

LA RELIGIÓN POSITIVA EN LA JUVENTUD DE GOETHE Y HEGEL

POSITIVE RELIGION IN THE YOUTH OF GOETHE AND HEGEL

Santiago Martín Arnedo¹
Investigador independiente

Recibido: 17/04/2017

Aceptado 5/10/2017

Resumen: Goethe y Hegel arrojaron desde muy pronto el hecho religioso. Aunque cada uno reelaboró singularmente la herencia recibida, ambos llegaron a conclusiones parecidas: crítica de la religión positiva y la justificación de una ética no distanciada de las raíces de la vida. Sin embargo, Goethe eligió el camino de la intuición y de la creación artística en su evolución desde la adoración ingenua de la Naturaleza hasta una suerte de panteísmo de cariz espinosista; mientras que Hegel se decantó por la especulación abstracta, desde su crítica a la religión positiva hasta su integración en el sistema de la Fenomenología.

Palabras clave: Religión; Goethe; Hegel; alma bella.

Abstract. Goethe and Hegel faced the religious fact very early. Although each one reworked the inheritance in his own way, both came to similar conclusions: criticism of the Positivity of the religion and argument of an ethics not distanced from the roots of life. However, Goethe chose the path of intuition and artistic creation in his evolution from a naive adoration of Nature to a kind of spinozist pantheism; while Hegel opted for an abstract speculation, from his critique of positive religion to his integration in the System of the Phenomenology.

Keywords: Religion; Goethe; Hegel; Beautiful Soul.

1. Doctor en Filología Alemana y licenciado en filosofía por la Universidad de Granada. Autor de diferentes artículos sobre cultura (*Poemas esenciales de la lírica alemana*. Ed. Rilke) y filosofía alemana (Luhmann, Thomas Mann, Goethe). Traductor de Gadamer, Marie Luise Kaschnitz, Rilke, Boltzmann, entre otros. Ganador del premio Areté de creatividad literaria (2009) y del Limaclara de ensayo (2013). Colaborador en prensa. Correo electrónico: smarnedo@hotmail.com

1. Una admiración recíproca

Sorprende que dos espíritus creadores tan potentes como Goethe y Hegel, a la distancia de dos décadas, hayan sido confrontados en tan contadas ocasiones (Bubner 1978, Vorländer 1926), para el interés que debería suscitar el encuentro entre dos de los más potentes creadores de la cultura occidental. Ellos mismos dedicaron poco espacio dentro de su ingente obra al estudio del otro, pese a tenerse muy en cuenta. Se trata pues de un terreno de estudio en gran medida virgen.

El escritor y el filósofo se admiraron mutua y profundamente. El filósofo se ocupó en algunas ocasiones de la figura y de la obra del poeta. Justiprecia la potencia de su talento, capaz de convertir en subjetividad y en libertad lo que en un principio aparecía como algo mecánico y sin alma (Hegel 1985: 224). Goethe, a grandes rasgos, sería para Hegel el gran intuitivo, capaz de captar la realidad como un todo inmediato, sin necesidad de dar el rodeo de la reflexión; capaz de concebir a Dios no como algo que existe, sino como la existencia misma, como un gran ser viviente susceptible de ser observado por algunas de sus criaturas —el hombre—, si bien de forma parcial, cada una con su propia perspectiva. Goethe, bajo la influencia de Spinoza, habría trascendido la ubicación particular de cada viviente para elevarse a considerar el Todo. Esta característica es muy valorada por Hegel.

Sin embargo, el filósofo relativiza la aportación artística de Goethe reduciéndola a un mero momento dentro de su concepción holista de la historia de la estética, a una mera forma pasajera con que la Conciencia se presenta a sí misma —reflejo sensible de la Idea— en el devenir de su desarrollo, y como tal, aunque conservada, al fin y al cabo ha de ser superada, a fuer de momento parcial; dicho con otras palabras, incapaz de explicarse a sí misma, necesita de la verdad del todo, pues sólo el todo es verdad. Por tanto la inmortalidad del genio goethiano ha quedado suspendida en pro de la abstracción. *Faust* ciertamente representa la tragedia absoluta, pero la tragedia es, para Hegel, sólo una forma elevada dentro del desarrollo de la obra de arte espiritual en la que los personajes no narran ingenuamente los avatares externos, sino «que exteriorizan la íntima esencia» (*das innere Wesen*) de unos héroes autoconscientes de su libertad (Hegel 2014: 534). Es decir, que la aportación artística de Goethe quintaesenciada se reduce tan sólo a un momento más a «superar» por la propia conciencia, aunque pertenezca al estadio del Espíritu Absoluto, como la religión y la filosofía.

Por su parte, Goethe no se muestra tan dual en su valoración, como hace Hegel con él. El poeta desconfió a todas luces del filósofo, con quien tuvo ocasión en 1806 de discutir personalmente sobre diversos asuntos, entre ellos sobre filosofía. En realidad Goethe recelaba en general de todo saber especulativo que pretendiera detentar una instantánea omniex-

plicativa de la realidad total. Las palabras escritas, continúa Goethe, se solidifican por así decir, se positivizan, se convierten en artefactos, y merced a esta parálisis en el tiempo, se muestran impotentes para expresar el dinamismo de la vida, el perpetuo cambio, la temporalidad en su íntima esencia.

Cierto es que si hubo un filósofo que se preocupó de reflejar el cambio, ese indudablemente fue Hegel. Y aunque el desarrollo del sistema implica la andadura del camino, la visión sinóptica final es sin embargo estática, algo difícil de conciliar: la diacronía y la sincronía. Ambos autores compartieron no obstante la convicción de estar realizando verdadera ciencia [*Wissenschaft*], si bien el primero como «poeta intuitivo» y el segundo como «pensador especulativo», según terminología de Félix Duque (2004: 10). Dicho de otro modo, ambos autores creían expresar, con medios diferentes, el saber real conectado con la vida. La ciencia natural ortodoxa la concebían como una abstracción parcial del saber.

La relación entre ellos sobre todo fue de respeto intelectual. En este sentido es ilustrativa la anécdota que narra el encuentro entre los dos. Hegel se presentó como invitado en la casa de Goethe el 18 de octubre de 1827. Tras una breve conversación sobre el filósofo J. G. Hamann (1730-1788), en la que Hegel monopoliza la palabra, pasan a hablar de la dialéctica, que Hegel define a la sazón así (Eckermann 1848: 193): «En el fondo no se trata más que del espíritu de contradicción regulado y metódicamente instruido que anida en el interior de cada hombre, y cuyo principal rendimiento se muestra en la distinción de lo verdadero y lo falso».

De modo que el método dialéctico, explica Hegel, consiste en el «espíritu de la contradicción» que anida en todo hombre, como el Mefisto de *Faust* (vol. III: 47): «Ich bin der Geist, der stets verneint». Sorprendentemente Mefisto viene a presentarse como la contrapartida del que ha desesperado por alcanzar el saber real o total, Faust. Todo lo que surge, argumenta Mefisto, necesariamente ha de perecer, en esta descripción del eterno dinamismo del universo que pretende captar en un instante el espíritu, coinciden *Faust* y Hegel. El objetivo de esta metodología es distinguir lo verdadero de lo falso. Goethe replica al filósofo que ese método parece más bien una herramienta para hacer falso lo verdadero y lo verdadero falso. Hegel aduce que quien así obrara, no sería más que un espíritu enfermo. La observación de la naturaleza, añade Goethe, sería la cura contra ese tipo de enfermedades. Dicho de otro modo, esos dialécticos enfermos, enfermos por ser dialécticos, al juzgar de Goethe, encontrarían su curación en el estudio de la naturaleza, que señala un camino infinito hacia la verdad, que nunca se deja apresar del todo y que pone a cada uno en su sitio,

enseñándole a ser humilde, haciéndole consciente de su ignorancia, por muchas pretensiones de absolutismo que albergue.

Esta visita, que estamos comentando, está recogida por Eckermann a lo largo del capítulo 279 de sus *Gespräche*. El relato se interrumpe aquí y no da cuenta de la posible respuesta de Hegel. En verdad no era posible ir más allá, ya que para Hegel la Naturaleza ocupaba un lugar muy subsidiario en su sistema mientras que para el poeta está en el origen y el fundamento de lo real. Y ninguno de ellos consideraba una fuente de legitimación exterior a su *Weltanschauung*, sino que en virtud de la lógica interna pretendían autofundamentarse.

Tras esta primera confrontación entre estas dos personalidades, vamos a centrarnos en las primeras concepciones que desarrollaron ambos sobre el fenómeno religioso.

2. Rebeldía del joven Goethe

Goethe, como es bien sabido, había sido educado inicialmente en casa, y el cristianismo luterano, en medio de una oferta formidablemente variable, no era una asignatura menor. El padre deseaba prepararlo para proseguir su camino (vol. IX: 32), si bien, dada la facilidad del hijo, de modo más fácil y fructífero («bequemer und weiter»). Valoraba los talentos de su hijo, tanto más, en cuanto era consciente del esfuerzo que a él mismo, pese a ser un diletante, le había costado todo. Al joven Goethe siempre le repetía que de haber tenido sus facilidades, otro destino se habría forjado. Por tanto, el genio en desarrollo tenía que sobrepasarlo y alcanzar el grado máximo en el desarrollo de los talentos que la Naturaleza le había regalado. En las clases que recibía, tal como relata Goethe en su libro de memorias *Dichtung und Wahrheit*, estaba incluida predominantemente, como quedó dicho, la formación religiosa, si bien, confiesa: «el protestantismo eclesiástico que se nos enseñaba, no era en realidad sino una forma de moral seca» [eine Art von trockner Moral], que no sólo no enriquecía el espíritu, sino que más bien agotaba su espontaneidad y secaba la savia que lo fecundaba y lo remontaba a las fuentes de la vida (vol. IX: 43). Esta ausencia de vitalidad se sublimaba en una suerte de discusiones doctrinarias, de modo que las disidencias se estatúan en sub-doctrinas, y surgían así una plétora de nuevas iglesias: los pietistas, los separatistas, la Hermandad de Moravia, etc. Todos se disputaban la exclusividad del camino que conducía hacia la divinidad.

Los preceptos, como algo fijado, como normas fosilizadas, se compadecen poco con el fluir permanente que es la vida, que en su discurrir siempre presenta situaciones inéditas, y propician la rigidez de las actitu-

des y en cierto modo la muerte de la originalidad y la innovación (Weiland 1985: 5). Y Goethe, como creador, no tenía otra que rebelarse contra lo heredado. Dichos preceptos acentúan además la distinción entre quienes los reconocen y quienes no. Más que sentimientos de fraternidad, suscitan los de hostilidad. Estas palabras las podría haber hecho suyas Hegel, cuando en el arranque de *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* ubica el origen de la variedad de doctrinas religiosas en aquellos momentos históricos en los que el espíritu ya no se identifica con las instituciones y las leyes, y se prepara para el advenimiento de un cambio, como ocurrió por ejemplo con la aparición de la figura de Jesús en el Judaísmo. No obstante, Hegel, hizo por su parte una lectura política de dicha fragmentación en las creencias. Alemania, a la sazón fragmentada, no podrá lograr su unión mientras las discrepancias de orden religioso lo impidan. Más allá de esta lectura política, para ambos autores la mediación histórico-cultural de las instituciones religiosas y la multiplicidad de las iglesias es una prueba contundente de la relatividad de las mismas, de ahí que el camino hacia la divinidad haya que abrirlo radicalmente desde la inmediatez (Goethe) o desde la especulación (Hegel), pero ambos señalaron la necesidad de una revolución religiosa, justo allí donde el espíritu se relaciona consigo misma en la máxima intimidad.

Desde muy tierna edad, el joven Goethe no tuvo complejos para afirmar su falta de identificación con la iglesia cristiana. Hegel tuvo que ser más reservado durante más tiempo, puesto que la financiación de sus estudios dependía de la institución cristiana.

Tanto el Dios justiciero del Antiguo Testamento, como el más conciliador del Nuevo, fueron puestos en jaque por el pequeño Goethe a raíz de una experiencia vital de la tragedia. En 1755, el poeta contaba seis años, se produjo un terrible terremoto en Lisboa que dejó tras de sí centenares de miles de muertos. Este acontecimiento le hizo cavilar - su ánimo se encontró «zum erstenmal im tiefsten erschüttert» (vol. IX: 29). Se replanteó la idea aprendida de un Dios bondadoso y ecuánime. ¿Qué Padre Creador habría tratado con tanta ceguera y por igual a justos e injustos? Y también la naturaleza humana, la inocencia de la creatura como imagen de Dios, quedó en entredicho: «Los infelices que sobrevivieron se expusieron a todo tipo de robos, asesinatos y fechorías» (vol. IX: 30). Esta grave vivencia infantil produjo las grietas necesarias para demoler la idea de un Dios paternal, que cuida de su creación.

Obviamente, la evolución espiritual del joven creador fue más paulatina y titubeante de lo que un esquema analítico pueda ofrecer. Hay avances y retrocesos, vacilaciones y declaraciones. Con 15 años, en torno a 1764 o 1765, había escrito un poema que reflejaba por completo el imaginario del protestantismo ortodoxo de su época: *Poetische Gedanken über die*

Höllenfahrt Jesu Christi, una temática muy presente en el Barroco y aún en la Edad Media, si bien en el Nuevo Testamento apenas tiene presencia. Cristo aparece como el justiciero que redime las almas luchando contra el mal, muy al estilo del Dios vengativo del Antiguo Testamento (vol. I: 9):

¡Maldito seas, Satanás, por toda la eternidad!
Creías poder vencerle.
Te alegrabas de su desdicha.
Pero ahí se acerca victorioso para hacerte reo.
¡Habla infierno! Di, ¿dónde está tu victoria?
Contempla hasta donde llegan tus poderes.
¿Tardarás en reconocer al Todopoderoso?
Contempla Satanás! Mira tu reino destruido.

Surgido probablemente por incitación de sus padres o de sus profesores, el poema sorprende por el uso del imaginario medieval, que tanto protagonismo tendrá luego en el *Faust*. No obstante, este poema es casi un primerizo ejercicio de estilo, en el que tanto el contenido como la forma son el material para que Goethe se ejercite en su escritura.

Este doble rechazo a la dogmática cristiana y a la personificación de un Dios justiciero y misericordioso, no implicó en absoluto una renuncia al sentimiento religioso como actitud ante el misterio de la creación, sino su encauce por otros medios, debido a la necesidad de expresarlo según un patrón original. No buscaba Goethe a Dios tras la Naturaleza, como sostiene ese trascendentalismo que rehúye manchar al creador con la imperfección de la materia. Más bien tenía la intención de llegar directamente al Creador a través de su creatura, es decir, encontrar «in-mediatamente», sin mediación, la esencia del misterio en la Naturaleza, a golpe de intuición, sin arbitraje doctrinal. A Dios, estaba Goethe convencido, hay que buscarlo en la Naturaleza, tanto en los hombres de falible conciencia como en las estrellas cuya trayectoria está trazada de antemano. Este Dios no tenía una imagen propia, no tenía ninguna apariencia que pudiera satisfacer a los sentidos o a la intuición sensible. Su presencia se rastrea, se intuye, se presiente en los objetos que sí percibimos. El infinito se manifiesta en lo finito. Por tanto los objetos no sólo son los símbolos que nos recuerdan a la divinidad, sino que ellos, en cierto modo, son la encarnación de esa divinidad, la presencia de la ausencia: «Naturprodukte sollten die Welt im Gleichnis vorstellen» (vol. IX: 44).

El niño Goethe levanta un altar (vol. IX: 44) y enciende velas aromáticas al atardecer para ritualizar, para dar forma al sentimiento místico que lo embarga. De este modo poetiza y personaliza su sentimiento

hacia lo infinito. Puesto que a Dios no puede ponerle rostro, lo honrará en su propia creación. Por ejemplo, mostrará su agradecimiento verbigracia adorando al astro sol. Imagen que criticará posteriormente en su poema *Prometheus*, como veremos en el apartado 5.

El altar, las velas, el medio material digno de simbolizar la divinidad, ha de convertirse en algo sagrado, es decir, en un lugar de naturaleza diferente. ¿De qué manera se transforma un lugar en sagrado? A juicio de Safranski (2013: 65) de dos formas diferentes: en primer lugar, por acción directa del arte, gracias al cual, la realidad se comporta como *Bild*, como imagen. Es decir, en cuanto la naturaleza se la contempla desde la perspectiva de la belleza, en cuanto es representada artísticamente, nos relacionamos de forma sagrada con ella. De ahí que muchos pensadores hayan acabado en la pura contemplación como la forma más pura o mística de acceder a la esencia de la naturaleza. El arte por tanto se constituye en vehículo, en mediación privilegiada a través de la cual acontece lo sagrado. Por consiguiente, es la mirada intencionada la que sacraliza un lugar y no ciertas características intrínsecas u objetivas de éste. En segundo lugar, a través de la forma tradicional y sancionada por las religiones tradicionales: la litúrgica sacramental. Esta forma dogmática y ritualista, descrita más arriba, impresionó mucho al joven Goethe. Por tanto se adhiere a la forma del rito (la forma sensible de la religión católica), que al menos tiene el poder de emocionar, pero no al contenido moral de las normas heredadas (recetario moralista protestante), que se muestra impotente ante el juego de la vida. El Goethe maduro desearía críticamente ambos polos. Porque el peligro del dogma es convertirse justo en lo contrario de aquello que fue en su nacimiento. Es decir, el dogma nace como regulación del trato con lo divino, como medio, y acaba pervirtiendo su naturaleza convirtiéndose en fin, en algo ajeno, heterónimo al hombre, que se le impone desde fuera en virtud del adoctrinamiento y lo aleja de lo divino.

El joven poeta aspira a ritualizar por completo su vida, como si estuviera consagrado a la religión. De hecho, una vez transcurrida la juvenil fiebre religiosa de carácter pietista, conservará el vocabulario de dicha etapa para aplicarlo a contextos menos píos, tal y como se observa en *Faust*.

3. La revolución teológica en Hegel

Sorprende comprobar cómo, dos décadas después, las intuiciones del joven Goethe se repiten prácticamente en el pensar del joven Hegel:

1. En primer lugar, respecto al carácter sagrado de la Naturaleza, Hegel promueve una vindicación de la figura de Jesús y de la religión

tal y como se vivió en la Grecia clásica.

2. En segundo lugar, para eludir la «moral seca» protestante, Hegel opone su idea de la *Sittlichkeit* a la *Moralität* kantiana.
3. Y en tercer lugar, respecto a la preeminencia de la intuición como forma privilegiada de acceso al misterio del cosmos, Hegel propone una vía abstracto-especulativa de exposición que critica la intuición goethiana por ser demasiado vacía. Tan sólo en este punto muestra una clara divergencia. «Die absolute Anschauung» (Hegel 2014: 24) prescinde del desarrollo necesario de la sustancia, y no capta las diferencias que surgen precisamente en ese desarrollo. En este sentido, Hegel es el filósofo de la Historia.

1. Hegel se presenta en su juventud como un teólogo ilustrado. La religión no ha de enseñar la superstición, no ha de aliarse con los poderes fácticos, sino que debe abrirse a la libertad crítica. Se hace urgente una revolución religiosa en los tiempos de fragmentación nacional y de revolución política en la vecina Francia. Aún más, se ha de crear una nueva religión. Y la facultad que es capaz de ponerla en marcha es, más que el raciocinio, la fantasía. El objeto de la crítica hegeliana, como punto de partida, será la religión «positiva» -de *positus*, del latín *ponere*- es decir aquella que es puesta e impuesta desde fuera, heterónomamente. Es la fe institucionalizada, cuyos guardianes son la costumbre y la autoridad. Justo aquello que más rechazaba Goethe, es lo que también impugna Hegel, a saber, las recetas morales cerradas, las instrucciones codificadas de conducta, que más que excitar la espontaneidad del sujeto, lo alienan, lo extrañan de sí mismo. Y esta es la senda que precisamente, según Hegel, ha marcado el judaísmo (Liebeschütz 1967: 1). De ahí que el pensador se vuelva por un lado hacia la figura de Jesús, y por otro hacia el politeísmo heleno.

Tras un profundo estudio de la obra de Kant, Hegel pretende superar todos los dualismos: se propone cerrar el hiato entre la sensibilidad y la racionalidad, entre el deber y la inclinación, entre lo que es y lo que aparece, entre la naturaleza y el espíritu. En lo que atañe a la vivencia religiosa, no sólo es necesario reconciliarse con las iniciativas espontáneas del sujeto, sino que también hay que volver a unirse a la naturaleza. Para los griegos clásicos, los dioses formaban parte de la naturaleza, no eran ajenos a ella, como ocurría en el cristianismo, que separaba a Dios de su Creación y lo alejaba infinitamente de la materia: «Nuestra religión quiere convertir a los hombres en ciudadanos del cielo, cuya mirada esté posada siempre en las alturas, enajenándolos de esta manera de sus propias sensaciones humanas» (Hegel 1986: 42).

El helenismo era una religión estética. Sus dioses reflejaban la vida cotidiana de la Polis: compiten, se pelean, representan en grado sumo las

virtudes. Se sienten cercanos a los ciudadanos, y éstos de aquéllos. Un Dios infinito (cristiano) es radicalmente diferente de su creatura. Es el Dios invisible, mudo, misterioso. El Dios cristiano es innombrable. Los pueblos judíos se someten a las leyes dictaminadas por un Dios inviolable. Los dioses griegos conviven en parentesco con los ciudadanos, es la religión del pueblo, la *Volksreligion* (Hegel 1986: 45); la religión judeocristiana obliga de continuo a mirar al cielo, olvidando las raíces y alienando los sentimientos de un pueblo unido a su tierra. El joven Hegel no duda en optar por un politeísmo pagano, antes que por un monoteísmo judío. El problema era cómo llevar esa revolución a las conciencias de su tiempo.

En *Die Positivität der christlichen Religion*, el contrapunto al judaísmo no es ahora el politeísmo heleno, sino la figura de Jesús. Los discípulos subvirtieron el mensaje del maestro y clausuraron en fórmulas muertas el misterio de lo sagrado, arrebatándole así su esencia: la libertad.

Sin duda el joven Goethe partió de este mismo impulso para conectar personalmente con el misterio. Para Hegel, los discípulos de Jesús subvirtieron la fe moral en ley (positiva) y la ley en Estado. La imposición de una creencia ciega e irracional fue la más notable traición al sermón de Jesús. La consideración de la figura de Jesús en Hegel es ambivalente. De considerarlo en *Die Positivität* (1795-96) como propulsor de una moral no estatuaría pasa a contemplarlo como un «alma bella» en *Der Geist* (1798-1800). De este modo Hegel transita de la creencia racional en la moralidad kantiana hasta una doctrina de la virtud accesible a la razón (Soppa 2010: 26). Jesús se opone a la vida regulada del judío. En su lugar propone la vivencia de la virtud nacida del corazón. Es la autonomía frente a la heteronomía judaica. Posteriormente, el filósofo desechará su proyecto de fundar una nueva religión y aceptará el cristianismo tal cual para integrarlo en el sistema que está madurando durante estos años en su cabeza, y cuyo resultado abrupto será la *Phänomenologie*.

2. Acorde con su ensalzamiento del ideal clásico heleno, la ciudad griega encarnaba para el joven Hegel la «sustancia ética». Venía a representar el conjunto de valores morales que viven en, y pertenecen a, la historia de un pueblo, en donde reside la identidad de éste y el fanal orientativo de su caminar. Proporciona sentido al cotidiano quehacer del ciudadano. Se le presenta como un conjunto de normas asequibles que acata e internaliza, y que dota del sentimiento de la comunión y de la reconciliación con los suyos. Hegel rechazaba la *Moralität* kantiana como principio abstracto y vacío que venía a juzgar al mundo desde fuera. Para Hegel, la ilusión era el motor y la condición de posibilidad del desarrollo de la vida, aquello, pensaba, de lo que carecía precisamente el imperativo categórico.

El imperativo aislaba e infravaloraba la vida (piénsese en la exclusión rigorista kantiana de toda inclinación sensible en la valoración ética de una conducta), mientras que la *Sittlichkeit* pondría ventajosamente a trabajar todas las capacidades humanas, y dotaría a éstas de una dimensión social, muy necesaria para su alegre desenvolvimiento. En realidad, la conciencia que se alza contra el contenido de la vida goza de una libertad ficticia: «Die Freiheit des Selbstbewußtsein ist gleichgültig gegen das natürliche Dasein» (Hegel 2014: 158). En esto viene a coincidir la ética de raíz pietista kantiana con la doctrina cristiana: su indiferencia respecto al contenido del mundo. Y Hegel (con Goethe) necesita de ese contenido. La opción contraria puede devenir simplemente en un delirio, en una creencia sin base real: «[es] ist also auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst» (Hegel 2014: 158). Paradójicamente la razón más absoluta es aquí la que reivindica la historicidad, el aquí y ahora de la sustancia, para incorporarla a la conciencia y de esta manera llenarla a ésta de vida, y dejar de ser una libertad pensada para llegar a ser una libertad real.

3. La confrontación Goethe/Hegel acontece también en el terreno de los sentimientos. El primero necesita la estimulación sensorial y emotiva para movilizar en el otro la contemplación de la «verdad» del mundo. Por otro lado, la fuerza sentimental del momento es insuperable y no reductible a un esquema explicativo ulterior. El segundo, sin embargo, es bastante más frío y aséptico en su enfrentamiento con la realidad. La verdad se juega en el concepto, no en la sensibilidad. No se preocupa Hegel tanto de sentir, como de comprender, estadio superior a aquél. Por tanto, la presencia del mal [físico o moral] en la historia ha de ser asumido como parte de un conjunto. Lo concreto queda sacrificado y superado en el todo. El existencialismo posterior reprochará a Hegel haberse dejado en el camino precisamente lo irreductible de la vivencia. En la *Phänomenologie* se asume por un lado el dolor en lo particular, si bien se categoriza como «trabajo», es decir, como momento necesario en la evolución del espíritu, como si el dolor fuese menor al integrarlo en una perspectiva general de crecimiento: «La vida de Dios y el conocimiento divino pueden ser expresados como un juego del amor consigo mismo; esta idea se hunde en la edificación y en la insulsez cuando falta la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (Hegel 2014: 24).

La tentación del profeta de convertir el conocimiento de Dios en puro sentimiento, como si el amor fuera el mayor conocimiento posible, ofrece una imagen muy sesgada de lo real, pues deja fuera el «trabajo de lo negativo». Es decir, si la relación de Dios consiste en amor («Dios es amor» anuncia la Biblia), el Universo aparece incompleto. Aunque muchos teólogos habían reducido el mal a la ausencia de bien, para Hegel el dolor está

incorporado positivamente a la Historia. Posee su función. La negación es tan importante como la afirmación en la dialéctica. Por muy edificante que pueda resultar personalmente sentirse puro amor o sentir el universo como puro amor, es una vivencia del pensamiento de la libertad más que de la libertad misma, tal y como se apuntaba más arriba.

El segundo y tercer punto, es decir, la moral como principio vacío de contenido y la ausencia del mal -en una libertad ficticia, es decir, sin roce con el exterior- se concretaron para Goethe en una amistad de juventud, ejemplo viviente de una categoría muy popular en su época. En el siguiente apartado se expone tal categoría, la del «alma bella», que caracteriza oportunamente la posición de ambos autores respecto a la conciencia religiosa.

4. El alma bella

Cuando el concepto de *Schöne Seele* fue teorizado por Schiller en 1793 en su ensayo *Über Anmut und Würde*, dicho concepto tenía ya tras de sí un largo y denso recorrido a lo largo de la historia de la literatura y de la filosofía. Aquí conviene reseñarlo en la medida en que fue reelaborado por Goethe y Hegel en dos momentos muy precisos de su biografía intelectual, a saber, cuando Goethe acogió, a raíz de una enfermedad de juventud en 1769, una etapa leve de pietismo y cuando Hegel se rebeló contra la *Moralität* kantiana en sus escritos de juventud, crítica que cristalizaría en un capítulo de su *Phänomenologie* dedicado al Espíritu.

Hegel había asociado este concepto primariamente a la figura de Jesús (Dri 2000: 180), al tiempo que se ocupaba de la crítica de la religión positiva, en la que coincide con Goethe. Acusaba de falta de compromiso social al alma bella, que para salvaguardar su santidad no se mancha en la lucha contra la injusticia. En la crítica a la falta de implicación social Hegel, tenía en su cabeza al *Wilhelm Meister* (Farrelly 1998: 77). También Hegel propuso posteriormente como modelo de alma bella al enfermizo Werther, ahogándose en sus propias debilidades y elucubraciones. En esto diverge de Goethe, pues para éste, era más importante a la sazón la coherencia consigo mismo que la repercusión social de los actos. En esto ambos autores serán dispares, si bien Hegel recogerá en la *Phänomenologie* la contradicción de ambas posturas con la intención de superarlas.

Goethe tenía una amiga de juventud, en realidad pertenecía al círculo de amigas de su madre, llamada Susanna von Klettenberg (1723-1774), que reaparece en el sexto libro de *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Una mujer soltera cuarentona que se había desposado íntimamente con Jesucristo. Las disputas teológicas y las controversias de fe le eran ajenas,

puesto que Dios se le aparecía como algo de suyo evidente. Su interioridad se identificaba sin esfuerzo con el mandato divino, hasta el extremo de que el mundo no le ofrecía resistencia: «Nunca la abandonaban el contento y la serenidad del ánimo» (vol. IX: 339). Sus enfermedades le aparecían como un estado pasajero de su naturaleza terrenal. Nunca perdía la serenidad ni el control. Y para Goethe, que atravesaba a la sazón, en 1769, una pertinaz enfermedad [“eine Geschwulst am Halse» (vol. IX: 340)], se convirtió en un modelo de entereza. Por tanto, ella no vivía las diferencias entre las inclinaciones y los dictados de la conciencia como contradicciones dolorosas. Simplemente en ella se identificaban. A Goethe le merecía esta síntesis el mayor respeto, porque Susanna von Klettenberg era capaz de vivir en plena coherencia y concordancia consigo misma. Entre su yo ideal y su yo real no cabía huelgo alguno. Ningún hiato introducía tensión entre sus aspiraciones y su cotidianidad, entre la espontaneidad de su sensibilidad y el dictamen reflexivo de su razón moral. Las charlas del escritor con su amiga son edificantes, pero no puede “contagiarse” del todo.

La conclusión que extrae Goethe de este modelo de vida es que la fe sólo puede asumirse en primera persona, como si naciera del interior. Una creencia en rigor no puede ser impuesta. Se puede simular creer y se puede simular actuar, pero la clave reside en la convicción. Se siente corroborado en su rechazo de la dogmática cristiana.

El pequeño Goethe, que duda de la potencia y la bondad del creador a raíz del devastador terremoto de Lisboa, ya aludido, no es un alma bella. Cuando von Klettenberg le indica que la causa de todos sus desvelos, impaciencias, búsquedas y angustias es la ausencia de reconciliación con Dios, Goethe le replica que él siempre había creído desde su juventud estar muy en paz con ese tal Dios –«mit meinem Gott ganz gut zu stehen» (vol. IX: 340)-, y que incluso le había perdonado a Dios algunas cosas, como su falta de ayuda en medio de las dificultades. Cuando se enzarzan en disputas teológicas, el joven aprendiz y la madura creyente, ella siempre resuelve cordialmente que él es un muchacho alocado que tendrá que aprender todavía mucho en la vida.

A Goethe la experiencia lo ha situado trágicamente allí justo donde se escinde lo esperado y lo ocurrido. Se sitúa entre dos órdenes: su interioridad anhelante, la que reclama un orden justo, la que exige al creador una compensación por los males sufridos y una exterioridad ajena a los cambiantes caprichos de los seres con conciencia. El alma bella no entiende de dos órdenes. La mera convicción, el mero ámbito de su conciencia y de la buena intención le hace prescindir de lo de fuera. Su fe devora por así decir cualquier prueba que pudiera hacer tambalearse el edificio de sus convicciones. Como decimos, Goethe admira pese a todo a su amiga von Klettenberg, porque el orden natural nunca es para ella una carga. Goethe

aspira a más, la naturaleza debe ser fuente de placer. Quiere sentirse en casa tanto en el orden de su conciencia interna como en el espectáculo que se le ofrece fuera.

Por otra parte, en su análisis de la figura de Jesús, Hegel argumenta sobre la belleza de su alma bajo el telón de fondo de la oposición entre la valentía, que recupera la vida, y la renuncia, que es capaz de ahorrarse el sufrimiento ante las oposiciones (Dri 2000: 180). La conciencia se vuelve hacia sí misma, hacia su interioridad, elevándose por encima de las luchas reales. En este deshacerse se vuelve pobre. La pobreza, según imagen del propio Hegel, es su único patrimonio (Hegel 1986: 402). Jesús abandona su familia, los pescadores sus redes, dejan atrás oficio, la política, etc. Emprenden en vida una huida hacia el cielo. Esta figura de la conciencia es incapaz de resistir al ser, o convertirse en algo que subsista en el exterior, pues es bien sabido que ante la violencia, Jesús aconsejaba ofrecer la otra mejilla, no combatir el mal con otro mal.

En la *Phänomenologie*, en el capítulo dedicado al Espíritu, Hegel recupera el tópico del «alma bella», *schöne Seele*, pero señalando su función como trabajo negativo en el camino de la dialéctica. Ésta fracasa precisamente por recluirse en sí misma.

Para Hegel, dicha alma aspira a tal pureza, que prescinde de mancillarse con la acción. Es decir, vive asustada de que la acción malogre lo que ella en su imaginación ha figurado sobre sí misma. Y se vacía de contenido, arde consumiéndose a sí misma, y no tiene más sustancia que el aire que la rodea. Se desentiende de las contradicciones del mundo, consolada en la buena conciencia.

Vive con el miedo de mancillar el señorío de su interior a través de la acción y la existencia, y para conservar la pureza de su corazón elude el contacto con la realidad y permanece en su tozuda impotencia de renunciar a sí mismo afilado hasta su última abstracción y darse sustancialidad o transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta. El objeto vacío que resulta lo llena sólo con la conciencia de su vacuidad; su hacer consiste en el anhelo que le hace perderse en la transformación de sí mismo en un objeto sin esencia, y más allá de esta pérdida vuelve a recaer sobre sí mismo, y se encuentra solamente como perdido; -en esta transparente pureza de sus momentos, una desventurada alma bella, según se la denomina, se consume en su propia llama, y se disipa como una nube difusa, que se disuelve en el aire (Hegel 2014: 483).

Aquí se pierde la mera connotación positiva goethiana. Se trata de un espíritu impotente, nada en el delirio de su solipsismo. La recompensa y la autojustificación se cifra en actuar según conciencia propia, sin hacerse cargo de la diferencia entre lo que ella se figura y el orden que sigue el mundo. No necesita salir al exterior, su íntimo refugio es el orden de la convicción. No aspira, donde radica la heroicidad, a convertir «su pensa-

miento en ser» o a «darse sustancialidad», y su actividad se reduce a un puro anhelar que sólo entraña vacío.

De modo que si Goethe admiraba de su amiga el autocontrol de la conciencia, la coherencia más allá de las circunstancias, la capacidad para imponer un orden propio al desorden de la experiencia, en Hegel ese control era puramente ficticio, pues se manifestaba impotente para cambiar su entorno. Para el filósofo era una suerte de narcisismo recluido en la intimidad.

Cada uno puso el acento en uno de los dos polos del alma bella, en la heroicidad y en la interioridad. Y para ambos fue una oportunidad de perfilar su posición ante la religión cristiana. Pero ninguno se quedó ahí. El acercamiento de Goethe a la religión de la mano de su amiga no duró mucho tiempo (Safranski 2013: 74). También Hegel desembocó pronto en su primera obra importante, *Phänomenologie des Geistes*. Ambos autores siguieron derroteros muy diferentes respecto a la religión en las subsiguientes etapas de su vida.

5. Evolución posterior

En 1773 escribe Goethe su poema *Prometheus*. Se publicó en 1785 sin permiso del autor en una obra de Jacobi (1743-1819) titulada *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Si bien luego el autor lo rescató e incorporó a su opus. Jacobi precisamente con esta obra había abierto lo que en aquella época se conocía como el debate sobre el panteísmo. Lessing (1729-1781), gran autoridad intelectual en la Alemania de entonces, fue tachado por Jacobi de espinosista con el afán de desprestigiarle. Manuel García Morente (1996: 100) sostiene la tesis de que el poema *Prometheus* fue la causa del descubrimiento de Spinoza en Alemania, y de ahí su divulgación al resto del mundo. Conviene reparar en esta circunstancia, porque supone un grave nudo de concordancia entre Hegel y Goethe. García Morente nos ha retratado la anécdota con estas palabras en boca de Jacobi:

Siempre había yo profesado un gran respeto a Lessing, sobre todo desde que leí sus polémicas teológicas y su Parábola. Tenía grandes deseos de conocerle. Me escribió en 1779. Fui a verle a Wolfenbüttel. Entre otras cosas, dile a leer el poema de Prometeo, de Goethe. Lejos de escandalizarse, Lessing se declaró muy satisfecho de la forma y del fondo. “El punto de vista del poema, dijo, es también el mío... Uno y todo, este es mi lema”. -¿Es usted pues espinosista? le pregunté- Si he de clasificarme de algún modo, contestó Lessing, diré que sí, que soy espinosista” (García Morente 1996: 100-101).

Para Hegel, la lectura de este texto fue una experiencia de conversión (Hegel 1974: 75), como lo fue para sus compañeros de Seminario

en Tubinga Schelling y Hölderlin, quienes llegaron a ver en Hegel a un espinosista. En el cuaderno estudiantil de Hegel (Pinkard 2001: 66), junto a una cita de Goethe, está escrito el *Hen kai Pan* («uno y todo»), que es el lema que expresa la negación de cualquier dualismo: Dios es todas y cada una de las cosas. Para Hegel simbolizaba este lema su acercamiento a la religión de los griegos clásicos y un alejamiento del cristianismo de su entorno. Goethe por su parte había sido gran lector de Spinoza, autor con el que se identificaba con naturalidad y que le producía un espontáneo bienestar. Ahora bien, Goethe nunca sintió la llamada de la filosofía, y cuando se enredaba en disquisiciones metafísicas, sentía que se apartaba de su camino. Lo que el poeta sentía intuitivamente, Spinoza lo habría «elevado a un grado más preciso de consciencia» (García Morente 1996: 101). La verdadera filosofía a la sazón era para el poeta la espinosista.

En este poema las creencias infantiles se ven desplazadas por el Goethe adulto que quiere abrirse paso. Allí se desdice del niño que fue, aquel que adoraba al Sol como símbolo de la deidad y levantaba altares con velas aromáticas.

Cuando yo era niño,
Habiendo perdido toda esperanza,
Elevé mi mirada extraviada
Hacia el sol, como si allá arriba
Hubiera oídos para escuchar mis lamentos,
Un corazón semejante al mío,
Para sentir compasión por el oprimido (vol. I: 44).

Este himno, por cierto con temática helena, lejos de ser una loa, es un reproche elevado a los dioses y a Zeus en particular. Surgido en pleno movimiento *de Sturm und Drang*, el hombre se rebela contra su subordinación y afirma su poder creativo («und meine Hütte,/ die du nicht gebaut»), que puede despertar la envidia de los mismos dioses. Éstos se alimentan mezquinamente con lo más servil: «von Opfersteuern/ und Gebetshauch», ese alimento es provisto por los niños y los mendigos, alienados por la esperanza. También Goethe de niño practicó la ofrenda, y quemó incienso. Pero en la madurez es inadmisibles la figura del Dios paterno que exige y recompensa según lo exigido. No está dicha divinidad por encima del hombre en dignidad. Y late de hecho un reproche de orden moral («Ich dich ehren? Wofür?»), pues nada merece aquel que calló ante el dolor ajeno, que no secó las lágrimas del angustiado, un Creador que observó pusilánime cómo justos e injustos padecían y fenecían bajo las ruinas del terremoto de Lisboa. La única instancia de legitimación que queda es el yo, que cierra

el poema, en un verso extremadamente breve, a modo de firma y rúbrica. Los pensamientos sobre la religión están lejos de seguir un progreso paulatino y lineal. Con su *Prometheus*, Goethe dio un significativo paso en su evolución espiritual.

También Hegel abandonará sus especulaciones teológicas de juventud, para encaminarse a lógica del sistema. Con la *Phänomenologie des Geistes*, Hegel se había propuesto nada menos que unificar el logos heleno, la naturaleza regida por la razón, con el espíritu cristiano, el ámbito de la libertad, de la innovación. Anhela trascender el dualismo orden/espontaneidad. Quiere que el espíritu se sienta en casa al contemplar la materia, la sustancia, y quiere que la sustancia se identifique con espíritu. El sujeto sólo puede reconciliarse consigo mismo cuando no sienta como obstáculo, como algo ajeno el orden material (la enfermedad, la precariedad, las oposiciones) sino que lo aprehenda como un movimiento del mismo espíritu. En palabras de Hegel, todo depende de que «das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensowohl als Subjekt aufzufassen und auszudrücken» (Hegel 2014: 23). Y para que lo real sea racional y lo racional sea real se necesita un proceso, un relato, un movimiento que ponga en marcha a los contrarios hacia una reconciliación final.

El puro autoconocerse en el ser absolutamente otro, este éter en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia o el conocimiento en general. El comienzo de la filosofía propone como supuesto o exigencia que la conciencia se encuentre en este elemento. Pero este elemento solamente obtiene su consumación y transparencia a través del movimiento de su devenir (Hegel 2014: 29).

Hegel pretende llegar a la identificación absoluta de la conciencia consigo misma. Hegel quiere contar su relato, pues la narración entrafia una temporalidad («die Bewegung seines Werdens»). Y este relato no es más que el *Bild* del que hablaba Goethe. En cuanto me forjo una imagen de lo que experimento, por medio del arte poético, me estoy conociendo mejor a mí mismo y a lo que me rodea. La literatura, en cuanto extrañamiento, es una fuente especular de conocimiento. Necesitamos contarnos la historia para ganar verdad. Goethe fue más consciente de las limitaciones de este saber, que en Hegel se prolonga hasta el infinito.

Referencias bibliográficas

- Bubner, R.: *Hegel und Goethe*. Heidelberg: C. Winter, 1978.
- Dri, R.: *La utopía de Jesús*. Buenos Aires: Biblos, 2000.
- Duque, F.: «Elogio del sistema pendular-Hegel y Goethe» en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 31, 2004, pp. 7-22.
- Eckermann, J. P.: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Magdeburg: Heinrichshofen, 1948.
- Farrelly, D. J.: *Goethe in East Germany, 1949-1989. Toward a History of Goethe Reception in the DDR*. Columbia: Camden House, 1998.
- García Morente, M.: *Obras completas. II*. Madrid: Anthropos, 1996.
- Goethe, J. W. V.: *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Hamburg: Ed. Erich Trunz, 1998.
- Hegel, G. W. F.: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart: Hoffmeister, 1974.
- Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik*. Berlin: Hotho/Bas-senge, 1985.
- Hegel, G. W. F.: *Frühe Schriften. Werke I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes. Werke III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.
- Liebeschütz, H.: *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967.
- Lukács, G.: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1948.
- Pinkard, T.: *Hegel: una biografía*. Madrid: Acento Editorial, 2001.
- Safranski, R.: *Goethe-Kunstwerk des Lebens: Biografie*. München: Carl Hanser Verlag GmbH Co KG, 2013.
- Soppa, S.: *Scheiternde Subjektivität: das unglückliche Bewusstsein bei Hegel und Kierkegaard*. Berlin, Logos Verlag Berlin GmbH, 2010.
- Vorländer, K.: «Goethe und Hegel» en *Kant-Studien* 31, 1926, pp. 421-425.
- Weiland, W.: *Goethes Religion- sein Glaube an Gott*. Weimar: Goethe Gesellschaft, 1985.

