

# Filosofía y poesía en los albores del idealismo alemán

«El que consigue dar unidad a su diversidad es un filósofo. El que confiere diversidad a su unidad es un artista».

J. Gil-Albert

## I

Desde que en nombre de la verdad expulsara de su ciudad perfecta al poeta, por tratarse de un mero «artesano de apariencias» (1), y proscribiera su canto como la crónica acicalada de una imitación —que no otra cosa es nuestro mundo—, habiendo subordinado previamente el poder evocador de la metáfora a la unidad conceptual de las formas y convertido la poesía mediante este ardid en inconsciente alegoría del Ser, se alza ante nosotros Platón, filósofo-poeta y paradójico genitor del pensamiento antipoético. Tan trágica separación ha impreso un sesgo característico en la historia del pensamiento occidental, donde los coqueteos de la filosofía con la ciencia, primando el componente conceptual de su discurso, desemboca en más de un caso en la execración del verbo lúdico de los poetas, hasta el abrazo exaltado que estrecha los corazones y las voces de filósofos y poetas en las postrimerías del siglo XVIII alemán. Nunca hasta entonces se había manifestado con tanto entusiasmo la vocación de unidad, la reconciliación lingüística de metáfora y concepto. Como texto paradigmático de tal situación detengámonos a considerar el denominado por Rosenzweig *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* (2), un manuscrito caligrafiado por Hegel, de controvertida paternidad, cuya fecha de redacción oscila entre los últimos meses de 1796 y los primeros de 1797, y que no ha recibido las atenciones con que han colmado los exégetas del joven Hegel otros escritos salidos de su pluma durante esos mismos años, debido principalmente a la asignación inmediata de las propuestas estéticas que articulan el texto al mundo de ideas del autor de *Hiperión*. Frente a la acrítica actitud de atribuir este fragmento a uno u otro indiscriminadamente, pienso que el *Programa* no es sino el lacónico portavoz de la comunidad de intereses que inquieta a los dos amigos. Dieter Henrich capta el núcleo metodológico de la cuestión a tratar, cuando exclama que ya es «hora de exponer de modo conciso en qué medida los proyectos de una filosofía que aparecieron hacia fines del siglo dieciocho pueden entenderse como otros tantos esfuerzos de dar respuesta a una situación singular de problemas, de mostrar por tanto que ellos injustamente se eliminaron recíprocamente (como sobrepasados históricamente o como segregaciones de las tinieblas), aplicando imparcialmente los medios aún recientes de la filosofía de la historia a sus inventores» (3). Pues bien, esta singular constelación de problemas, que determina el horizonte de intereses de la joven intelectualidad alemana de fines del dieciocho, tiene dos ejes sobre los que discurrir: uno teórico, con el nacimiento de las primeras teorías

idealistas del post-kantismo; político el otro, y motivado por el modo en que las ideas revolucionarias nacidas en Francia, así como su concretización social, se proyectan en la atrasada Alemania. En concordancia con lo apuntado propongo una relectura del fragmento presidida por las siguientes premisas:

1. En primer término, pienso que el intitulado *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* no es propiamente un programa de sistema filosófico —en la acepción en que emplean este término los primeros idealistas—, sino una propuesta de agitación política, solapada por un pseudosistema cuyo punto de partida formal lo constituye la doctrina modificada de los postulados prácticos kantianos; su meta, la liberación de los hombres —no abstractamente considerados como *humanidad*, sino «in concreto» como *pueblo*—; el instrumento para tan magno cometido, la constitución *poética* de una *religión mitológico-sensible*; y, en fin, la resultante que anima la totalidad del fragmento, la idea de *belleza* entendida como trascendental ontológico definidor de una realidad superior no escindida.

2. En segundo lugar, tampoco creo que quepa decir confusamente que el *Programa* sea algo así como el origen del idealismo alemán, ya que en la época de su confección (probablemente entre el verano y el otoño de 1756) (4) ya habían visto la luz los *Fundamentos de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte (1794) y las *Cartas sobre el Dogmatismo y el Criticismo* de Schelling (1796). Tampoco lo es, y de modo más decisivo, porque difícilmente puede reconocerse en este texto —regido por instancias kantianas y schillerianas— un idealismo subjetivo, o aun absoluto, sino, a lo más, un cierto idealismo metodológico teñido de platonismo.

## II

Para comprender la vocación sistemática del texto debemos detenernos a considerar, aunque muy someramente, algunas de las cuestiones que preocupan en los cenáculos filosóficos en los años en que da lugar la redacción del manuscrito: La publicación del libro de Jacobi *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, había puesto a los filósofos ante el dilema siguiente: o la filosofía era formalmente spinozista y, en su afán por explicarlo todo, se estructuraba como un sistema absoluto con un punto de partida unívoco, o debía reconocer la necesidad de una subjetividad divina fundamentante y su propia impotencia para conocer lo incondicionado.

Fichte recoge el reto y, desde su declarada voluntad de salvar a la filosofía kantiana del dualismo que la vertebraba, define la suya propia como «spinozismo invertido»: ahora es el Yo quien al oponerse a sí mismo pone al No-Yo, y no la Naturaleza, como sucedía en Spinoza, quien orienta el proceso. La clave para una mutación tal, la halla Fichte en el propio Kant, quien había declarado en la segunda *Crítica* que «el concepto de libertad, ... constituye la *pie-dra angular* de todo un *sistema de la razón pura*» (5).

La influencia en Schelling es inmediata y duradera. Así, en carta de 4 de febrero de 1795, escribe desde el Stift de Tubinga a su excompañero Hegel:

«Para Spinoza el mundo (el objeto por excelencia en oposición al sujeto) era *todo*. Para mí lo es el Yo. Propiamente la diferencia entre la filosofía crítica y la filosofía dogmática me parece consistir en que aquella parte del Yo absoluto (todavía sin condicionar por ningún objeto), ésta del Objeto absoluto o No-Yo. Esta, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce al sistema de Spinoza; aquélla, al de Kant. La filosofía tiene que partir del *absoluto*. La pregunta es entonces en qué consiste ese absoluto, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta, está todo resuelto.

Para mí el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir el Yo en cuanto mero Yo, todavía sin condicionar por ningún objeto, sino puesto por la *Libertad*. El A y 0 de toda filosofía es Libertad» (6).

También Hölderlin se siente atraído en un primer momento por el pensamiento de Fichte,

a cuyos cursos en la universidad de Jena asiste en 1794, con ocasión de una estancia en esta ciudad como acompañante y preceptor de los hijos de Charlotte von Kalb; lo que no obsta que sea el primero en dudar de la validez del punto de arranque fichteano, y con ello poner en tela de juicio la efectividad misma del sistema, en la carta que desde Jena envía a Hegel con fecha de 26 de enero del 95:

«Su Yo absoluto (=Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto. De modo que una conciencia es impensable en el Yo absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia, y, en tanto en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) Nada» (7).

Con lo apuntado hasta el momento ya es posible descifrar el enigmático fragmento inicial del *Programa*. Veamos: los idealismos de Fichte y Schelling habían partido del Yo absoluto, intentando deducir de él el No-Yo, el mundo; el autor del *Programa*, sin embargo, considera que lo primero en acontecer es la *representación* (*Vorstellung*) que de sí mismo obtiene el sujeto, *con* el cual emerge simultáneamente un mundo. La representación de éste dimana desde la del Yo, que es, a su vez, la de la Nada, no pudiendo vehicularse más que por la idea de creación; de ahí que el aparecer del mundo, aunque sea coetáneo al del ser libre en el plano de la realidad, no es representado sino después del Yo, y, por tanto desde la Nada como creación (8). Esto significa que, si bien el proceso de surgimiento real es simultáneo, el proceso de representación tiene que ser sucesivo. Ahora el mundo es comprendido como algo esencialmente distinto del Yo, reapareciendo en todo su vigor, aunque un tanto mediatizado por el lenguaje idealista post-kantiano, el dualismo típico del maestro de Königsberg: el mundo y el Yo son los dos polos desde los que abordar la filosofía. La ruptura con el spinozismo es evidente, la existencia de un dualismo originario queda definitivamente asentada; de ahí que el *Programa* sea un texto más kantiano que otros muchos de los albores del idealismo alemán. Desde este momento, si ónticamente Yo y mundo son sincrónicos, es verdad que teórica —en cuanto que es la primera idea— y prácticamente —en cuanto acto libre que empieza una serie desde la Nada la representación del Yo es previa. Por eso el Yo debe ser el hilo conductor del *Programa* hasta desembocar, finalmente, en el concepto de pueblo. En la medida en que, como acabamos de ver, el mundo no es colegible del Yo, deberemos concluir que el *Programa* no puede ser considerado en rigor un proyecto de sistema idealista.

### III

La ruptura con el spinozismo deja en pie, no obstante, la consideración de la filosofía como ética. Esto significa que la filosofía debe seguir siendo el campo de las acciones del Yo libre, si bien, ahora, éstas se ejercen sobre un mundo real que se le opone. La filosofía, pese a todo, sigue siendo en el *Programa* el intento de conceder prioridad a los derechos de la libertad. Lo importante es que la reducción de la metafísica a la ética tiene que conformar un sistema de todas las ideas y postulados prácticos, con lo cual nos adentramos en un problema que requiere de algunas puntualizaciones.

*Postulado* en la teoría kantiana no es sino la representación que subjetivamente debe tenerse por verdadera para posibilitar el ejercicio de la libertad y de la moralidad. Ahora que toda filosofía ha de ser un desarrollo de la libertad, tiene que nutrirse de aquellas representaciones que hacen a ésta viable. Sin embargo, se introduce una renovación importante respecto al kantismo: ahora todas las ideas son necesarias para el ejercicio de la libertad, todas forman parte de la filosofía ética. El intento de reelaborar la doctrina kantiana de los postulados toma

actualidad, para los jóvenes Schelling, Hegel y Hölderlin, como respuesta a los teólogos tubingueses Flatt, Storr y Süsskind (9), que usaban de ella para justificar la tradicional *religión positiva*, según, podemos leer en la carta que Schelling envía a Hegel la noche de Reyes de 1795:

«Lo que propiamente han hecho es seleccionar algunos ingredientes del sistema de Kant (naturalmente de su superficie); con ello se han puesto a fabricar tanquam ex machina unos potajes filosóficos tan fuerte sobre quemcumque locum theologicum, que la teología, que ya empezaba a escupir sangre, va a presentarse pronto más sana y fuerte que nunca. Todos los dogmas posibles han recibido ya el sello de postulados de la razón práctica; y allí donde no hay forma de conseguir pruebas histórico-teóricas, la razón práctica (tubinguesa) corta simplemente el nudo» (10).

En su respuesta a Schelling de enero del 95, Hegel manifiesta su voluntad de no facilitar un ápice esta tarea de desmantelamiento del edificio crítico por la manipulación reaccionaria que de sus principios hagan los profesores del Stift:

«Creo, de todos modos, que sería interesante estorbarles todo lo posible a los teólogos en ese celo de hormiguitas con el que acarrear materiales críticos para consolidar su templo gótico, dificultarles todo, hostigarles en cada madriguera hasta que ya no encuentren ninguna y tengan que mostrar toda su desnudez a la luz del día» (11).

La reforma de la teoría kantiana de los postulados, necesaria para evitar la renovación de la vieja teología, debía hacer de ellos creaciones libres de la actividad del Yo, destinados a posibilitar su propia realización moral. Esto significaba convertirlos en la única causa de la filosofía, pues ella era precisamente, el sistema de la libertad actuando sobre un mundo independiente que se le enfrenta. De esta forma, el abismo que separa al Yo del mundo, constitutivamente insalvable, sólo puede ser superado mediante la praxis transformadora del hombre libre. Pero ¿cómo?

#### IV

La respuesta había sido dada ya por Schiller en la colección de epístolas que lleva por título *La educación estética del hombre*, donde el poeta escribe:

«Lo característico del hombre es que no permanece en el estado en que le puso la Naturaleza, sino que posee la capacidad de desandar, por medio de la razón, los pasos que la naturaleza anticipó, de transformar en obra de su libre albedrío la obra de la férrea constricción y de tornar la necesidad física en necesidad moral» (12).

La transposición del estado de naturaleza al de libertad es un paso necesario, que en Schiller viene determinado por la creación de un *tercer carácter* (13), capaz de viabilizar el tránsito de las simples fuerzas al régimen de las leyes, convirtiéndose en garantía sensible de la moralidad. Este tercer carácter, que posibilitará tanto la sensibilización de la ley como la espiritualización de la materia, es precisamente el *arte bello*, cuya sublime función queda así descrita:

«Abandone al entendimiento la esfera de lo real, que pertenece a la jurisdicción del intelecto; aspire, en cambio, a desasirse de las mallas de lo posible para crear el ideal con lo necesario. Estampa el ideal en la ilusión y en la verdad; estámpelo en los juegos de su fantasía y en la seriedad de sus actos; imprímalo en todas las formas sensibles y espirituales, y entréguelo, silenciosamente, al tiempo infinito» (14).

La idea se ha fenomenizado al fin merced a la articulación de materia y forma en torno a un centro común, combinación proporcionada de ambas: al *arte bello*.

El concepto schilleriano de *belleza* enraiza profundamente en el ámbito de una ontología, la realidad armónicamente unificada es encarnación de la belleza, y así lo reconoce Taminaux al manifestar: «hablando de la Belleza, es del Ser de lo que ellos (Schiller, Hölderlin y Hegel, A. F.) hablan. Hablando del arte ellos apuntan a una relación de la actividad humana con el Ser. Todas las cuestiones, formuladas o no, que guían su investigación —¿Qué es la verdad? ¿Qué es la naturaleza? ¿Qué es la historia? ¿Qué es el arte?— arraigan en esta fuente ontológica» (15). Esta ontologización de la belleza, a cuyo través se hace patente el «Ἐν καὶ Ἄν» (uno y todo) hölderliniano, aparece formulada con claridad meridiana en la primera parte de *Hiperión*:

«¡Oh vosotros, los que buscáis lo más elevado y lo mejor en las profundidades del saber, en el tumulto del comercio, en la oscuridad del pasado, en el laberinto del futuro, en las tumbas o más arriba en las estrellas! ¿Sabéis su nombre?, ¿el nombre de lo que es uno y todo? Su nombre es belleza» (16).

Son los griegos, con Heráclito a la cabeza, los que encuentran «que ἓν διαφέρει ἑαυτῷ (lo uno diferente en sí mismo)» (17) es la esencia de la belleza. La belleza, como fuente ontológica de unidad, aparece así directamente vinculada a la vida de la Polis, no tratándose en estos autores tal evocación de un recurso estilístico carente de moraleja, sino de la recuperación de un arquetipo político al que imitar. Algo de lo cual Schiller había dado ya cumplida cuenta al afirmar:

«No sólo nos humillan los Griegos con una sencillez que desconoce nuestra época, sino que nos igualan y hasta nos superan a menudo en las cualidades mismas a que solemos acudir para consolarnos de lo monstruoso de nuestras costumbres. Vemos unidos en los Griegos la plenitud de la forma y la integridad de la materia, la filosofía y la plástica, la delicadeza y la energía, la frescura juvenil de la imaginación y la virilidad del entendimiento, y todo esto forma el conjunto de una humanidad maravillosa» (18).

Tan estrecha coincidencia entre Hölderlin y Schiller, en lo que a la belleza en conexión con la Hélade respecta, no debe extrañarnos en modo alguno, habida cuenta de la gran admiración que el joven poeta sentía por el ya consagrado maestro, con quien mantuvo prolongada correspondencia (19). Recordemos, además, que tanto el primer fragmento de *Hiperión* como un considerable número de sus poemas vieron la luz por vez primera en *Thalia* y *Las Horas*, revistas que el mismo Schiller dirigía.

También Hegel manifiesta en repetidas ocasiones su admiración por Schiller, como queda patente en la carta que el 16 de abril de 1795 escribe a Schelling, en la que, refiriéndose al libro sobre *La educación estética del hombre*, puede leerse:

«Las Horas de Schiller —los dos primeros números— me han deparado un gran placer. El ensayo sobre la educación estética del género humano es una obra maestra» (20).

No es raro, por tanto, que el concepto schilleriano de belleza, con sus concomitancias helénicas, impregne algunos de sus más hermosos textos berneses. Buena muestra de ello es el poema *Eleusis*, dirigido a Hölderlin en agosto de 1796, poco antes de partir hacia Frankfurt a su encuentro, y que guarda un asombroso parecido temático con el *Programa* —con las lógicas salvedades que son de imaginar en virtud de las diferentes disposiciones formales que adoptan ambos textos—, donde se expone sintéticamente la ya aludida interconexión de las ideas de unidad en la diversidad y de belleza (21).

La acción de crear belleza es denominada en el *Programa «poesía»*. Podría parecernos arbitrario que en un pretendido proyecto de sistema se hable de la poesía como de la única artífice del proceso capaz de fundar la unificación en la belleza, si la consideramos exclusivamente como la disciplina encargada de la armonía, el metro y la rima del lenguaje (22). Pero la cuestión da un giro radical al retomar el vocablo en su acepción originaria, como *Hoίησις*. A este respecto observa Romero de Solís en un libro dedicado «ex profeso» al tema: «el término *poéin* apunta a un hacer del hombre en general, que en Heráclito cobrará una especial vinculación con el logos, aspecto éste que Platón desarrollará ampliamente: la poésis no es simple poesía, meros versos, sino *actividad creadora*, un modo de sabiduría, un poder del que Eros hace partícipe al hombre, una *dínamis* (*δύναμις*) entre el ser y el no-ser» (23).

Concebida como acción de crear, sólo la poesía goza de poder para ensamblar razón y sensibilidad en un complejo nuevo que, poseyendo elementos de ambas, sea, a su vez, distinto y superior a las dos. Es éste el sentido que tiene la poesía en Schiller cuando, refiriéndose a la Hélade en el poema *Los dioses de Grecia*, escribe:

«La poesía, en su manto de múltiples colores, envolvía aún amable la verdad de las cosas, por la creación fluía la plenitud del mundo y sentíase aquello que jamás fue sentido» (24).

Poesía o arte poético (*Dichtkunst*) y creación (*Schöpfung*) tienen acepciones sinónimas en estos versos.

Del mismo significado goza el término en Hölderlin cuando califica a los griegos de «pueblo poético», pues «se desvían menos que otros hacia los extremos de lo sobrenatural y de lo natural» (25).

Un denominador común brota entre *Los dioses de Grecia*, los textos de *Hiperión* y *Eleusis*: la poesía, que se encarga en los primeros de unificar sensibilidad y razón, coincide con el hermanamiento formal de lo eterno y lo sensible en el tercero. Sólo esa poesía que es creación de unidad bella puede ser *maestra de la humanidad*, pues únicamente en ella se enlazan los dos componentes esenciales de ésta: el espiritual y el sensible. Poesía y filosofía estética son ahora equiparables, la superación schilleriana del kantismo es factible gracias a la *Hoίησις*. Sin poesía es imposible hogaño, como lo fuera antaño en Grecia, hacer filosofía. Así lo reconoce Hölderlin al aseverar en una referencia implícita a la obra de Kant:

«De la pura inteligencia no ha surgido ninguna filosofía, pues filosofía es más que el sólo limitado conocimiento de lo existente.

De la pura razón no ha surgido ninguna filosofía, pues filosofía es más que la ciega exigencia de un progreso nunca demasiado evolutivo en el arte de unir y diferenciar una determinada sustancia.

Pero, en cambio, si la razón que aspira a elevarse es iluminada por el divino «ἐν διαφέρειν εαυτῷ», ya no exige ciegamente y sabe por qué y para qué exige» (26).

El pueblo griego, como pueblo poético, es libre, y porque es libre es bello, habiendo sabido unificarse merced a la creación de una fantasía absolutamente autóctona. El mismo ha diseñado el medio social en que habita: su Estado y sus dioses.

## VI

Así llegamos al último tramo de nuestra exposición. La cuestión a dilucidar ahora es por qué el magisterio poético de la humanidad se realiza mediante la *religión sensible* y no a través de cualquier otro sistema de principios o normas.

Es claro, pues aparece expresamente subrayado en el manuscrito, que los intereses didácticos del *Programa* se encaminan hacia el *pueblo* (Volk) en su conjunto, y no a los distintos átomos individuales que lo conforman. Esta idea no es ajena, en absoluto, al pensamiento de los jóvenes Hölderlin y Hegel durante estos años, y aun después; para Hegel, especialmente, el individuo concreto y ensimismado es sólo una abstracción. Es dentro de un pueblo donde los postulados son actualizados y la moral, en consecuencia, realizada; únicamente en su seno se cumple el destino del hombre. A ello se refería Hegel al recordar:

«Para el republicano sobrevivía la república; por lo que tenía la impresión de que ésta, que era su alma, era algo perdurable» (27).

Aquel alma era la manifestación objetiva del *espíritu del pueblo* griego. Se trataba de una realidad que sobrepasaba infinitamente al individuo, pero que, a su vez, le permitía encontrarse y reconocerse bajo una forma objetiva. La humanidad entera sólo se realiza en los diversos pueblos, y es la religión, justamente, el momento esencial en la formación del aludido espíritu. De esta idea se hace portavoz Hiperión:

«El primer hijo de la belleza humana, de la belleza divina es el arte. En él se rejuvenece y se perpetúa a sí mismo el hombre divino (...).

La segunda hija de la belleza es la religión. Religión es amor de la belleza. El sabio la ama por sí misma, infinita, omnicomprendiva; el pueblo ama a sus hijos, los dioses, que le aparecen con numerosos rostros. También fue así en Atenas. Y sin tal amor a la belleza, sin tal religión, todo Estado es un flaco esqueleto sin vida ni espíritu, y todo pensamiento y toda acción un árbol sin copa, una columna tronchada» (28).

Pero la consolidación de cualquier religión en el interior de un pueblo depende del correcto ensamblaje de tres facultades: razón, corazón e imaginación; esto es, facultad de lo objetivo, facultad de lo subjetivo y facultad encargada de la síntesis de los resultados de las otras dos. Lo dice el *Programa*, lo escribe el joven Hegel en *Eleusis* y lo ratifica, años después de la redacción de ambos textos —entre 1798 y 1800—, en *El espíritu del cristianismo y su destino*:

«Para transformarse en religión el amor tendría que manifestarse en una forma objetiva; él, una sensación, algo subjetivo, tendría que confundirse con lo representado, con lo universal y adquirir así la forma de un ser que pueda ser adorado y que tiene la dignidad de serlo. Esta necesidad de unir por intermedio de la fantasía lo subjetivo con lo objetivo, la sensación con su exigencia de objetos, es decir con el entendimiento, en algo bello, en un dios, esta suprema necesidad del espíritu humano es el impulso hacia la religión» (29).

El amor, que es una sensación subjetiva, necesita objetivarse bajo la tutela universal del entendimiento, como facultad racional objetivante, para transformarse en religión; cuanto más variadamente los combine la fantasía, mayores serán los contenidos y máximas que engrosen un sistema religioso. Nos hallamos ante una concepción que exige unidimensionalidad (monoteísmo) en las facultades de lo objetivo y lo subjetivo —razón y corazón—, respectivamente y pluridimensionalidad (politeísmo) de la facultad de síntesis imaginación/fantasía.

Este reconocimiento de la insuficiencia subjetivista del amor respecto de la síntesis imaginativa de sentimiento y razón en el hecho religioso, tiene una importancia directamente política en Hegel: el apego al sentimiento y su defensa radical como motivante de la acción no puede por menos que despreñar, en una religión como la cristiana, la inerte objetividad extrínseca, minando los cimientos que legitiman el derecho a *la propiedad*. Para Jesús, explica Hegel, «la posesión de riquezas, junto con todos los derechos y todas las preocupaciones con ellas vinculadas, hace entrar determinaciones en la vida de los hombres, barreras que fijan límites

a las virtudes y les imponen condiciones y relaciones de dependencia» (30). Con la supeditación del sentimiento subjetivo mediante la fantasía a la objetividad racional, el desprecio por la propiedad desaparece. Amor y propiedad muéstranse entonces como el deber y la expresión práctica del mismo, vinculándose en el todo inseparable de la esfera religiosa:

«Los actos religiosos son lo más espiritual, lo más bello de todas las cosas; son un intento de unificar hasta las separaciones que se hacen necesarias en el desarrollo humano e intentan exhibir la unificación en el ideal como plenamente existente, como algo que ya no se opone a la realidad; es decir, que intentan expresar y reforzar esta unificación en un hacer» (31).

La religión es belleza, ponderación y armonía de las partes; sólo por ello resulta instructiva y liberadora para el pueblo.

Ahora se patentizan claramente las consecuencias práctico-políticas de la poesía en la forma de mitología racional o religión sensible, cuando los estamentos naturales son a su través elevados a la idea; tan sólo así es posible el Estado no mecánico. La Revolución Francesa se ha llevado a sus consecuencias últimas, los ideales de *libertad, igualdad y fraternidad*, que exigen para su real cumplimiento la armonización de los antagonismos sociales, serán finalmente realizados; pues ¿cómo si no pueden interpretarse las palabras finales del *Programa*?:

«Así, por fin, los (hombres) ilustrados y no ilustrados tienen que darse la mano (...). No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus».

El «temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes» se disipará y el ferviente deseo que Hegel comunicara a Schelling en abril de 1795 se habrá hecho realidad:

«Con la difusión de la ideas sobre cómo *deben* ser las cosas desaparecerá la indolencia con que la gente pasiva lo toma todo como es. Esta fuerza vivificadora de las ideas —incluso cuando siguen siendo limitadas como patria, Constitución, etc.— levantará los ánimos y éstos llegarán a sacrificarse por ellas, mientras que actualmente el espíritu de las Constituciones ha contraído una alianza con el egoísmo individual y en él basa su imperio. Siempre me digo, con la frase de los *Lebesläufer*: «¡Dirigíos hacia el sol, amigos, para que madure pronto el bien del género humano! ¿Qué pueden estorbaros las hojas? ¿Qué las ramas? ¡Abríos paso hacia el sol y, si os cansáis, tanto mejor dormiréis!» (32).

La impositiva legalidad del Estado Moderno será inoculada de vida por la idea del deber, el sabio y el sacerdote no serán ya los administradores supremos de conceptos y máximas ajenas al sentir popular, sino los portavoces fieles de sus creencias e ideas.

Esta religión ha de ser instaurada, según el *Programa*, por un «espíritu superior venido del cielo», mediador entre los dioses y los hombres, alguien capaz de acercar a los sentidos lo eterno y enlazarlo con formas (33): *poeta o filósofo estético*, creador de unidad bella. Es el Hegel de *Eleusis* capaz de acoger sensibilizados a los «elevados espíritus» en la *epopteia* eleusina. Es el Hölderlin de *Como cuando en día de fiesta...*, anunciando:

«Pero a nosotros nos toca, bajo las tempestades de Dios, ¡oh poetas!, permanecer con la cabeza descubierta tomar el rayo del Padre, a él mismo, con nuestra propia mano, y entregar al pueblo, velados en la canción, los dones celestes» (34).

Es, en suma, una metáfora mesiánica, dentro del contexto que propicia la creación de una nueva religión sensible, en la línea del aristocraticismo intelectual ilustrado, común a la joven intelectualidad alemana del período, consciente de sus privilegios de clase y sabedora, a su vez, de la necesidad de propagar las verdades que ellos ya han alcanzado entre el conjunto del pueblo como condición «sine qua non» para una auténtica transformación social en sentido democrático en Alemania.

El poeta, expulsado por Platón de su Estado, es dignificado y readmitido ahora como arquitecto de otra Ciudad Ideal, de otra utopía, de otra quimera que la bruma de los tiempos se encargará de celar.

## NOTAS

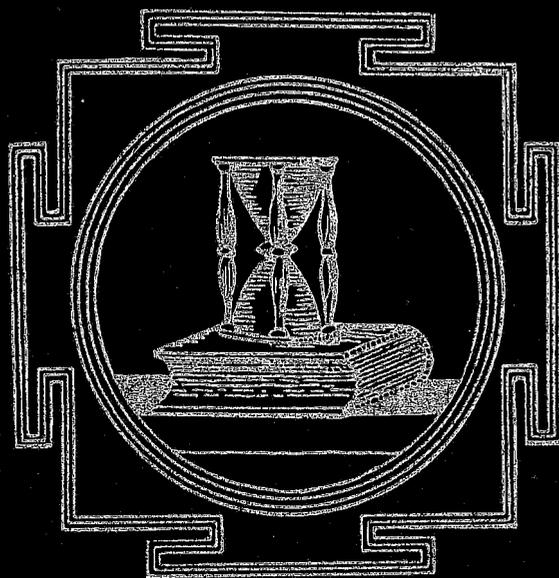
- (1) PLATÓN: *La República*. Ed. Aguilar. Col.: Obras Completas. Trad.: José Antonio Mínguez. Libro X, 599 C, pág. 830.
- (2) Cf. Anexo, donde se reproduce el *Programa* según la traducción de J. M.<sup>a</sup> Ripalda en Hegel: *Escritos de Juventud*. (A partir de ahora citaremos como H. E. J.). Ed.: F. C.E. México, 1978, págs. 219-220.
- (3) HENRICH, D.: «Hegel y Hölderlin». *Diálogos*, n.º 20. Trad.: Osvaldo Guariglia. Puerto Rico, 1970, pág. 51.
- (4) Cf. el artículo de PÖGGELER, O.: «Hegel como autor del «Más antiguo programa de sistema del Idealismo Alemán». *Diálogos*, n.º 20. Trad.: M. Krekhoff. Puerto Rico, 1970.
- (5) KANT, M.: *Crítica de la Razón Práctica*. Ed.: Porrúa. Trad.: M. García Morente. México, 1975 (2.<sup>a</sup> ed.), pág. 91.
- (6) H. E. J.: pág. 59.
- (7) H. E. J.: pág. 57.
- (8) «Mit dem freien, selbstbewussten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt —aus dem Nichts hervor— die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*». En Hoffmeister, H. J.: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Ed.: Frommann-Holzboog. Stuttgart, 1936 (reimpresión de 1974), págs. 219-221.
- (9) Cf. PÖGGELER: art. cit., pág. 28.
- (10) H. E. J.: pág. 53.
- (11) H. E. J.: pág. 55.
- (12) SCHILLER, F.: *La educación estética del hombre*. Ed.: Espasa-Calpe. Trad.: M. García Morente. Madrid, 1968 (4.<sup>a</sup> ed.). Carta III, pág. 16.
- (13) SCHILLER, op. cit. Carta III, pág. 19.
- (14) SCHILLER, op. cit. Carta IX, pág. 43.
- (15) TAMINAUX, J.: *La nostalgie de la Grece a l'aube de l'idealisme allemand*. Ed.: Martinus Nijhoff. La Haya, 1967. Cf. Intr., pág. VIII.
- (16) HÖLDERLIN, F.: *Hiperion*. Ed.: Peralta/Ayuso. Trad.: Jesús Munárriz. Madrid, 1976, pág. 80.
- (17) HÖLDERLIN, op. cit., pág. 116.
- (18) SCHILLER, op. cit. Carta VI, pág. 26-27.
- (19) Se conservan ocho cartas dirigidas a Schiller entre 1794 y 1798. Cf. HÖLDERLIN, F.: *Sämtliche Werke und Briefe*. Ed.: Carl Hanser. München, 1978 (2.<sup>a</sup> ed.). Vol. II.
- (20) H. E. J.: pág. 62.
- (21) Sobre esta cuestión puede consultarse nuestro trabajo «Hegel en Eleusis». *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, n.º 1. Valencia, 1982, págs. 33-48.
- (22) PLATÓN: op. cit., 601 A, pág. 831.
- (23) ROMERO DE SOLIS, D.: *Poiesis*. Ed.: Taurus. Madrid, 1981, pág. 101.
- (24) SCHILLER, F.: En *La poesía alemana de los primitivos al romanticismo*. Ed.: José Janés. Trad.: J. Bofill y F. Gutiérrez. Barcelona, 1947, pág. 543.
- (25) HÖLDERLIN: op. cit., pág. 114.
- (26) HÖLDERLIN: op. cit., pág. 118.
- (27) H. E. J.: pág. 152.
- (28) HÖLDERLIN: op. cit., págs. 113-114.
- (29) H. E. J.: pág. 373.
- (30) H. E. J.: pág. 316.
- (31) H. E. J.: pág. 304.
- (32) H. E. J.: pág. 61.
- (33) H. E. J.: pág. 214.
- (34) HÖLDERLIN, F.: *Poemas*. Ed.: Icaria. Selección, introducción y traducción de José M.<sup>a</sup> Valverde. Barcelona, 1983, pág. 49.

**Anacleto Ferrer**

*Cuadernos  
de  
Filosofía y Ciencia*

*Actas del «I Congrès de Filosofia al  
País Valencià»*

*nº 4*



---

*Valencia 1983*

---

**Edición patrocinada por:**

- Alcaldía del Excmo. Ayuntamiento de València.
- Excma. Diputación Provincial de Castelló.
- Excma. Diputación Provincial de València.
- Excma. Conselleria de Cultura, Educación y Ciencia de la Generalitat Valenciana.
- Caixa d'Estalvis de Torrent.