

HEGEL

como autor del

“Más antiguo programa de sistema del Idealismo Alemán”

Por OTTO PÖGgeler

(Original: Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des Deutschen Idealismus, Hegel-Studien, Beiheft 4, Bonn 1966; traducción de M. Kerkhoff).

HACE más o menos cincuenta años —en el 1917, en medio de la primera Guerra Mundial— *Franz Rosenzweig* publicó, bajo el título “El más antiguo programa de sistema del Idealismo Alemán”, un manuscrito que la Biblioteca Real de Berlín había conseguido en una subasta pública. El subastador no había podido dar ninguna información acerca de la procedencia del manuscrito; seguro era, solamente, que la escritura era la de Hegel. Rosenzweig trató de probar que, mostrando el pequeño manuscrito la escritura de Hegel del año 1796 no obstante ese escrito no podía ser sino una copia de un original cuyo autor no podía ser Hegel; pues nunca, y menos aún en el 1796, Hegel habría pensado, según Rosenzweig, de una manera tan audaz como la expresa el programa; además los pensamientos del programa eran muy diferentes de los que Hegel tenía entonces. Rosenzweig concluyó que sólo podía considerarse al joven Schelling como autor de este programa, aunque no existía ningún vestigio del original de Schelling que le habría servido a Hegel como base de su copia.

Diez años más tarde, *Wilhelm Böhm* sostuvo, en un largo ensayo, la tesis de que Hölderlin, no Schelling, era el autor del programa. Esa tesis fue refutada por *Ludwig Strauss*, de manera definitiva. Se llegó al acuerdo de que los pensamientos sobre la belleza eran, originalmente, los de Hölderlin, mas fueron, después, adoptados por Schelling, a base de conversaciones con Hölderlin. La investigación hegeliana hizo caso omiso del programa, al tomar el escrito de Hegel por una mera copia de un original ajeno; cuando, sin embargo, se atendió al programa —como en el caso de *Hermann Glockner* y *Georg Lukacs*— se hizo el intento de demostrar que Hegel de ninguna manera pensaba en la forma en que lo hacía el programa.

Cuando yo mismo, hace poco, traté de aclararme el desarrollo del pensamiento de Hegel en los llamados *Jügendschriften* (escritos de juventud), tuve la idea de que el programa debería haber surtido un gran efecto sobre el pensamiento de Hegel, y que la vuelta que éste realizó en Frankfurt no tenía explicación sino en el programa del sistema. ¿Y por qué el programa no iba tener tal efecto? De hecho, Hegel admiró al joven Schelling, leyó los escritos de él y mantuvo, por lo menos en Berna, una viva correspondencia con él, mientras que en Frankfurt estaba, otra vez, más cerca de su amigo Hölderlin a quien se atribuye una participación decisiva en el programa. Pero lo raro fue que, ya en Berna, Hegel formuló pensamientos como los que aparecieron en el programa, precisamente tales pensamientos, que hasta la fecha se habían tomado por típicamente no-hegelianos; aparecen allí frases que encontramos también en los *Jugendschriften*. Por otro lado, se ha afirmado —en pocos casos, como los de *Böhm* y *Schilling*— que Schelling pensó en el 1796 de manera muy diferente del programa; y los argumentos en favor de esta tesis son acertados, dejando, además, margen para aumentarse y confirmarse. En fin, llegué a la convicción de que Hegel debía ser el autor del programa de sistema, y que probablemente lo había escrito en Frankfurt bajo la influencia de Hölderlin, ya que la influencia de éste no se deja negar en lo que a los pensamientos sobre la belleza se refiere.

A esta convicción se opone el análisis del manuscrito realizado por *Rosenzweig*, análisis que había sido siempre confirmado por la filología hegeliana. Lamentablemente el original del programa de sistema se perdió en la Segunda Guerra Mundial; se salvó, sin embargo, una fotocopia que *Rosenzweig* había sacado para *Ludwig Strauss* y que llegó a poder de *Martin Buber* (suegro de *Strauss*) quien amablemente la cedió al cuerpo berlinés de las obras póstumas

de Hegel.¹ A base de esta fotocopia se puede mostrar: 1) No hay indicios que sugieran que el escrito de Hegel es la copia de un original ajeno. Son falsas todas las indicaciones hechas en ese respecto por *Rosenzweig* y *Strauss*. 2) La fecha fijada para el manuscrito es falsa. Como la estadística de las formas de las letras muestra, el manuscrito *puede* haber sido escrito en el 1796, mas fue probablemente escrito al principio del próximo año (1797), cuando Hegel ya estaba en Frankfurt.

Sin duda, el manuscrito se distingue en poco de otros apuntes de Hegel: la escritura es bella y limpia, la hoja no está llena en un lado solamente —como era la costumbre de Hegel, las más veces por lo menos— sino en toda su anchura. La hoja tiene semejanza con una carta, pero no lo es, ya que falta la firma; más bien podría haber sido un anexo de una carta, o una hoja preparada aparte por Hegel para otras personas. También muestra la fotografía que la hoja ha sido plegada a lo largo y de través, quizá por Hegel mismo. Además saltan a la vista los subrayados del manuscrito los cuales podrían indicar que se trataba de un borrador para una conferencia. En todo caso, el autor del texto se dirige a otras personas, amigos o simpatizantes; no dice solamente “Yo quiero...”, “Yo haré...”, sino también “... así podemos”, “tenemos que...”, “ustedes ven...”. Aun ignorando para qué habrá servido el manuscrito en última instancia, podemos estar seguros que ha servido de base para una discusión entre amigos.

Si es verdad que la influencia de Hölderlin es innegable en los pensamientos acerca de la belleza, entonces Hegel debería haber escrito el manuscrito en la cercanía de aquél, es decir en Frankfurt. Frankfurt, sin embargo, era para Hegel el “Frankfurt de infelicidad”, según lo que se piensa desde *Dilthey* y *Rosenzweig*: en cavilosa solitaria, dicen, sumergido en melancolía profunda, Hegel apenas pudo desarrollar parte por parte, tenazmente, sus pensamientos. Pero esa imagen del “Hegel en Frankfurt” es una leyenda que no se ha convertido en realidad sólo porque Lukacs la ha tomado como base de sus interpretaciones o desinterpretaciones de los escritos de Frankfurt —una leyenda cuya refutación concluyente es relativamente fácil. Si juntamos todos los testimonios que poseemos sobre Hegel —en— Frankfurt, encontramos lo siguiente: de ninguna manera Hegel estaba solo, en Frankfurt, sino al con-

¹ Sobre la búsqueda de esta copia conf. FRIEDHELM NICOLIN en *Heidelberger Hegeltage 1962*, Hegel-Studien Beiheft 1, Bonn 1964 p. 331.

trario, sintió como una liberación el estar otra vez con amigos y simpatizantes. *Karl Gock*, hermanastro de Hölderlin, informa sobre discusiones agitadas entre Hegel y Hölderlin, en los primeros meses de 1797; Isaac von Sinclair testimonia en cartas posteriores, y para el mismo tiempo, que ha habido, entre él y los amigos Hegel, Hölderlin, *Zwilling*, varias conversaciones; después de muchos años todavía, Sinclair recordaba de estas conversaciones que “una espada flameante” estaba a disposición de la ambición de Hegel. De otro documento, los apuntes de diario de la princesa *Marianne von Hessen-Homburg* sobre una conversación con Hegel cuando era Rector en Berlín, sabemos con seguridad que Hegel y Sinclair se han encontrado, no solamente en Frankfurt y *Homburg*, sino también entre Frankfurt y Homburg, en el pueblo de *Benames* y que Hegel hizo sus paseos en aquellas montañas. Es característico para el espíritu de este círculo de amigos en Frankfurt y Homburg que muchos de estos amigos habían estado en *Jena* para oír a *Fichte*, y que uno de ellos trató de contratar a *Fichte*, en el 1798 y 1799, para la Universidad de Maguncia (entonces francesa), para así reunir lo que conmovía a los amigos: las tendencias de una transformación política, despertadas por la Revolución Francesa, y la filosofía del Idealismo Alemán. En las obras que Hegel escribió en aquella época encontramos, al lado de análisis históricos y de actualidad y junto a disertaciones filosóficas, muy determinadas acciones políticas (como la traducción de la polémica de *Cart*, el folleto acerca de la controversia entre el duque de *Württemberg* y sus Estados provinciales). La cercanía de la Maguncia francesa habrá tenido su influencia, y no es casual que los amigos más íntimos de Hegel, Hölderlin y Sinclair, fueran acusados por alta traición (preparación del tiranicidio). En las discusiones de este artículo es bien posible biográfica y filosóficamente que se haya originado el programa de sistema. También es posible que Hegel lo mandara a amigos extranjeros (lo mismo que mandó su escrito sobre la controversia de los Estados de *Württemberg* a sus amigos en *Stuttgart*).

Trataré de mostrar, en pocas indicaciones provisionales solamente, cómo el programa de sistema se coordina con la evolución del temprano Hegel, tanto en lo tocante a su pensar como en lo tocante a su actuar.

Hegel, al recibir los primeros escritos de Schelling, contestó a éste que en sus escritos había encontrado claramente desarrollado todo lo que él mismo sólo había adivinado oscuramente al explicarse a sí mismo la doctrina kantiana de los postulados; esta doctrina

la había entendido desde la pregunta “qué podría significar el acercarse a Dios”, y una vez tuvo el plan de escribir un ensayo sobre ella. Según Kant, lo absoluto prorrumpe en el hombre finito por la autodeterminación de la razón práctica; es un deber necesario de la razón postular, no solamente libertad y autodeterminación, sino también a Dios como aquél que cuida de la igualación de moralidad y bienaventuranza que echamos de menos en la realidad. Es este último postulado el que es criticado por Hegel; él quiere, lo mismo que Schelling, concebir la libertad como absoluta, autosubsistente, en sí perfecta. La voluntad que se mantiene en sí misma, en su autodeterminación, se basta a sí misma, aunque una u otra vez no ha podido triunfar en contra de la naturaleza y del *fatum*. La fe moral de Kant, la que espera del más allá la igualación de moralidad y bienaventuranza, se basa, lo mismo que la fe ortodoxa positiva, en la ignorancia de la conciencia sobre el hecho de que la razón (*Vernunft*) es absoluta y en sí perfecta (como dice Hegel en el corolario No. 3 del escrito sobre la positividad). Esta fe ni siquiera alcanza la moralidad originaria, la moralidad del republicano, del ciudadano de la *polis* cuya restauración es deseada por Hegel; esta fe pertenece a una época en la cual la *polis* ha decaído y el individuo ha quedado reflejado en sí mismo. Según Hegel, el postulado de la armonía entre moralidad y bienaventuranza corresponde a una necesidad falsa de la razón. Al abandonar sus falsas necesidades, la razón, a través de sus postulados válidos y de acuerdo con sus verdaderas necesidades, se pone a sí misma, se acerca a Dios, es decir: hace prorrumpir en sí misma lo divino y absoluto de la libertad de manera pura y auténtica. Tal razón, que en virtud de sus verdaderas necesidades se concibe a sí misma, se representa en una metafísica como moral, como el sistema completo de todas las ideas o postulados prácticos. La idea es lo que en sí reposa, lo en sí perfecto; la idea única que se despliega en la multiplicidad de las ideas es lo que en sí reposa, lo absoluto respecto de la libertad: “lo absoluto, autónomo, práctico”, “Lo eterno autónomo”, “lo moral, lo verdaderamente divino”, como formula Hegel al final de su época de Berna. La libertad es la esencia de la razón, y en consecuencia, las ideas son postulados prácticos, modos como la razón se constituye a sí misma, en virtud de sus verdaderas necesidades. Ahora bien, postulados son ahora no solamente los postulados de la razón práctica de Kant, y tampoco son “solamente” hipótesis de la razón práctica que logra sólo una evidencia menor, frente a la razón teórica. Más bien son postulados todas las ideas,

de acuerdo con el arraigamiento de la filosofía entera en la razón práctica (Fichte), y lo que en Kant figuró como piedra final que unía en una bóveda lo que había surgido de fundamentos diferentes, a saber la libertad como lo absoluto—; esto es ahora lo primero, desde lo cual todo lo demás se despliega.

El intento de elaborar el sentido de la doctrina kantiana de los postulados y de desarrollar desde allí una nueva filosofía, a saber la metafísica como moral, era para Hegel tan actual (al igual que para el Schelling de las “Cartas sobre dogmatismo y criticismo”) porque los maestros-teólogos de Tubinga (*Flatt, Storr, Süskind*) usaban la doctrina kantiana de los postulados para la justificación de las doctrinas tradicionales de la religión “positiva” (“porque simulaban razón”, como dice el programa de sistema). Con toda la actualidad de esa controversia, ocurrió un cambio decisivo: la filosofía iba a transformarse esencialmente en Etica, la metafísica iba a ser moral, después de Kant; Kant no solamente había dado, como el “*Alleszermalmer*”, una crítica de la metafísica, sino además había intentado des-cubrir el sentido auténtico del enfoque metafísico: lo que en vano trataba de conseguir mediante el saber teórico (libertad, inmortalidad, divinidad), lo tenía que postular, a base de una intención práctica y hacerlo así accesible a nosotros. Pero —¿no había la filosofía prekantiana llamado teoréticamente cognoscible lo prácticamente postulable? ¿Acaso no era el saber de Platón un saber de virtud, no tenía la idea un carácter normativo, no era el bien la idea de las ideas? ¿No era acaso, para Spinoza, la filosofía una Etica? Schelling ha adoptado, en sus escritos y sus cartas dirigidas a Hegel, el concepto spinoziano de la filosofía como Etica, y ha intentado demostrar por qué la filosofía había sido, para Spinoza, una Etica: la filosofía era Etica, y deberá serlo en el futuro otra vez, porque el filosofar se realiza con intenciones prácticas; y solamente tal filosofar era interesante para el joven Hegel: “Del sistema kantiano y de su perfeccionamiento supremo espero una revolución en Alemania”, le escribió a Schelling “que partirá de principios dados que no necesitan sino ser elaborados y aplicados a todo saber pasado”. Este interés en la aplicación de la filosofía, en su relación con la revolución, pone de relieve, otra vez, la diferenciación kantiana entre el conocimiento teórico y el conocimiento de intención práctica. El des-cubrimiento kantiano del sentido auténtico de toda metafísica —lo que ella buscaba teoréticamente, sólo había de postularse en intención práctica— se convierte en semilla de una nueva metafísica desde la cual la metafísica prekantiana se

muestra en una luz nueva, se convierte en semilla de una metafísica como moral, de una filosofía como Ética.

Esta controversia con Kant y el acuerdo con Schelling forman, para el Hegel de Berna, el verdadero centro "esotérico" de su pensar; verdad es que este centro no se descubre sino en pocos fragmentos y expresiones, pero de él nacen los trabajos "exotéricos" del joven Hegel, pues estos trabajos no son otra cosa que el intento de acentuar la idea de la moralidad, es decir de la libertad y autodeterminación, frente a las ideas político-religiosas de la tradición. Este centro del pensar hegeliano de entonces trata de formularse en el programa de sistema, y que hasta hoy no se haya visto este centro se debe a la incapacidad para explicar claramente el modo como Hegel siguió a Kant. La línea Kant-Fichte-Schelling-Hegel ha sido desarrollada y rechazada, mas en ningún caso se ha visto en qué manera, para el joven Hegel, la controversia con Kant se convirtió en el asunto central. Hasta se ha afirmado que Kant no tenía ninguna importancia relevante para el joven Hegel. (Es probable que se haya desconocido esa relación por desconocer aquel Kant que estaba ante los ojos del joven Hegel, a saber el Kant de la doctrinado de los postulados, de la doctrina del método, desarrollada en la "Crítica del juicio", es decir aquel Kant que *Gerhard Krüger* nos ha hecho ver otra vez; sólo que este Kant es para Hegel —a diferencia de Krüger— el maestro de aquella "futura" metafísica como moral que refiere la filosofía a la revolución y a la vuelta "romántica" al espíritu popular, al arte, a la religión, al mito.

Al igual que en sus anotaciones de Berna, Hegel parte, en el programa de sistema, de lo absoluto de la autodeterminación. En los últimos apuntes de Berna, Hegel definió lo absoluto de la autodeterminación en términos de una auto-afirmación contra la naturaleza y el *fatum*; en el programa de sistema, él trata de superar la contradicción entre la libertad y el mundo: deja que el yo libre y autoconsciente surja, junto al mundo, de la nada, en una creación de la nada. Para que sea posible la superación de la contradicción entre la libertad y el mundo, éste debe tener una naturaleza tal que permita la posibilidad de un ser moral; y la física no podrá satisfacer a un espíritu "creador" (destinado para la libertad) si no logra representar el mundo como esta cualidad mencionada. El autor del programa no anuncia la creación de una nueva filosofía de la naturaleza, sino que exige de la física del futuro que presuponga a los *data* de la experiencia unas ideas, y eso quiere decir: postulados. Y otra vez Hegel explica esa exigencia remontándose

a Kant —y eso es lo que Rosenzweig no vio— a saber remontándose casi literalmente al intento kantiano de encargarse de la temática metafísica realizado en la “Crítica del juicio”, especialmente en la “Doctrina del método del juicio teleológico”. Ya en enero de 1795, Hegel había escrito a Schelling que, si tuviera tiempo, le gustaría determinar detalladamente en qué medida podemos eventualmente llevar otra vez la idea legitimada de Dios —después de la confirmación segura de la fe moral— desde la ética-teología a la físico-teología. Un apunte en el diario del viaje que Hegel realizó, en el 1796, por los Alpes, confirma que Hegel no tenía la intención de conservar la físico-teología en el sentido tradicional: la tarea no consiste, según él, en mostrar que un Dios ha preparado tan bellamente la naturaleza para los fines del hombre; más bien había de probar que el hombre puede, a pesar de la oposición de la naturaleza y del *fatum*, imponerle sus fines, actualizando así lo absoluto en la libertad. Es característico que Hegel enfoque la problemática “física” desde la *Crítica del Juicio*, y no desde el análisis kantiano de la física newtoniana a base de la *Crítica de la Razón Pura*. Se anuncia, de tal manera, que la filosofía de la naturaleza tendrá, para Hegel y Schelling, la tarea de mostrar, mediante determinaciones cualitativas, que la “naturaleza” es, en el fondo, “vida”.

De la naturaleza, el programa de sistema pasa a las obras del hombre. Y aquí parece que definitivamente queda probado que el programa no puede ser de Hegel. Se dice allí sobre el estado que es algo mecánico que trata los seres libres como ruedas de una máquina, y que por eso debe terminar. ¿Acaso habla así un “filósofo del estado”? Y no obstante —precisamente ésta es la idea del joven Hegel acerca del estado; sólo es necesario que notemos de cuál estado habla. El ideal era, para él, la república antigua; el estado como república es la realidad de la libertad común, y esa es la “patria”. Pero ya en Berna, Hegel le opone al estado como república y patria otro estado, el estado moderno. Este estado moderno no se entiende como la realidad de lo absoluto de la libertad común y, en consecuencia, de la “idea”, porque en él la totalidad del pueblo no es lo primero, sino son los átomos de los individuos que, después, son reunidos por un mecanismo; es lógico que tal estado se interprete a sí mismo como garante de *liberty and property*, legitimando así aquel espíritu burgués cuya primera aparición —el joven Hegel trata de demostrarlo— significaba la caída de la república antigua. Ya en Berna, Hegel llama a este tipo de estado una máquina a la cual los individuos sirven como rodajas.

La teoría del estado formulada por la Ilustración (Schlözar por ejemplo) usaba esta característica en un sentido positivo: el estado de previsión social (*Wohlfahrtsstaat*) tenía que funcionar como una máquina. Después los escritores opuestos a la Ilustración, como *Schiller* en sus “Cartas sobre la educación estética”, usan esa característica como crítica del estado moderno. En fin, la idea de que el estado debía “terminar” era corriente en aquella época; Fichte dice que el estado, como medio para la fundación de una sociedad perfecta, se encamina hacia su autodestrucción; Hölderlin escribe, en el primer tomo de su “Hiperión”, que el estado, si no puede evocar el entusiasmo, “la lluvia celeste”, y “la primavera de los pueblos”, “la nueva iglesia”, por lo menos no debería estorbarlos. En los escritos de Frankfurt, volvemos a encontrar esa subordinación de la esfera estatal, jurídica: Lo supremo no es, en el fragmento sobre “El espíritu del cristianismo”, la constitución estatal que obliga a respetar los derechos que los individuos tienen entre sí, sino aquella asociación viva de los libres, llamada ahora el “pueblo”, para quienes los derechos son algo subordinado. En fin, el estado moderno debe terminar, si la organización de la libertad común en un pueblo, tal como era realidad en la *polis* antigua, ha de reactualizarse.

Hegel expuso esta idea, en toda su audacia, en los primeros años de Jena, por ejemplo en el escrito sobre “La diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling”. Allí llama al derecho natural y al estado, basado en la unión de los individuos de acuerdo con el derecho natural, es decir al estado moderno, “una representación del dominio perfecto de la razón (*Verstand*) y de la servidumbre de lo vivo, un edificio sin razón (*Vernunft*) y, por ende, rehusado por ella, ya que solamente puede encontrarse a sí mismo en la organización más perfecta posible en la autoevolución hacia un pueblo (*Volk*)”. Y otra vez se dice de este estado, del *Verstand*, que es una máquina. En la teoría del estado del joven Hegel, inicialmente las concepciones basadas en el derecho natural y el ideal de la *polis* y de la república no están relacionados, sino la una al lado de la otra; en la época de Frankfurt, Hegel llega al proyecto de una completa filosofía práctica —es raro que esto no haya sido visto hasta hoy—, expresada en los varios escritos políticos y análisis históricos, en su crítica de la ética kantiana, en los comentarios a la “Ciencia del Estado” de Stewart y a la “Metafísica de las costumbres” de Kant. Esta doctrina critica todavía las teorías modernas del estado; y más tarde, en Jena, trata de explicitar filosófico-siste-

máticamente, a base de un concepto cambiado del derecho natural, la posición mantenida en Frankfurt, de manera que vuelven a aparecer, en Jena, los conceptos y frases de Frankfurt. En los años siguientes en Jena, Hegel, elaborando conceptos como “reconocimiento” y “trabajo”, realiza una vuelta positiva a pensamientos económicos, de derecho natural, de Fichte y Kant.

Surge, sin embargo, una tensión, si no una rotura, en el programa, en el momento en que Hegel determina la idea de la belleza como aquella idea que reunirá todas las otras. ¿No iba a ser el sistema completo una ética? ¿Cómo es posible que tal sistema tenga su culminación en una estética? Esa vuelta del programa podría explicarse por el hecho de que Hegel, orientando su pensamiento, antes de Frankfurt, en la idea de la moralidad, al llegar a Frankfurt se deja convencer por Hölderlin que lo supremo no es la moralidad (la libertad opuesta a la naturaleza), sino la belleza que reconcilia la contradicción de naturaleza y libertad (—y esa era ya la convicción de Hegel en sus últimos años de estudios en Tubinga). Será por eso que Hegel dice en el programa: “Ahora” (es decir: después de las conversaciones con Hölderlin, especialmente sobre el primer tomo del recién publicado “Hiperión”) “he llegado a la convicción de que el acto supremo de la razón es un acto estético.” Y lo mismo que Schiller, en los “Artistas”, y Hölderlin, en el “Hiperión”, también Hegel celebra la poesía como maestra de la humanidad, acentuando, sin embargo, que el filósofo deberá poseer tanta fuerza estética como el poeta.

Es especialmente característico que Hegel pase del arte a la religión que siempre había sido el objeto de su meditar. Ya durante sus años de estudiante, Hegel había exigido, en acuerdo con el interés que entonces se despertaba por la mitología, que se unieran los mitos a la religión; después había entendido la verdadera religión como una religión basada en la fantasía que produce mitos, y había mostrado cómo una mitología vivamente crecida y creciente hizo una unidad del pueblo griego. Hegel había meditado sobre cómo el “Mesías” de Klopstock había convertido la religión cristiana, de nuevo, en un asunto de la fantasía; hasta había estado dispuesto a remontarse a los restos de la superstición, si sólo, mediante ella, pudiera redespertarse la fuerza mitológica. Es este Hegel quien puede decirnos ahora: “Primero hablaré aquí de una idea que, según lo que yo sé, no ha llegado todavía a la mente de nadie —necesitamos una mitología nueva.”

Una nueva mitología —¿no habla aquí de hecho Schelling quien

después será el autor de una filosofía de la mitología y de la Revelación? El Schelling tardío no es, sin embargo, el Schelling temprano, y debemos situar el programa de sistema más precisamente de lo que se ha hecho en la discusión que entonces se sostuvo sobre el mito. Durante siglos, los mitos griegos habían sido tomados por fábulas, mientras que las historias milagrosas de la tradición judeocristiana valían como realidad histórica. Después se había tratado de comprender qué es, en el fondo, un mito. Y se intentó demostrar que el mito ha sido el pensar apropiado y hasta necesario de la niñez de la humanidad. Este concepto histórico del mito —el mito como mentalidad de una época pasada— ha sido desarrollado principalmente por el filólogo *Heyne*. En vehementes controversias, se aplicó este concepto del mito al Antiguo y Nuevo Testamento, y el joven Schelling participó en esa empresa. Y cuando hoy día los discípulos de *Bultmann*, *Hartlich* y *Sachs*, preguntan por el origen del concepto del mito usado en la ciencia moderna de la Escritura, entonces es este concepto del mito el que les vale como legítimo, o por lo menos como punto de partida hacia un concepto legítimo del mito. Frente a él, se ha formado un concepto ilegítimo (especialmente desde *Herder*), que ni siquiera es un concepto rígido, ya que confunde el mito con la leyenda y la fábula: es el mito, no como mentalidad de un tiempo pasado, sino como sobreviviente, aunque en forma modificada, hasta en la época actual. Quien juzga así es la víctima de sus propias presuposiciones: el mito, sea lo que sea, debe limitarse, referirse a un tipo pasado del pensar, y no debe extenderse el concepto a las formas transformadas en las cuales el mito podría estar vivo en el presente. Hegel, no obstante, siguió, con su concepto de mitología expresado en el programa de sistema, las tendencias cuyo exponente era Herder y que se concretaron en preguntas como la de si a los alemanes no les convendría mejor la mitología nórdica que la griega, etc. (comp. el llamado corolario No. 1 de la obra sobre la positividad). Dentro de esas tendencias, la mitología se hizo mitología “nueva” y tenía, sobre todo, una función política, a saber la función de unir los hombres en un representar unitario. La “mitología nueva” del programa de sistema es pensada en términos de este concepto de mito, es decir no en el sentido del concepto histórico de Heyne y del joven Schelling; tampoco en el sentido del concepto literario-estético de mito formulado por los románticos de Jena y por el Schelling de Jena (—el mito como fondo conclusivo de literatura y arte). Rosenzweig identifica el concepto de mitología expresado en el programa de

sistema con la mención que Schelling hace en una carta acerca de una educación nacional a través de misterios en los cuales gradualmente habría de iniciarlos a los jóvenes —y con ello Rosenzweig muestra él mismo cómo lo confunde todo: el mito es ante todo, según el sentido etimológico, lo dicho, mientras que los misterios significan lo silenciado; y además la iniciación en grados excluye, no produce, precisamente, aquella unidad del pueblo y de los sabios mediante una mitología nueva, como postula el programa de sistema.

El joven Hegel —a pesar de que cada año nos trae una serie de trabajos sobre él, no obstante sigue relativamente desconocido; su obra está cubierta de confusiones que son típicas de los primeros descubrimientos. A ello obedece que se quiera privar a Hegel de su paternidad literaria, que se niegue a este documento la importancia que podría tener para la evolución de su pensamiento, que hasta se hable de una contradicción entre el pensamiento hegeliano y los pensamientos del programa. Un texto que, sin lugar a dudas, pertenece a la obra de Hegel, es excluido de esa obra o empujado al margen de ésta. El programa de sistema, editado desde cincuenta años, está todavía por descubrirse como texto de Hegel. (Aún entre los textos atribuidos a Hegel hay uno que todavía está por descubrirse como del *joven* Hegel: unos apuntes originarios de una lectura de la correspondencia entre *Lessing* y su esposa, y que desde hace cien años pertenecen a la obra de Hegel, sólo que H. Glockner los puso, en su reproducción de la antigua edición de las obras de Hegel, entre los ensayos de Berlín —estos apuntes son, seguramente, anotaciones de la época de estudiante o, por lo menos, un eco de esta época en el primer año de Berna. Por un lado continuamente la gente se lamenta de que no hay muchos documentos de la época de estudiante, mientras que, por el otro lado, desde hace un siglo hay tal texto no descubierto entre las obras de Hegel.)

El joven Hegel no está, sin embargo, aislado; su ulterior desarrollo se debe, en último instancia, a su amistad con Hölderlin y Schelling. Verdad es que muchas veces se ha descrito el camino de Hölderlin: partiendo de la “Crítica del juicio” y de Schiller, no satisfecho con las síntesis teóricas y prácticas de Fichte y del temprano Schelling, opone a la teoría donde el sujeto queda siempre determinado por el objeto, y a la práctica donde el sujeto no puede determinar el objeto sino en un progreso infinito, aquella identidad de sujeto y objeto que se nos promete en la experiencia

de lo bello. Hegel, sin embargo, recoge esta superación de Fichte en un pensamiento kantianizante y fichteanizante (en el programa de sistema): la belleza no es experimentada como ser, sino fundada por un acto de la razón (*Vernunft*), y por eso ese acto estético aparece todavía dentro de la ética, es decir dentro de una doctrina de la libertad, como su culminación. En los tempranos fragmentos de Frankfurt, que todavía se relacionan con el programa de sistema, Hegel avanza un paso más, poniendo lo bello como lo tercero al lado de las síntesis teóricas y prácticas, acercándose aún más a Hölderlin. Es también en estos fragmentos donde Hegel cita pasajes del “Fedro” platónico que iba a ser el objeto de un comentario de Hölderlin en sus planeadas “Cartas nuevas sobre la educación estética”. Verdad es que Hegel habla más del amor que de la belleza, pero este amor está pensado en el sentido de Hölderlin como la unidad infinita de la vida consigo misma. En fin, está claro que un camino directo conduce de Hölderlin a Hegel; entre ellos ha existido un intercambio íntimo de pensamientos. Los intérpretes, sin embargo, no han querido apreciar este camino históricamente descriptible; en vez de él, han construido otro camino que, por lo menos en esta forma proyectada, no ha existido: Hölderlin, se dice, ha comunicado un concepto de belleza a Schelling y éste ha expresado, en el programa de sistema y de manera anticipante, pensamientos que sólo mucho más tarde realmente fueron apropiados por él. Contra esa versión, tenemos el informe correcto del mismo Hölderlin quien dice que tuvo controversias con Schelling; los dos no pudieron llegar a ningún acuerdo. No sería justo negar expresiones tan claras e interpretar el desarrollo de los pensamientos de Schelling a base de un texto que no le pertenece, probablemente. ¿Acaso no ha desembocado la investigación sobre Schelling en un callejón sin salida donde no cabe sino el correr con la cabeza contra la pared, si aventura la tesis —*H. Fuhrmans* lo hace en su edición de las cartas y documentos de Schelling— de que la evolución de Schelling ha de comprenderse a base del programa de sistema ya que no es posible comprender el programa a base de la evolución hasta entonces conocida de Schelling?

Hegel, al fundar en la belleza o el amor las síntesis teóricas y prácticas de Fichte y del temprano Schelling, subordina el problema de una culminación del sistema idealista a la pregunta por la religión pues la representación del amor y de la belleza es, para Hegel, la religión: “Religión, fundar una religión” es el título de un fragmento de 1797 que halla la verdadera reunión de sujeto

y objeto, no en las síntesis teóricas y prácticas, sino en el amor. Con ese pensamiento de una religión por fundar termina el programa de sistema, y las anotaciones sobre “El espíritu del cristianismo” comienzan con la pregunta: “El ideal de la fundación de una religión bella —¿se lo encuentra?” La religión es “bella” porque hace visible (mitológicamente) el traslucir de lo eterno y divino en lo terrenal y mundano de manera que ya no necesita ser apolítica y antimundana (como el cristianismo según Hegel). El problema religioso es a la vez político: la religión debe ayudar a hacer posible, otra vez, la vida en un todo político, por ejemplo en integrar el “trabajo” y el espíritu burgués cuya única intención es el poseer, en la vida política.

Este sentido de la vuelta que Hegel realizó en Frankfurt hacia la religión ha sido desconocido. Dilthey quien redescubrió al joven Hegel, era el filósofo de la época burguesa tardía; para esta época la religión con la cual luchó el joven Hegel, se había convertido en un asunto privado y en un fenómeno sospechoso de ser típico para las crisis de la adolescencia con su sabor a melancolía. Y es lógico que Dilthey crea que sólo un Hegel melancólico y caviloso ha podido ocuparse en Frankfurt con la religión, especialmente con la cristiana, ese “objeto oscuro y pesado de dolor y melancolía”. Ya en estos años de la Primera Guerra Mundial las catástrofes venideras se hicieron sentir, pero todavía la época vivía en optimismo y confianza en el progreso; es por eso que los jóvenes no pudieron adaptarse simplemente a esa época, con su adivinación de lo futuro. Y Franz Rosenzweig, hijo de una familia alemana-judía muy rica, supuso consecuentemente que cada joven pasa una vez por una crisis, en los años en que radicalmente se opone a su época, y que Hegel había pasado por tales años en Frankfurt. En la luz de tal crisis vital (que mejor se situaría en la época de Berna), Rosenzweig quiso que se leyera lo escrito por Hegel en Frankfurt. Más de veinte años más tarde, en épocas de Hitler y Stalin, *K. Hildebrandt*, en su libro sobre Hölderlin, excluyó a Hegel, sospechoso de marxismo, de toda posibilidad de comprensión de la profecía hölderliniana de lo futuro mientras que *K. Lukacs*, trabajando en el instituto filosófico de la Academia de las Ciencias en Moscú, trató de corregir fundamentalmente, en su libro sobre el joven Hegel, la leyenda reaccionaria de la empresa Dilthey, Rosenzweig y Compañía (como se expresó Lukacs). Pero la supuesta corrección de Lukacs adoptó precisamente lo legendario de Dilthey y Rosenzweig, la historia de Hegel como morbosos y fugaz del mundo: por ser las esperanzas re-

volucionarias de Hegel meras ilusiones, éste tenía que fugarse, en Frankfurt, a ideas religiosas, mistificaciones de su desilusión. Claro está que era imposible reconocer el programa de sistema, sobre la base de tal interpretación de Hegel, como texto de Hegel; la esperanza expresada en el programa acerca de la constitución de libertad e igualdad entre los hombres mediante una nueva religión mitológica, tenía que sonar como un pensamiento no-hegeliano. Hoy día, se quiere interpretar a Hegel a la vez teológicamente (con Dilthey) y políticamente (con Lukacs). La pregunta es si tal interpretación es suficiente y cómo se determina la relación entre religión y política; sobre todo, tales interpretaciones no alcanzan el centro del filosofar hegeliano, el *filosofar*. Si en la pregunta por la religión bella, ya no apolítica, se plantea el problema de una consumación de la sistematización idealista, entonces la pregunta por la religión es esencialmente una pregunta filosófica. Se pregunta por la esencia de la filosofía, por la esencia que la filosofía tiene cuando es relacionada con la revolución y se convierte en Ética, en metafísica de la moral. Es esta la pregunta que formula el programa de sistema, y sin respetar ese programa no se avanzará al centro del pensamiento temprano de Hegel. (Cómo el esfuerzo para la concepción del sistema se ha desarrollado en estos ensayos tempranos, he tratado de indicarlo en la tercera parte de mi trabajo *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, Hegel-Studien Beiheft 3, 1966.)

¿Pertenece, entonces, el programa mencionado a Hegel? En el *Altestes Systemprogramm des deutschen Idealismus* tenemos un texto que encaja bien en el desarrollo del pensamiento temprano de Hegel. Hay en este texto una serie de frases que reaparecen en otros textos de Hegel. Desde el punto de vista filológico, no hay nada que hable a favor de la tesis de que se trata de la copia de un original ajeno. ¿Qué entonces, podría obligarnos a seguir afirmando que Hegel ha expresado, en ese texto, no sus propios pensamientos, sino los de otra persona? Y ¿quién sería el otro? Rosenzweig indicó a Schelling, y nos dio en sus cartas una razón oculta para ello: Nunca, escribe él, le ha gustado Hegel: en Schelling, sin embargo ha descubierto el precursor de su propio pensamiento "nuevo"; por eso, él, Rosenzweig, ha sido "destinado" a descubrir en el escrito de Hegel una obra de Schelling. Este estar-destinado que Rosenzweig se atribuye a sí mismo es un asunto dudoso. El intento de Böhm, por otro lado, de leer el programa de sistema como un texto de Hölderlin, no ha sido repetido; con razón dijo

Ludwig Strauss que tener en la mente el programa y leer a Hölderlin equivale a “tocar Mozart, cantando Brahms”. Si ni Hölderlin ni Schelling pueden ser el autor, ¿tendríamos entonces que buscar, como lo hizo Strauss por cierto tiempo, una cuarta persona desconocida como autor? No, tomemos las cosas como son: Reconozcamos a Hegel, quien escribió el programa también como el pensador de los pensamientos del programa, quien se orientó, sin embargo, en Schelling y Hölderlin. Mientras no se traigan nuevos argumentos —ya que los de Rosenzweig no son mantenibles— no es posible negar a Hegel el programa de sistema.

Sea como sea —el llamado “Más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán” podría convertirse, un día, en motivo para que se reúnan en una discusión conjunta las investigaciones sobre Schelling, Hölderlin y Hegel.