

---

## HEGEL EN ELEUSIS

Claves para una lectura del poema de Federico Hegel "Eleusis"

ANACLETO FERRER

1. El 27 de octubre de 1788, con su diploma de estudios secundarios en el bolsillo, Jorge Guillermo Federico Hegel nacido en Württemberg dieciocho años atrás, hijo de Jorge Luis, funcionario fiscal del ducado, y María Magdalena Fromm, entra en el Tübinger Stift (seminario de teología protestante) como usufructuario de una beca ducal. Dieciocho años también cuenta Federico Hölderlin compañero suyo y, en breve, su amigo.

La vida en el Stift es disciplinada, con severas reglas que incluyen rezos durante las comidas, largas horas de reclusión en las celdas de estudio y asistencia estricta a los cultos. No es de extrañar que en tales circunstancias dos jóvenes inquietos, sensibles e inteligentes que, por si esto fuera poco, a partir de 1790 comparten habitación, traben íntima amistad. A mediados de noviembre de este año Hölderlin relata la buena nueva a su hermana:

"Hoy es día de mercado. En lugar de dejarme zandar de derecha a izquierda por la muchedumbre, daré con Hegel, que está en mi cuarto, un paseo a la capilla de Würmlingen, donde existe una vista renombrada por su belleza.

¿Que si me gusta mi cuarto? Qué maravilla, querida Rilke. Mi interlocutor es el hombre mejor del mundo. El aposento es uno de los mejores, orientado hacia el levante, muy grande y situado en el segundo piso solamente. Siete jóvenes de mi promoción lo habitan igualmente. Inútil decirte que éste es más agradable que los seis restantes, desconocidos (para mí). Y de éstos, algunos también son buenas personas, entre los cuales están Breier y Schelling" (1).

Un nuevo personaje entra en escena: Federico Guillermo José Schelling, hijo de un alto cargo de la jerarquía protestante de Württemberg. Schelling cuenta cinco años menos que Hölderlin y Hegel, aunque se trata de un joven excepcionalmente precoz; ello hará posible que se fragüe una estrecha relación entre los tres. Tres Federicos que, al correr de los años, escribirán capítulos valiosos de la historia universal del pensamiento.

2. En 1789 un gran acontecimiento tambalea los carcomidos cimientos de la vieja Europa: la Revolución Francesa.

Dedicados al estudio, los seminaristas de Tubinga no permanecen inmunes a los aires renovadores que llegan de Francia. Hegel, Hölderlin y Schelling colaboran en la fundación de un club político entre los Stiflers en el cual se leen y discuten afanosamente los escritos de los enciclopedistas, las actas de la Asamblea Nacional de París y los comentarios de la prensa francesa. Pero Alemania no es como el país galo, nacionalmente unificado por la monarquía absolutista; la patria de los tres Federicos se caracteriza por la división política y el atraso económico. El fraccionamiento impuesto por el Tratado de Westfalia, que puso fin a la guerra de los Treinta Años en 1648, todavía perdura impidiendo la realización de un moderno Estado nacional. Ninguna clase ni estrato social es capaz de llevar a efecto la unificación y crear un Estado alemán. La patria de Hegel es un mosaico de más de trescientas piezas dispersas. Las razones de ello son fundamentalmente de carácter material, pero éstas determinan, a su vez, algunas características ideológicas de la trayectoria alemana, según Lukács:

“En primer lugar, la extraordinaria mezquindad, la estrechez, la falta de horizontes de la vida de los pequeños principados alemanes, comparada con la de Inglaterra o Francia. En segundo lugar —y en estrecha relación con ello— la supeditación mucho mayor y más tangible de los súbditos al monarca y a su aparato burocrático y el margen objetivo mucho más estrecho que ello deja para una actitud ideológica de oposición o simplemente crítica” (2).

Es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cuando Alemania comienza a reponerse, se produce un fortalecimiento económico y cultural de la burguesía sustentado en una alianza de clase con la nobleza, bajo el predominio de ésta, el sentimiento nacional despierta y el anhelo de unidad crece tras el triunfo de la Revolución Francesa. Pero un importante dilema se abre paso: los hombres y las fuerzas que se orientan hacia el futuro son desgarrar-

dos por una profunda contradicción, las aspiraciones democráticas y las nacionales que adquirieron relieve con la Revolución, adoptando en Francia un temple unitario, en Alemania se hallan en litigio. Las fuerzas democráticas no son suficientemente poderosas para realizar a la vez ambos propósitos: abolir los privilegios feudales y organizar una resistencia nacional democrática frente a la conquista napoleónica. Para tratar de organizar la resistencia nacional es necesario apoyarse en las monarquías feudales de Austria y Prusia, quedando el nacionalismo alemán aquejado de los vicios que emanan del modo feudal de vida.

Tanto Hegel como Hölderlin, ardientes defensores de la abolición de los privilegios feudales, son abiertamente hostiles al desarrollo de Austria y Prusia. Para ellos el Estado Moderno no puede nacer si no es integrando y superando las conquistas de la Revolución Francesa (3).

Entrado 1793, y habiendo concluido Hölderlin y Hegel los estudios de teología, los amigos se separan. Hegel marcha de preceptor, como era entonces común entre los jóvenes teólogos que no optaban por un cargo eclesiástico, a Berna; Hölderlin, cediendo a los ruegos de su madre, ejerce el ministerio eclesiástico en el Consistorio de Stuttgart, puesto que abandonará pronto para marcharse de preceptor primero a Jena y posteriormente a Frankfurt; Schelling, el benjamín, queda en el Stift. Una estela, una *Iglesia invisible* (4) como ellos gustan llamar, de esperanzas y de estudios comunes les unirá aún durante algunos años.

3. En Tubinga la educación por la razón impera sobre filósofos y teólogos. En el seminario el "sobrenaturalista" Storr, acuciado por el auge de la filosofía kantiana, sacrifica maniqueístamente lo que considera accesorio en aras de lo imprescindible. La ancestral creencia religiosa de la humanidad se convierte en un sistema de delgados conceptos, el misterio del cristianismo acogido por el ánimo se desmorona y la razón se degrada como consecuencia de este uso abusivo.

Hegel, bajo la opresión dogmática de Storr y directamente inducido por Schelling, estudia ávidamente a Kant que en 1790 daba a conocer su última obra, la *Crítica del juicio*, con la que termina de ganarse la adhesión de la joven intelectualidad alemana que ve en él al representante genuino del pensamiento ilustrado. Buena muestra de lo dicho es la carta que fechada el 16 de abril de 1795 manda Hegel desde Berna a Schelling:

"Del sistema de Kant y de su último perfeccionamiento espero una revolución en Alemania basada en Principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados universalmente y ser aplicados a todo saber anterior" (5).

Detengámonos a considerar este fragmento de la correspondencia hegeliano-schellingniana donde, como a continuación veremos, se dejan translucir algunos de los tópicos que impregnan el confesado kantianismo del joven Hegel:

(3.1.) La revolución intelectual que Hegel y sus amigos esperan en Alemania no procede sólo de la obra de Kant, sino de su “último perfeccionamiento” (6) —recordemos a este respecto un retazo de la carta que Schelling envía a Hegel la Noche de Reyes de 1795 donde inquiera: “La filosofía no se halla aún terminada. Kant ha dado los resultados, las premisas siguen faltando” (7)— y esto dicho en los estertores del siglo XVIII alemán es apuntar a Fichte o es apuntar a Schiller, los más notables de entre la camada de epígonos del genial filósofo de Königsberg, que se han propuesto unificar el quebrado binomio crítico *ser-deber ser*.

(3.2.) Schelling se ve vivamente atraído por Fichte de quien en la carta mentada apunta:

“Fichte llevará la filosofía a una altura que va a dar vértigo incluso a la mayoría de los actuales kantianos. (...)”

Actualmente trabajo en una ética a lo Spinoza. Sentaré los primeros principios de toda filosofía, en los cuales se unen la razón teórica y la práctica. Si me animo y da tiempo, estará todo listo para la próxima feria o a más tirar el próximo verano. Me bastará con la felicidad de ser uno de los primeros en saludar al nuevo héroe, Fichte, en la tierra de la verdad. ¡Que la fortuna esté con ese gran hombre! ¡El terminará la obra!”.

Un programa de trabajo el del joven Schelling netamente fichteano, no hay duda. La publicación del libro de Jacobi *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* y la defensa de la *filosofía del no-saber* constituye la piedra histórica de toque para comprender el intento fichteano de perfeccionar el criticismo. La tesis de Jacobi era la siguiente: cualquier filosofía era “per se” spinozista y en su afán de explicarlo todo tenía que ser un sistema absoluto, una cadena de razonamientos completa y acabada; de otro modo veíase impelida a reconocer la necesidad de la fe, de una subjetividad divina fundamentante y, en consecuencia, su propia impotencia frente a lo incondicionado. Jacobi, por su parte, prefería conservar la fe a la soberbia de un sistema total, de ahí que denominase a su filosofía la del *no-saber*. La repercusión de esta posición para la filosofía kantiana era obvia y venía expresada por el famoso dilema según el cual o bien el sistema de Kant introducía la *cosa en sí*, convirtiéndose en una *filosofía del no-saber*, al no aceptar las posibilidades del hombre para el conocimiento de la *cosa en sí*, autoeliminándose como tal filosofía; o bien no se admite la *cosa en sí* y entonces el *fenómeno* externo carece de fundamento, con lo cual el sistema kantiano queda destruido. |

El que quisiese salvar la filosofía frente a la fe de Jacobi, en la que cualquiera podía atisbar un cierto resurgimiento del oscurantismo irracionalista, no le quedaba otra opción que destruir el escepticismo de la *cosa en sí*, eliminando el dualismo en provecho de un monismo que garantizase un sistema absoluto. La desigualdad de los polos del dualismo crítico señalaba al sujeto libre e independiente como fundamento absoluto del sistema (8), puesto que en él la dimensión inteligible y autofundada sí era conocida. Salvar la filosofía exigía ahora realizar un sistema que respetara formalmente la estructura del spinozismo, pero invirtiese sus polos, pues el principio absoluto este sistema lo depositaba justamente en el extremo opuesto al del kantismo: en la realidad de la sustancia externa de la cual el *yo* era sólo un atributo. Un sistema realmente kantiano había de ser un spinozismo invertido, debiendo poner el sujeto como realidad absoluta y la exterioridad como dimensión suya. Fichte fue el primero en ejecutar el referido proceso (9) y el joven Schelling no tardó en seguirle en las *Cartas sobre el Dogmatismo y el Criticismo* (10). Ambos, sin embargo, tropiezan con la misma dificultad: ¿cómo es posible explicar la producción por parte del *yo absoluto* de un *no-yo* que se le oponga y dé así entrada a un *yo finito*? La cuestión no halla respuesta satisfactoria en Fichte, Hölderlin no tarda en darse cuenta y presto comunica su descubrimiento a Hegel en carta de 26 de enero de 1795:

“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 imposible; 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.” (11)

Hegel, en su retiro bernés, estudia a Fichte y a Schiller —son numerosos los halagos a ambos esparcidos por el epistolario hegeliano de 1794-96— sin embargo, en ninguna de sus cartas apuesta explícitamente por el monismo egológico del primero, de quien confiesa receloso: “Fichte ha vuelto a introducir el antiguo estilo argumentativo de la dogmática” (12).

Su asentimiento a la obra schilleriana es menos vacilante, en la carta aludida de 16 de abril del 95 dice Federico Hegel refiriéndose a *La educación estética del hombre*:

“Las Horas de Schiller —los primeros números— me han deparado un gran placer. El ensayo sobre la educación estética del género humano es una obra maestra,” (13)

(3.3) Federico Schiller dirige al duque Federico Schleswig Holstein

Augustenburg esta serie de cartas publicadas bajo el título referido en *Las Horas* (14), revista literaria que el propio autor dirige, en el año 1794. En ellas comienza por afirmar:

“No he de ocultaros, ciertamente, que la mayor parte de principios que servirán de base a mis afirmaciones son principios kantianos,” (15)

Esta confesión de entrada nos pone sobre terreno conocido, el de aquellos postkantianos que quieren con su obra rendir tributo al genio del maestro, aunque para ello sea necesario pulir una cierta rigidez conceptual que impregna toda su obra madura. La primera puntualización de Schiller —motor de su trabajo— no se hace de rogar:

“Si resisto a la tentación y antepongo la belleza a la libertad (16), creo que puedo hallar disculpa, no sólo en mi afición personal, sino en los principios que justifican esa preferencia. Espero persuadiros de que esa materia no es ajena a la necesidad como al gusto del siglo; y aún más: que para resolver en la experiencia el problema político, se precisa tomar el camino estético, porque a la libertad se llega por la belleza.” (17)

Se hace necesaria la existencia de un principio mediador que sirva de gozne entre *lo que es*, aquello que necesariamente acontece en la naturaleza, y *lo que debe ser*, característico del mundo de la libertad moral; la transposición del estado de naturaleza al de libertad es un paso ineludible que tropieza con la dificultad adicional de que el hombre no puede dejar de existir temporalmente para convertirse en algo que sólo existe en la idea. Trataríase de crear un *tercer carácter* (18), afín a los ya transcritos, que tendiese un puente entre el régimen de las fuerzas y la sequedad formal de las leyes, convirtiéndose en garante sensible de la moralidad.

La razón, y Kant como su portavoz más ilustre, ha llevado cumplidamente a cabo su cometido al haber descubierto y afirmado la ley:

“Cumplirla es cosa de la esforzada libertad y del sentimiento vivo. Si la verdad ha de salir victoriosa en su lucha contra las fuerzas extrañas debe, ante todo, convertirse en una *fuerza* y suscitar un *impulso* que la represente en el reino de los fenómenos; que los impulsos son las únicas fuerzas motrices del mundo sensible” (19).

En este preciso momento se ha puesto el dedo sobre la llaga del kantismo, Schiller reivindica la necesaria hermandad de *razón y sensibilidad*; con el concepto de *impulso* lo que pertenece a la ley —el mundo de las ideas— y lo que fenoménicamente ha lugar —el mundo natural— entablan una relación de mutua complementariedad. Schiller relanza así la noción kantiana de *impul-*

so (Trieb) y su papel de dimensión sensible de la subjetividad, determinable por la dimensión inteligible y moral, como epicentro de su obra.

Pero si la necesidad de la praxis ha sido referida a través del concepto de *impulso*, éste aparece todavía huero de contenido, necesario será concretar las notas definitorias de la mediación, tarea a la cual se entrega el poeta-filósofo al apuntar:

“Todo progreso en lo político debe originarse en la nobleza de carácter; mas ¿cómo podrá ennoblecerse el carácter cuando el hombre se halla sometido a las influencias de una bárbara constitución del Estado? Habrá, pues, que buscar para ese fin un instrumento que ho nos da el Estado. (...) Ese instrumento es el arte bello. (...) Hállase el arte, como la ciencia, libre de todo lo positivo (20), limpio de todo producto de la convención humana. Ambos se precian de ser en absoluto *inmunes* al capricho de los hombres.” (21)

La inmunidad del arte proviene de la indiferencia del artista para con el juicio de sus contemporáneos, su sola preocupación debe consistir en el cumplimiento de la ley. El ideal ya no es, como en Kant, una mera posibilidad lógica cuya real consecución era imposible, ahora lo irradia todo con su luz. Su validez es universal, su perdurabilidad infinita. La mediación se ha conseguido, *ser y deber ser* se sueldan definitivamente en virtud del *impulso* que origina el *arte bello*.

4. La influencia de la filosofía estética schilleriana es patente en toda la producción bernesa de Hegel, quedando perfectamente recapitulada en el último texto salido de su pluma antes de abandonar la ciudad Suiza a fines de 1796: el poema *Eulesis*.

5. En agosto de 1796, poco antes de partir hacia Frankfurt en calidad de preceptor de los hijos del matrimonio Gogel —trabajo que le había sido conseguido por su amigo Hölderlin—, Hegel escribe un poema dedicado al autor de *Hiperión*. No se tiene noticia del susodicho texto hasta 1842, fecha en que Karl Rosenkranz lo edita en “Aus Hegels Leben”, trabajo aparecido en el primer número de *Literar-historisches Taschenbuch von Prutz* (22).

Tratándose de la única tentativa seria en el terreno poético (23) que de su autor se conserva merece ser tratada con especial atención, pues pese al exiguo valor literario de estos versos, documental y filosóficamente son ricos

en sugerencias e interés. En nuestra breve singladura exegética por el poema, el primer tópicos a desvelar es el del título: ¿por qué *Eleusis*?

Eleusis es el nombre de la ciudad griega cercana a Atenas donde en la antigüedad se alzaba el templo a Deméter que, según la leyenda, la propia Diosa había mandado construir para albergarla mientras esperaba le fuese devuelta su ultrajada hija Perséfone:

“Yo soy la venerada Deméter, que representa la mayor utilidad y alegría así para los inmortales como para los mortales. He aquí lo que debéis hacer: lábreme todo el pueblo un gran templo con su altar al pie de la ciudad y de su alto muro que se ciernen sobre el pozo Calíoco, en la prominente colina, y yo, en persona, os enseñaré los misterios para que luego aplaquéis mi ánimo con santos sacrificios”. (24)

Los misterios fueron fundados por los griegos primitivos en el segundo milenio antes de Cristo, congregando en la ciudad de Eleusis a millares de peregrinos procedentes de todas las zonas de Grecia que protagonizaron la manifestación religiosa más arraigada y escrupulosamente velada de la antigüedad helena. Los misterios eleusinos sucumbieron en el siglo IV de nuestra era, tras casi dos mil años de ininterrumpida veneración, ante los embites que a la religión pagana propinó una nueva secta recientemente legitimada: los autodenominados cristianos.

Para Hegel, como también para Hölderlin y aún antes Schiller, el del pueblo griego no es sólo un ejemplo histórico a seguir sino un arquetipo sociopolítico a alcanzar, el prisma a cuyo través se analizará la realidad de la escindida Alemania. El recurso, pues, a Grecia denota algo más que un mero aditamento estilístico, conlleva en Hölderlin y Hegel todos los elementos propios de una visión unificada y progresista del mundo.

6. El poema es extenso, consta de un centenar de versos, y analizarlo pormenorizadamente requeriría más espacio del que para este artículo dispongo. Me ceñiré, en consecuencia, a aquellas partes filosóficamente sugerentes, donde resulta apreciable la opción teórica del Hegel bernés: la superación schilleriana del kantismo por la vía de la filosofía estética y la praxis.

El texto comienza evocando el esperado encuentro con el amigo:

“Se me presenta la escena del abrazo  
anhelado, fogoso... (25)

Efemérides emotiva, apasionada, que recuerda la noche eleusina en que Deméter, la Diosa madre, recobra a Perséfone, la Diosa hija devuelta por Hades:

“Perséfone, a su vez, en cuanto vio los bellos ojos de su madre, de-



jándose el carro y los caballos, saltó, se puso a correr y echándose a su cuello la abrazó" (26)

Hegel desea abandonar Suiza, incorporarse al trabajo de preceptor en casa de los Gogel en Frankfurt y reemprender los trabajos de la *Iglesia invisible* con Hölderlin, a quien admira y ama:

... Placer de la certeza  
de hallar más firme, más madura aún la lealtad de la vieja alianza,  
alianza sin sellos ni promesas,  
de vivir solamente por la libre verdad y nunca, nunca,  
en paz con el precepto que opiniones y afectos reglamente. (27)

A su llegada a la ciudad alemana, Hegel frecuentará con asiduidad el refinado círculo de amistades del poeta. Hegel, Hölderlin e Isaac von Sinclair —ex-Stifler como ellos— se reúnen con frecuencia en locuaces tertulias de cariz filosófico. Es altamente probable que el denominado por Rosenzweig *Primer programa de un sistema del Idealismo alemán* fuese elaborado por Hegel como guión a seguir en alguna de estas discusiones (28), en cualquier caso el paralelismo temático entre *Eleusis* y el *Systemprogramm* es sorprendente. —

7. Tras este panegírico a la amistad viva, no *positivizada* escleróticamente mediante fórmulas ni rituales, centremos nuestra atención en el corazón mismo del poema hegeliano:

El sentir se diluye en la contemplación;  
lo que llamaba mío ya no existe;  
hundo mi yo en lo inconmensurable,  
soy en ello, todo soy, soy sólo ello.  
Regresa el pensamiento, al que le extraña  
y asusta el infinito, y en su asombro no capta  
esta visión en su profundidad.  
La fantasía acerca a los sentidos lo eterno  
y lo enlaza con formas... (29)

La conciencia extrañada hacia el absoluto regresa a sí misma ante la imposibilidad de captarlo, la intuición intelectual es insuficiente para el proceso de comprensión total, pues obvia la vertiente sensible del *yo*, su finitud. Ante esto el poeta recurre, como ya habían hecho Herder y Schiller, a la facultad de la *fantasía* para vehicular la síntesis. La *fantasía* aúna el escindido par *sensible* (ser)-*eterno* (deber ser), el par intemporal *formas-fantasía* realiza en el poema una función parangonable a la que efectúan las categorías en Kant: posibilitar el enlace de lo receptivo y lo espontáneo. Es el equivalente de la experiencia final o *epopteid*, el encuentro de Deméter y Perséfone en la noche de Eleusis.

A la luz de esta filosofía de la unificación resulta perfectamente comprensible la concepción política del Hegel y su crítica al Moderno Estado, alzado sobre las ruinas de la polis griega y consolidado con el advenimiento de la religión cristiana positiva. (30)

### 8. El Estado Moderno queda definido por Hegel como aquél:

“Cuyas relaciones internas no sólo están determinadas legalmente, como estaban determinadas ya en la antigüedad, y no descansan tanto en cierta vida libre e inconsciente que les pueda penetrar, cuanto en la forma jurídica de los mismos. Lo jurídico, conciencia de la universalidad a la vez que de su opuesto, la particularidad, indica que el lugar corresponde a cada estamento; los hombres sin embargo, no actúan a partir de una *idea* que les anime conjuntamente a todos ellos.” (31)

En los avatares de la Revolución Francesa ve Hegel las manifestaciones más recientes del Moderno Estado: en primer lugar, el intento abstracto --conceptual puramente-- de igualar a todos los ciudadanos, sea cual sea su estamento y posesiones, bajo el calificativo de *citoyen* no contribuye a conjuntar sus intereses y esfuerzos. De este modo la lucha de tendencias entre los propios artífices de la Revolución da pie a que en mayo de 1793 los jacobinos, dirigidos por Robespierre y con el apoyo del bajo pueblo de París expulsen a los girondinos de la Asamblea. El intento de homogeneizar la sociedad francesa en el período del Terror no vendrá ya por obra y gracia de un concepto, sino por la eliminación física: la guillotina. El 27 de julio de 1794 se produce finalmente un golpe de Estado: los jacobinos son arrojados del poder y Robespierre decapitado. El nuevo régimen, que recibe el nombre de Directorio, conserva la forma republicana de Estado y mantiene las libertades políticas, pero en beneficio prioritario de la alta burguesía. Es ahora en verdad cuando puede hablarse de la Revolución Francesa como de una auténtica revolución burguesa.

La dualidad permanece en todo su vigor, el Estado impone su ley uniforme a unos hombres que no actúan bajo *idea* alguna que les anime conjuntamente, el hombre como individualidad es incapaz de reconocerse en el todo estatal. Y así nos lo refiere Hegel:

“El hecho de que el Estado, en cuanto un todo, sea como pensamiento lo determinante, hace que ninguno de los hombres que actúan realice una acción *por entero*. Puesto que el todo de una acción, de la cual sólo los fragmentos pertenecen a los agentes individuales, está dividido en numerosas partes, también la obra entera será resultado de muchos actos individuales. *La obra no se realiza como obra, sino como resultado pensado*. La conciencia de la acción como un todo no se encuentra en la (conciencia) de ninguno de los agentes. (...) Puesto que

todo está ordenado y es el *poder de este orden* el que domina, la gran mayoría aparece sólo como una *rueda de máquina*.” (32)

Pero cuando Hegel critica tan abiertamente el Moderno Estado por “tratar a hombres libres como engranajes mecánicos” (33) lo hace en consideración a su propia *idea de humanidad*, la cuestión ahora es esta: ¿cuáles son las notas distintivas del concepto hegeliano de humanidad, desde cuya perspectiva se critica al Moderno Estado de Derecho por impositivo y mecanicista, contribuyendo a la disgregación de los distintos agentes individuales que actúan en su seno?

9. Como contrapunto de la caricatura opresora del Estado Moderno y la religión positiva que presupone como sostén ideológico de sus instituciones, el joven Hegel describe una humanidad primera acorde con su destino, desarrollando un pensamiento de la totalidad lapidariamente anotado por Hölderlin el 12 de febrero de 1791 en el cuaderno de autógrafos de Hegel, se trata del aforismo heleno *hen kai pan*. Este *Uno-Todo* que Hölderlin tan sublime cantara en *Hiperión*:

“Ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre”.

En el joven Hegel designa la unidad armónica que anima y vivifica a la antigua polis:

Porque tus hijos, Diosa, no exhibieron  
por calles y por plazas tu honor, sino que avaros  
en el santuario de su pecho lo guardaban.  
Por eso no vivías tu en su boca.  
Te honraban con su vida. Aún vives en sus hechos. (34)

El pueblo griego es libre porque ha sabido unificar sensibilidad y razón mediante una fantasía absolutamente autóctona —la *belleza* que es unidad armónica del todo es condición “sine qua non” de la libertad, como en Schiller—, él mismo ha conformado el medio social en que se desenvuelve: su Estado y sus dioses. Grecia era una nación con su propia religión y su constitución propia, auténtico caldo de cultivo para el desarrollo de una fantasía nacionalmente fundada, pero el alemán es un pueblo surcado por profundas divisiones, con una religión —la cristiana— que con su dogmatismo intolerante hace muy difícil el surgimiento de una genuina fantasía nacional. Lamentablemente el Moderno Estado no es la Hélade y la unidad eleusina de naturaleza y espíritu se halla maltrecha:

Pero tu estruendo ha enmudecido, ¡oh Diosas!  
Los Dioses han huido de altares consagrados  
y se han vuelto al Olimpo... (35)

Ahora es Schiller en el poema *Los Dioses de Grecia* quien llora el paraíso perdido:

Oh, mundo de belleza, ¿dónde fuiste? Regresa  
tú, oh edad floreciente de la Naturaleza,  
solamente en la magia del mundo de los cantos  
persiste todavía tu pisada de oro. (36)

También Deméter vuelve al Olimpo, reconciliada con Zeus y el resto de las divinidades olímpicas, tras encontrar a Perséfone. Hegel, entre quejumbroso y airado, agrega:

Tus sabios sacerdotes callaron; de tus ritos  
no llegó hasta nosotros tono alguno. En vano busca  
el investigador, más por ansiedad que por amor,  
a la sabiduría (tal hay en los que buscan y a Tí te menosprecian)...  
¡Por dominarlas cavan en busca de palabras  
que conservan la huella de tu excelso sentido!  
¡En vano! Sólo atrapan polvo, polvo y ceniza  
en los que no retorna nunca jamás tu vida. (37)

Tan pobre es el formalismo categorial de la moderna ciencia como el mero intuicionismo sensible para alcanzar el absoluto; sólo a través del enlace de ambos mediatizado por la *fantasía* es posible el conocimiento de la totalidad *bella*, sensibilización de la idea, y su extensión al conjunto de los hombres. El absoluto es *vida* y, en consecuencia, praxis. Concluye así el poeta esperanzado:

¡También en esta noche te he escuchado, divinidad sagrada,  
a tí, que me revelas a menudo la vida de tus hijos;  
a tí, que yo presiento que a menudo eres el alma de sus hechos!  
Eres el alto pensamiento, la fe sincera,  
que una Deidad, aunque todo se hunda, nunca se desmorona. (38)

El ideal de Eleusis permanece incólume en el joven Hegel, la nueva fantasía es necesaria y la Alemania de los hombres libres posible, a la realización terrenal inmediata de este *Reino de Dios* dirigirán sus esfuerzos desde Frankfurt Hegel, Hölderlin y su *Iglesia invisible*.



## NOTAS

- (1) Hölderlin, F.: *Sämtliche Werke und Briefe*. Carl Hanser Verlag. München, 1970. 2. Auflage 1978. Zweiter Band. Pags. 532-533.
- (2) Lukács, G.: *El asalto a la razón*. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1975. Trad. W. Roces, p. 32
- (3) Hölderlin desde el Stift, en una carta a su hermana fechada en junio de 1792, declara su afrancesamiento y le hace partícipe de sus recelos sobre Austria. Refiriéndose a la guerra de la Primera Coalición dice: "Créeme, querida hermana, los tiempos serán duros si los austriacos vencen. El abuso de poder principesco será terrible. ¡Créeme! y reza por los franceses, defensores de los derechos del hombre." Cf. *Sämtliche Werke...* Vol 2, p. 554.
- (4) Ripalda, J. M<sup>a</sup>. (Ed.): *Hegel: escritos de juventud*. Ed. F.C.E. México, 1978. (Citaremos HEJ). Cf. "Correspondencia de Hegel con Hölderlin y Schelling". Hölderlin a Hegel, el 10 de junio de 1794: "Estoy seguro de que te has acordado a veces de mí, desde que nos separamos con la consigna "Reino de Dios". Pag. 49. Hegel a Schelling en enero de 1795: "Razón y Libertad sigan siendo la consigna, y nuestro punto de unión la *Iglesia invisible*". Pag. 56.

Se trata también de la misma deidad que invoca exasperado Hiperión: "¡Que cambie todo a fondo! ¡Que de las raíces de la humanidad surja el nuevo mundo! ¡Que una nueva deidad reine sobre los hombres, que un nuevo futuro se abra ante ellos!.

En el taller, en las casas, en las asambleas, en los templos, ¡que cambie todo en todas partes!". En Hölderlin, F.: *Hiperión*. Ed. Peralta/Ayuso. Madrid, 1976. Trad. J. Munárriz. Pag. 125.

- (5) HEJ, pag. 61.
- (6) Las bases de este principio heurístico, de poder comprender e interpretar las teorías de un autor con mayor claridad y completud que su progenitor, habían sido asentadas ya paradójicamente por el mismo Kant, quien al hacer descendiente su teoría de las ideas de Platón afirma: "Me limitaré a observar que no es raro que, comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, tanto en el lenguaje ordinario como en los libros, lleguemos a entenderlo mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba incluso, de forma contraria a su propio pensamiento". En Kant, M.: *Crítica de la razón pura*. Ed. Alfaguara. Madrid, 1978. Trad. P. Ribas. A 314-B 371.
- (7) HEJ, pag. 53.
- (8) Kant da pie para ello al afirmar en la *Crítica de la razón práctica*: "El concepto de libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *pedra angular* de todo el edificio de un *sistema de la razón pura*, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su *posibilidad* queda *demostrada* por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral". En Kant, M.: *Crítica de la*

- razón práctica*. Ed. Porrúa. México, 1975 (2ª ed.). Trad. M. García Morente. Pag. 91
- (9) En la *Grundlage* dice Fichte: "Lejos de sobrepasar el Yo puro y absoluto, el dogmatismo ni siquiera llega a él; allí donde va más lejos, como en el sistema de Spinoza, llega hasta nuestros principios segundo y tercero, pero no hasta el principio primero absoluto incondicionado; ordinariamente ni siquiera llega tan alto. Estaba reservado a la filosofía crítica dar este último paso y consumir así la ciencia. La parte teórica de nuestra Doctrina de la Ciencia, desarrollada sólo a partir de los dos últimos principios, dado que aquí el primero sólo tiene un valor regulativo, es efectivamente como se mostrará a su tiempo, el spinozismo sistemático. Solamente el Yo de cada cual es la única sustancia suprema. Pero nuestro sistema añade una parte práctica que fundamenta y determina a la primera, acaba así la ciencia y agota todo lo comprendido en el espíritu humano; de este modo el entendimiento humano común, vilipendiado por toda la filosofía pre-kantiana, separado al parecer de la filosofía por nuestro sistema teórico sin la menor esperanza de conciliación, será otra vez reconciliado con ella". En Fichte, J. G.: *Fundamentos de la Doctrina de la Ciencia*. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1975. Trad. J. Cruz. Pags. 33-34.
- (10) Schelling en carta a Hegel desde Tubinga el 4 de febrero de 1795 le confiesa: "Entre tanto, me he hecho spinozista! No te asombres. Enseguida te digo cómo. Para Spinoza el mundo (el objeto por excelencia en oposición al sujeto) era *todo*. Para mí lo es el Yo. (...)
- Para mí el supremo principio de toda la 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*." En HEJ. Pag. 59; Cf. también la carta de Schelling a Hegel de la noche de Reyes de 1795, en HEJ, pags. 52-54.
- (11) HEJ, pag. 57.
- (12) HEJ, pag. 55.
- (13) HEJ, pag. 62. Obsérvese que Hegel mezcla el final del título de la obra de Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1794), con otro que también le era familiar: Lessing, *La educación del género humano* (1780). Recordemos que el de la educación del pueblo se trata de un tema típicamente ilustrado.
- (14) En esa revista Hölderlin publicó algunas de sus creaciones. En carta de 26 de enero de 1795 desde Jena le comunica a su amigo Hegel: "Schiller se interesa mucho por mí y me ha animado a que le escriba algo para su nueva revista Las Horas, así como en su proyectado Almanaque de las Musas". En HEJ, pag. 57.
- (15) Schiller, F.: *La educación estética del hombre*. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1968 (4ª ed.). Trad. M. García Morente. Pag. 12.
- (16) Al anteponer la belleza a la libertad se está poniendo veladamente en juicio la interpretación fichteana de Kant.
- (17) Schiller, F.: Op. cit., pag. 15.
- (18) Schiller, F.: Op. cit., pag. 19.
- (19) Schiller, F.: Op. cit., pag. 38.
- (20) Obsérvese como Schiller, al igual que después hará Hegel, utiliza el término "positivo" para denotar lo muerto, lo impuesto, producto de la convención y la costumbre. Cf. *La positividad de la religión cristiana*. "Apéndice II: Borrador de una nueva introducción", en HEJ, pag. 135.
- (21) Schiller, F.: Op. cit., pag. 41.
- (22) D'Hont, J.: *Hegel secret*. Ed. P.U.F., Paris, 1968, pags. 227-228.
- (23) Los otros dos fragmentos de poemas que han llegado hasta nosotros están escritos en diciembre de 1798, el primero (10-12-98) se trata del final de un poema *A su perro* y el segundo (12-12-98) un trozo de un poema *A la naturaleza*. En HEJ, pag. 25.

- (24) Anónimo: *Himno homérico a Deméter*. Cf. Versos 270-275. Existe una versión elaborada a partir de las traducciones que, por separado, hicieron Luis Segalá y Rafael Ramírez Torres, en Wasson, Hoffmann y Ruck: *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. Ed. F.C.E. México, 1980. Pags. 95-120.
- (25) La versión de Eleusis que reproducimos es la realizada por Ripalda en HEJ, pags. 213-215. Aunque para mayor precisión y claridad reproducimos el texto original según aparece en *Briefe von und an Hegel*. Ed. Johannes Hoffmeister. Hamburg, 1969. Tomo I, pags. 38-40.

Schon malt sich mir der langersehnten  
Umarmung Szene...

- (26) *Himno homérico a Deméter*. Op. cit. Versos 387-390/

(27) ... der Gewissheit Wonne,  
des alten Bundes Treue fester, reifer noch zu finden,  
des Bundes, den kein Eid beisiegelte,  
der freien Wahrheit nur zu leben, Frieden mit der Satzung,  
die Meinung und Empfindung regelt, nie nie einzugehn.

- (28) Pöggeler, O.: *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus*. Hegel-Studien, Beiheft 4, Bonn 1966. Existe una traducción al castellano de Manfred Kerkhoff, *Dialogos*, Revista de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, 1970, n. 20.

(29) der Sinn verliert sich in dem Anschau,  
was mein ich nannte schwindet,  
ich gebe mich dem Unermesslichen dahin,  
ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.  
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,  
ihm graut vor dem Unendlichen, und staunend fasst  
er dieses Anschauens Tiefe nicht.  
Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige  
vermählt es mit Gestalt...

- (30) Cf. HEJ, pags. 150, 151 y 152.

(31) HEJ, pag. 179.

(32) HEJ, pag. 179.

- (33) *Primer programa de un sistema del Idealismo alemán*. En HEJ, pags. 219-220.

(34) Es trugen geizig deine Söhne, Göttin,  
nicht deine Ehr auf Gass' und Markt, verwahrten sie  
im innern Heiligtum der Brust.  
Drum lebstest du auf ihren Munde nicht.  
Ihr Leben ehrte dich. In ihren Taten lebst du noch.

(35) Doch deine Hallen sind verstummt, o Göttin!  
Geflohen ist der Götter Kreis zurück in den Olymp  
von den geheiligten Altären...

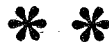
- (36) Schiller, F.: *La Poesía alemana de los Primitivos al Romanticismo*. Ed. José Janés. Barcelona, 1947. Selección, prólogo y notas de J. Bofill. Trad: J. Bofill y F. Gutiérrez. Pag. 551

Schöne Welt, wo bist du? –Kehre wieder,  
Holdes Blütenalter der Natur!  
Ach nur in dem Feenland der Lieder  
Lebt noch deine goldne Spur.

(37)

Die Weisheit seiner Priester schweigt, kein Ton der heil'gen Weihn  
hat sich zu uns gerettet —und vergebens sucht  
des Forschers Neugier —mehr als Liebe  
zur Weisheit (sie besitzen die Sucher, und  
verachten dich) —um sie zu meistern, graben sie nach Worten,  
in die dein hoher Sinn geprägt wär!  
Vergebens! etwa Staub und Asche nur erhaschten sie,  
worein dein Leben ihnen ewig nimmer wiederkehrt.

“Auch diese Nacht vernahm ich, heilige Gottheit, dich.  
Dich offenbart oft mir auch deiner Kinder Leben.  
Dich anh' ich oft als Seele ihrer Taten!  
Du bist der hohe Sinn, der treua Glauben,  
Der, eine Gottheit, wenn auch alles untergeth, nicht wankt.”





*Cuadernos  
de  
Filosofía y Ciencia*

*n.º 1*



*Valencia 1982*

*Chamaeleo lateralis* (Linné, 1758)

Alanya	Corsu	17-00-113
	Prova	40-00-113
Çarşamba	Corsu	18-54-113
	Prova	40-00-113
Wahşan	Corsu	19-54-113
	Prova	1-25-00-113

*Chamaeleo chamaeleon* (Linné, 1758)

Superior Çarşamba/Çarşamba  
 Çarşamba/Çarşamba  
 Çarşamba/Çarşamba  
 Çarşamba/Çarşamba

Chamaeleo lateralis (Linné, 1758) and Chamaeleo chamaeleon (Linné, 1758) are two species of chameleons found in the Çarşamba region of Antalya Province, Turkey. They are characterized by their ability to change color and their prehensile tails.

*Chamaeleo*

Alanya	Corsu	17-00-113
	Prova	40-00-113
Çarşamba	Corsu	18-54-113
	Prova	40-00-113
Wahşan	Corsu	19-54-113
	Prova	1-25-00-113

Çarşamba, 1972

YAZGİN

Chamaeleo lateralis (Linné, 1758) - Antalya Province, Turkey

Chamaeleo chamaeleon (Linné, 1758) - Antalya Province, Turkey

Prova, Antalya, Turkey, 1972