencia inmediata de la unidad de lo ideal y lo real, de concepto y de objeto,²⁵ como un fundamento que trasciende esa conciencia: «La idea de la divinidad acompaña siempre nuestro pensamiento como *terminus a quo*. El fundamento trascendental queda siempre fuera del pensar y del ser efectivo, pero es siempre el acompañamiento trascendente y el fundamento de ambos».²⁶ El correlato objetivo de la idea de Dios es la idea de mundo como *terminus ad quem* del saber en tanto que este aspira a la meta inalcanzable de aprehender la totalidad de los objetos y propiedades.²⁷

El fundamento último del saber (que también lo es del querer) del que habla la *Dialéctica* de Schleiermacher es el mismo punto de referencia del sentimiento religioso de dependencia de la *Doctrina de la Fe*. En este sentimiento, Dios está presente de un modo inseparable de la conciencia del mundo, aunque tanto el pensar como la fe permanecen por debajo del fundamento absoluto o de la plenitud de lo divino. Dios está siempre más allá del concepto y del sentimiento. Ello no excluye, a juicio de Schleiermacher, una interpretación racional de la religión en sus manifestaciones históricas, pero, dado que la individualidad no se deja determinar exhaustivamente a través de sus conexiones con la totalidad, esa interpretación debe permanecer por principio sólo aproximativa.

Los criterios que propone Schleiermacher para esta interpretación de la historia de las religiones son ahora básicamente dos. El primero dice relación con la distinción entre dependencia total y dependencia relativa. En un nivel elemental de la conciencia religiosa estas formas de dependencia no están separadas y el hombre refiere su sentimiento religioso a cosas singulares, dando origen al fetichismo. En un segundo nivel se da la tendencia a separar estas formas de dependencia y las afecciones singulares que determinan la conciencia religiosa comienzan a organizarse en un sistema del que resulta el politeísmo. Por último, la clara separación de ambas formas de dependencia se traduce en una clara oposición entre Dios y el mundo, que está en la base del monoteísmo, en el que las cosas del mundo son sabidas como finitudes dependientes de Dios (§ 8)

El segundo criterio consiste en distinguir las religiones según que la relativa dependencia de los hombres respecto del mundo impulse una actividad ética en aras de la promoción del Reino de Dios (religiosidad teleológica), como ocurre con el judaísmo y sobre todo con el cristianismo, o que de lugar a una religiosidad de carácter estético como se da a juicio de Schleiermacher en el politeísmo griego y en el mahometanismo (§ 9).

²⁴ SCHLEIERMACHER: *Dialektik*. Hrsg. von M. Frank. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, I (1814), pp. 280 ss. [162 ss.].

²⁵ *Dialektik*, II (1822), pp.174-178.

²⁶ *Dialektik*, II, p. 307.

²⁷ *Dialektik*, II, p. 306 s.; cfr. *Dialektik*, I, p. 282 [164].

3.2. La crítica de Hegel en su filosofía madura

Con ocasión de la aparición de la *Doctrina de la Fe* de Schleiermacher, Hegel vuelve a pronunciarse sobre su pensamiento, esta vez en forma más lapidaria que antes. La formulación más clara se encuentra en el Prólogo al libro de su discípulo Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft*, de 1822. La crítica se centra en la consideración del sentimiento religioso como el lugar de la presencia real de Dios y como fuente de todas las manifestaciones humanas, de donde se sigue la subordinación de la filosofía a la religión. Aunque Hegel acepta que la religión tiene en principio un componente de sentimiento, lo que verdaderamente importa para él es su contenido objetivo, que no brota del sentimiento, sino que, por el contrario, determina a éste y lo purifica de modo que pueda orientarse por el movimiento absoluto del espíritu. La religión es para Hegel esencialmente liberadora, lo que a su juicio es incompatible con el sentimiento de dependencia. Al hacer del sentimiento el fundamento de la religión, Schleiermacher comete, según Hegel, el error de someterla a la indeterminación y el arbitrio subjetivos. Es más, una religión basada en el sentimiento de dependencia sería mejor realizada por un perro que por un ser humano.

«Si el sentimiento constituye la determinación fundamental de la esencia del hombre, entonces es igualado al animal, puesto que lo propio del animal es tener aquello que lo determina en su sentimiento y vivir según el sentimiento. Si la religión del hombre se funda sólo sobre un sentimiento, entonces es correcto que éste no tiene otra determinación que ser el *sentimiento de su dependencia* y de esta manera el perro sería el mejor cristiano puesto que es el portador más fuerte de este sentimiento y vive sobre todo en este sentimiento. También tiene sentimientos de salvación cuando su hambre es satisfecha por un hueso; sólo el espíritu libre tiene y puede tener religión».²⁸

En sus lecciones berlinesas sobre *Filosofía de la Religión*, sostenidas entre 1821 y 1831, Hegel aborda esta cuestión retomando con un mayor grado de profundidad la distinción, ya planteada en su *Fenomenología del espíritu*, entre certeza y verdad como dos modalidades de la conciencia en las que se precisa la distinción entre saber y conocer. El saber es el modo subjetivo bajo el cual algo existe para mí en mi conciencia, poseyendo la determinación de algo que es. Este saber puede ser mediato o inmediato. El saber mediato es el conocer, definido como saber universal de algo universal captado según su determinación particular.²⁹ La relación inmediata del yo que sabe con el contenido de la conciencia es la certeza.³⁰ Y el contenido de la conciencia en tanto que el todo desplegado en el conocer es la verdad.

El creer o la fe es una forma particular de certeza que se posee sin intuición inmediata sensible, y sin la comprensión de la necesidad de su contenido. En este sentido es

²⁸ HEGEL: Hinrichs-Vorrede, pp. XVII s. En: *Berliner Schriften* (1818-1831). Hrsg. von W. Jaeschke. Meiner, Hamburg 1997, pp. 77 s.

²⁹ HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Edit. y trad. por R. Ferrara. Alianza, Madrid 1984-1987, I, p. 159.

³⁰ *Filosofía de la religión*, I, p. 266.

presentada por Hegel como un saber intermedio entre la certeza inmediata y el saber necesario.³¹ En esta caracterización se advierte la crítica a un concepto de la fe como simple inmediatez que no sabe de Dios sino que *es*, con la misma certeza que se sabe que la propia conciencia *es*; ambas cosas de un modo igualmente abstracto y vacío.³²

El elemento en el que se mueve la fe es la *representación*, una forma primera de darse Dios objetivamente en la conciencia, asociada al sentimiento, la imaginación y la narración. Frente a esa forma primera se yergue el pensar como forma superior. Pero a su vez hay que distinguir el pensar especulativo, que aprehende la unidad de las determinaciones contrapuestas, del pensar meramente reflexivo, fijado en la oposición. Hegel sostiene, una vez más, que la religión es saber del espíritu de Dios acerca de sí mismo a través de la mediación del espíritu finito del hombre, que pasa por las etapas históricas de desarrollo correspondientes al mundo oriental (religión inmediata o de la naturaleza), los mundos griego y judío (religiones de la belleza y la sublimidad), el mundo romano (religión de la finalidad) y culmina con el cristianismo (religión consumada). En lugar de la contraposición –que Hegel juzga una abstracción de origen kantiano– entre un pensamiento acerca de Dios que en el fondo carece de contenido y el mundo empírico, desarrolla un concepto trinitario en el que Dios (Padre) pone el mundo como lo otro de sí (Hijo), cuya oposición es superada en la comunidad de los creyentes (Espíritu).³³

La mediación de infinitud y finitud, Dios y mundo, tal como Hegel la entiende, ha sido frecuentemente calificada como *panteísmo*. Al revés de la acusación que desde la religión se suele hacer a determinadas concepciones filosóficas de incurrir en el *ateísmo*, porque en ellas hay *poco* Dios, la acusación de *panteísmo* sostiene, según Hegel, que la filosofía tiene *demasiado* Dios.³⁴ Pero a su juicio el panteísmo en sentido estricto es una doctrina que jamás ha sido sostenida por ningún filósofo, pues consiste en afirmar que «todo, el conjunto [*das All*] del universo, este complejo de todos los existentes, estas cosas singulares infinitas y múltiples, son Dios [...] no la universalidad que es en sí y para sí, sino las cosas singulares en su existencia empírica, tal como existen inmediatamente» (*cosmoteísmo*).³⁵ Otro sentido del panteísmo que Hegel distingue como ajeno a su pensar es el que califica como panteísmo «oriental», según el cual «lo divino es solamente lo universal de su contenido (del conjunto de las cosas), la esencia de las cosas, pero de modo que eso divino sea representado también como la esencia determinada de las cosas» (*politeísmo*).³⁶ Por último, Hegel rechaza también aquella forma de panteísmo que se relaciona con un mal entendido sistema de la identidad absoluta, en el que se afirma, al modo de Parménides, que sólo existe el ser, y la nada no se da en modo alguno. Esta versión del panteísmo es en el fondo un acosmismo, pues no reconoce realidad existente a las cosas finitas.³⁷ En este sentido sería una concepción exactamente opuesta a lo que

³¹ *Filosofía de la religión*, I, pp. 267 s.

³² *Filosofía de la religión*, I, p. 160.

³³ *Filosofía de la religión*, II, pp. 188-190.

³⁴ Cfr. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. von F. Nicolini und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1969; trad. de R. Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid 1997, § 573, Nota, p. 593 ss.

³⁵ *Filosofía de la religión*, I, p. 257; cf. p. 304.

³⁶ *Filosofía de la religión*, I, p. 258.

³⁷ *Filosofía de la religión*, I, p. 258, II, p. 150; cf. CL, p. 79.

Hegel llama panteísmo en sentido estricto. La filosofía de Spinoza cae a juicio de Hegel bajo este rótulo en la medida que sostiene que toda realidad finita o determinada no es más que un accidente de la sustancia absoluta o Dios.³⁸

La posición de Hegel es que la acusación de panteísmo se hace desde una concepción teológica muy pobre, que se niega a aceptar la posibilidad de un conocimiento objetivo de la naturaleza de Dios y que ha vaciado su concepto de todo contenido concreto. Con ello se le quita el piso al culto divino, que consiste en la «relación práctica del sujeto con el objeto» o en participar de la reconciliación plenamente consumada de Dios con el hombre,³⁹ la que no tendría sentido si Dios no se diera a conocer al hombre tal como es. Hegel distingue diversas formas de culto, como la devoción, los signos o manifestaciones externas y sensibles de la renuncia a algo propio como expresión de la unidad con Dios, el despojamiento de la subjetividad a través de la renuncia que no afecta sólo a cosas externas sino también a propósitos particulares.⁴⁰ En esta última línea se ubica la eticidad, «el culto más verdadero», que implica la filosofía en tanto que conciencia de Dios como la verdad absoluta que deshace las ocurrencias de la subjetividad particular y constituye de esta manera un «culto continuo».⁴¹

Conclusiones

A modo de conclusión, podemos destacar cinco elementos de comparación entre Hegel y Schleiermacher. En primer lugar, ambos piensan la religión en el marco de la crisis cultural inaugurada por la Ilustración, que, al vencer sobre la concepción tradicional de la fe, ha despojado a ésta de todo contenido acreditable a los ojos de las personas intelectualmente bien formadas. La respuesta frente al desafío de la Ilustración es dispar. En Hegel se trata de rehabilitar el contenido esencial de la fe mediante una nueva interpretación que los transfigure en un sentido racional, y por tanto necesario y universalmente comunicable. Schleiermacher, en cambio, pone el acento en aquello que a su juicio la crítica de la Ilustración no ha podido desacreditar, a saber el sentimiento religioso subjetivo del que depende la adhesión a dichos contenidos.

En segundo lugar, Hegel y Schleiermacher se oponen rotundamente en lo que respecta a la posibilidad de una demostración filosófica de la existencia de Dios. El primero sostiene que toda la filosofía se basa en el fondo en la validez del argumento ontológico, cuya exposición la constituye la *Ciencia de la Lógica* en tanto que despliegue de la identidad entre ser y pensar. El segundo niega que sea posible una demostración sistemática de la existencia de Dios, la que sólo puede ser sentida por la autoconciencia. A pesar de esta oposición, es posible constatar una coincidencia fundamental, en el sentido de que para ambos pensadores el punto de partida de la religión es la conciencia del ser de Dios como inseparable de la conciencia de sí mismo. En este sentido se puede decir que la *Doctrina de la Fe* de Schleiermacher presenta una

³⁸ *Filosofía de la religión*, I, pp. 258 s., 304 s., II, p. 413.

³⁹ *Filosofía de la religión*, I, pp. 222 s., 312 ss.

⁴⁰ *Filosofía de la religión*, I, pp. 315 s.

⁴¹ *Filosofía de la religión*, I, p. 316.

cierta variante del argumento ontológico que localiza en el sentimiento y no en el concepto la necesidad de presuponer la existencia de Dios en todo saber.

En tercer lugar, Hegel y Schleiermacher distinguen claramente el ámbito temático de la religión de aquel que es propio de la ética. No obstante coinciden en conferirle a la forma más elevada de la religión, que para ambos es la religión cristiana, una dimensión ética. En Schleiermacher esta dimensión ética se manifiesta en el compromiso con la predicación y la difusión de la fe. En el caso de Hegel, la dimensión ética aparece en relación con el culto, entendido como la relación práctica del hombre con Dios, mediante la cual se supera la diferencia entre ambos. En su concepto, la forma más elevada del culto es la eticidad, que liga la libertad del hombre frente a Dios con la manifestación objetiva del espíritu en el Estado, en tanto que libertad realizada en el mundo. A su vez considera que la concepción de Schleiermacher de la religión es incompatible con la libertad del hombre. Sin embargo no tiene en cuenta que al relacionar Schleiermacher la religión con el sentimiento de dependencia total no pretende excluir la libertad, sino que la incluye como un aspecto de la conciencia del mundo, algo que nos es dado bajo condiciones sobre las que sólo podemos tener un control parcial.

En cuarto lugar, ambos pensadores conectan su concepto de la religión a Dios y el mundo de un modo que fácilmente puede confundirse con alguna forma de panteísmo. No obstante, coinciden en rechazar el panteísmo como expresión de la verdadera religión. Schleiermacher se distancia del panteísmo al afirmar que, si bien no se puede representar a Dios de un modo independiente del mundo, tampoco se lo puede pensar como idéntico con él. Dios es el *terminus a quo* de la unidad del saber, mientras que el mundo es su *terminus ad quem*. Según Hegel, la respuesta filosófica a las diversas variantes del panteísmo consiste, primero que nada, en mostrar que lo finito no puede ser eliminado, sino a lo más superado en la verdadera infinitud, y en segundo lugar, en demostrar que en Dios la verdadera infinitud tiene que ser pensado no sólo como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto, es decir como espíritu absoluto que se realiza a sí mismo a través de su diferenciación y de la superación de la misma en la totalidad de la vida que se conoce a sí misma.

Por último, cabe destacar que tanto Hegel como Schleiermacher aportan una interpretación racional de la historia de las religiones. Se diferencian por basarse en dos concepciones distintas de la dialéctica –de índole especulativa en el primero y hermenéutica en el segundo– que, no obstante, presupone en ambos una cierta adecuación entre ser y pensar, cuyo impulso fundamental proviene de la filosofía de Platón. Pero mientras Hegel se inspira sobre todo en el *Parménides*, y considera la dialéctica principalmente como concatenación de conceptos que culmina en el saber absoluto, Schleiermacher se basa en el *Fedro*, y enfatiza el proceso comunitario de la conversación entre hombres pensantes que no admite ningún saber absoluto.⁴² Ello explica en buena parte las consecuencias diferentes que se siguen en la forma de relacionar históricamente las religiones. En el primer caso se trata de una ordenación que sigue criterios sistemáticos, mientras que en el segundo la ordenación obedece a factores individuales irreductibles a la organización conceptual.

⁴² Cfr. DE LA MAZA: «Hegel y Schleiermacher», pp. 275 s., 280 ss.

Bibliografía complementaria

- CHOI, S.- H. (1991): *Vermitteltes und unmittelbares Selbstbewusstsein. Zum Verhältnis von Philosophie und Religion bei Hegel und Schleiermacher*. P. Lang, Frankfurt a. M. u.a.
- FLAMARIQUE, L. (1999): *La filosofía frente al enigma del hombre*. Pamplona, EUNSA.
- GINZO FERNÁNDEZ, A. (1981): «La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher», en: *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 16 , pp. 89-118.
- JAESCHKE, W. (editor) (1999): *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*. Hamburg, Meiner.
- LANGE, D. (1983): «Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verständnis der Religion», en: *Hegel-Studien* 18, pp. 221-224.
- NOWAK, K. (2002): *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- PANNEMBERG, W. (1997): *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- PÖGGELER, O. (1998): *Hegels Kritik der Romantik*. München, Fink.
- SCHAEFER, S. (2002): *Gottes Sein zur Welt. Schleiermachers Subjektanalyse in ihrer Prinzipienfunktion für Glaubenslehre und Dialektik*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet.
- SCHOLTZ, G. (1984): *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.