



LA CRÍTICA DEL JOVEN HEGEL A LA SEPARACIÓN DE DIOS Y MUNDO, DE DIOS Y HOMBRE

Juan José Padial Benticuaga

Hegel quiso ser pastor protestante. Por ello se trasladó, en octubre de 1788, de su ciudad natal, Stuttgart, a la Fundación protestante de Tubinga, donde realizó estudios eclesiásticos y universitarios que lo habrían encaminado al ministerio reformado. En 1790 comenzó sus estudios en la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga. Tan sólo tres años más tarde, en septiembre de 1793 realizó en Stuttgart un examen llamado *Konsistorialexamen*, con el que quedaban patentes definitivamente la renuncia a sus aspiraciones clericales. Un mes más tarde partiría para Berna (Suiza) como profesor particular y mentor en los estudios superiores de los hijos de Carl Friedrich Steiger. Del hecho de que jamás se ordenase, del aroma crítico que destilan los primeros escritos del joven Hegel, y de la orientación a las realidades sociopolíticas con que tratan otra porción de estos primeros escritos, algunos^[172] han deducido la ausencia de una genuina y sincera religiosidad en la vida del joven seminarista de Tubinga, Hegel. Como mostró con suma perspicacia Küng^[173] esta afirmación contradice tanto muchos hechos biográficos del joven Hegel, como lo que se puede extraer limpiamente de muchos de los textos. El tema de la religiosidad hegeliana es bien complejo. Sostengo con Leonardo Polo^[174] que es tema nuclear para la comprensión de la antropología hegeliana. Precisamente por ello, conviene introducirse en él, e inquirir larga y despaciosamente en los fragmentos y documentos que se conservan del joven Hegel.

En este artículo pretendo examinar el primer período de producción de Hegel. Propiamente se extiende desde 1794 hasta agosto de 1796, y coincide con la estancia como preceptor privado de Hegel en Suiza. En sentido lato, este período es preciso ampliarlo, pues en 1792 “comienza a escribir los fragmentos *Volksreligion und Christentum (Religión del pueblo y Cristianismo)*”^[175]. Son años de formación teológica en la *Stift* (fundación) de Tubinga. Años de trato intenso con Hölderlin y con Schelling, de las esperanzas políticas que se disparan con los cañonazos revolucionarios en Francia, y de discernimiento religiosamente íntimo, que se entrefera con las lecturas y las conversaciones. Sin la resistencia de los tres amigos a la formación teológica

pietista y deísta recibida en Tubinga de manos de Storr, no cabe comprender la dirección de los primeros pasos de Hegel.

a) La crítica a la separación de Dios.

En la última época de su formación universitaria Hegel dio forma a, “una creencia capital dentro de la comunidad cristiana..., cuya enseñanza se reduce al amor insondable de Dios, hacia el cual todo tiende, y a la idea del Dios cercano y presente, que produce cuanto nos sucede”^[176]. No es este un texto ingenuo, mero retrato de la piedad popular, desvinculado así del ejercicio crítico y de la mayoría de edad racional. Por el contrario, la apreciación de que la creencia en un Dios presente, cercano, no situado allende el hombre, sino de que en su trascendencia es interior al hombre, parece ordenar los ejercicios intelectuales de Hegel. Así en una carta del 30 de agosto de 1795 a Schelling le confía: “Estuve pensando un tiempo en escribir un ensayo para aclararme lo que puede significar acercarse a Dios, y pensé poder satisfacer así los postulados de la razón práctica, especialmente al de que ésta impere sobre el mundo de los fenómenos. Lo que yo presentía oscura y embrionariamente me lo ha iluminado tu obra del modo más magnífico y satisfactorio”^[177]. La relación entre acercarse a Dios y que la razón práctica impera sobre el mundo fenoménico parece oponerse al alejamiento recíproco entre mundo y Dios. Mundo sin Dios, o un Dios alejado del mundo. Mundo meramente fenoménico. La escisión en el seno mismo de la realidad.

Como señala Carmelo Lacorte para el tema de la religiosidad importa este texto porque está en juego “aquello que para Hegel significa el abstracto, o lo ‘fijado’. En el caso de la positividad de la religión ya había aflorado una polémica que apuntaba contra el complejo de ceremonias y de ritos en los que se fija, positivizándose, la función activa del universal religioso”^[178]. Parecería que la positivización de un religión es su cristalización en un determinado número de preceptos y ceremonias que sustituyen o suplen lo auténticamente religioso. Así se establecería un muro entre lo genuinamente religioso y la obediencia a unos preceptos. Este muro es una sustitución y una inadvertencia. Sustitución de la vivencia por el precepto. Inadvertencia del bien o del mal que se ordena hacer o evitar, que queda suplantado por el precepto. Como diría Ockham: *non prohibita quia mala, sed mala quia prohibita*. Es el precepto lo que hace malo o bueno, en modo alguno la realidad. Pero en este caso, ¿cómo saber si distinguir los verdaderos de los falsos preceptos? ¿Acaso no serían todas ficciones?

La escisión entre Dios y mundo, y la crítica que en este fragmento se constata a la mera objetividad se entrelazan en la mente del joven Hegel. Explicando el tránsito de la religiosidad grecorromana a la cristiana, explica que “el despotismo de los emperadores romanos expulsó el espíritu humano de la tierra y difundió una miseria que obligó a los hombres a buscar y a esperar la felicidad en el cielo; despojados de la libertad tenían que buscar en la divinidad un refugio para lo que poseían en ellos de eterno y de absoluto. La (doctrina de la) objetividad de lo divino surgió paralelamente

con la corrupción y esclavización de los hombres, y propiamente sólo es revelación, manifestación del espíritu de aquella época. De esta guisa, este espíritu se manifestó en su Dios objetivo cuando los hombres empezaron a saber una cantidad asombrosa de cosas acerca de Dios, cuando tantos secretos de su naturaleza, comprimidos en tantas fórmulas, ya no se difundían en voz baja de un vecino a otro, sino que se proclamaban a lo largo y a lo ancho y eran aprendidos obligatoriamente de memoria por los niños. El espíritu de la época se manifestaba en la objetividad de su Dios cuando éste se colocó no ya en la infinitud de nuestro mundo, sino en un mundo que nos es ajeno, al que sólo podemos tener acceso por la deprecación o por la magia. También este espíritu de la época se revelaba cuando el hombre mismo llegó a ser un No-Yo y su Dios otro No-Yo”^[179]. La consecuencia es bien clara, forjar un concepto de Dios mediante el entendimiento equivale a separarlo del mundo y del hombre. Pero en esta separación, en esta abstracción, lo que sucede es la alienación del hombre: la “miseria” de los que “esperan del cielo”, del más allá. Objetividad del concepto divino y esclavización de los hombre son el mismo proceso. La objetividad es equivalente a la idealidad. Pero si no podemos tener acceso al mundo divino, si éste está más allá, entonces ningún acto intelectual se corresponde con dichas objetivaciones. Los hombres están separados de lo divino. Bien es verdad que los únicos actos capaces de acceder a la divinidad son voluntarios: la deprecación, la magia. Pero mediante oraciones o conjuros no conocemos más, sino que tan sólo movemos o torcemos la voluntad de esa divinidad. La separación de Dios es su incomunicación. Es más, la lógica que subyace a esta separación es por completo nominalista. El criterio de distinción de sustancias para Ockham es lo separado *loco et numero*, numérica y localmente. La separación local es drástica. Tanto que se sitúa más allá, en otro mundo. Pero no se trata de la mera distinción local y numérica. Es que esta es la que define la separación de sustancias. Dios, el hombre, y el mundo están separados sustancialmente. Se definen como inseidades. Pero ¿qué comunicación puede haber entre dos en sí? Además también es voluntarista la tesis de que la intuición del singular es voluntaria. Y esa es la única correspondencia, la única referencia que cabe respecto de aquella divinidad objetivada.

Además, sigue denunciando el texto, la esclavización, la alienación del hombre es la manifestación del grave paso dado al objetivar la divinidad. La multiplicidad de conceptos en que se fijan los atributos divinos, la determinación de unas fórmulas ortodoxas en que se condensa este presunto saber, tienen como trasunto histórico la distinción entre lo divino y lo humano, y por lo tanto el entendimiento de Dios como No-Yo, y paradójicamente del hombre también como No-Yo. Un abismo se ha abierto entre ambos. Pero como un abismo llama a otro abismo, resulta que la separación y alienación del hombre respecto de Dios, es la manifestación de la separación entre las objetivaciones que podamos hacer de lo divino, y el referente (exclusivamente intuitivo, volitivo) que puedan tener. La conexión entre sentido y referente, por expresarnos en términos de Gottlob Frege es lo que se ha roto, se ha perdido por

completo. Podemos hablar con sentido, y en eso consiste objetivar. Hay una lógica sintáctica que puede gobernar todas nuestras locuciones. Pero ¿pasarán de ser meros juegos de palabras, *flatus vocis*...? De aquí lo pertinente de la intención hegeliana de escribir un ensayo para aclarar qué pueda significar eso de acercarse a Dios. Y esto por la alienación, la miseria, la esclavización que conlleva esta separación objetiva de Dios. Nótese que la objetivación es tanto de lo humano como de lo divino.

Resulta fácil extraer conclusiones. La separación equivale a la independencia de una sustancia o naturaleza divina. La inseidad de lo divino, la existencia en sí, más allá del hombre, en un ámbito heterogéneo con él. Como esta sustancia funda, crea, las sustancias humanas y las cósmicas, entonces no hay más que un pequeño paso para afirmar la heteronomía del hombre. El hombre en su completa dependencia de Dios, tiene correlativamente un ámbito de libertad finito, relativo. Como afirma Küng, “esta ‘fe positiva’ implica, de un lado, un determinado concepto de Dios, que es entendido como Señor independiente y dueño soberano, a quien los hombres como criaturas deben obediencia y gratitud; y por otro lado, como su correlato, la afirmación de una incapacidad, de la falta de autonomía y libertad en la razón humana.”^[180] Si esta positivización depende de la antecedente objetivación del concepto ‘Dios’, entonces tenemos dos conceptos fijos, constantes, en los que de ningún modo se advierte cómo puedan comunicar. Hay que notar que lo que exige del hombre la objetivación de Dios como señor independiente es de nuevo la sumisión voluntaria: la obediencia y la gratitud. Dios y el hombre están incomunicados intelectivamente. Reaparece la lógica nominalista. El determinado concepto de Dios es una suposición. Todo el discurso que se haga sobre él es autorreferente, porque el único modo de comunicar con él es intuitivo-voluntario. En definitiva, dicha objetivación es una abstracción. Como explica L. Polo “en sentido nominalista, la idea es autorreferente, es decir, no tiene como remitente, como lo significado por ella, el singular”^[181]. Objetivaciones que remiten a sí mismas. La realidad divina está más allá de ellas. Tan solo cabe comunicar con las mismas en la deprecación, en la obediencia. Pero estos actos nada saben. Están ciegos, o lo que es lo mismo, la lógica que conecta las objetividades entre sí no refiere a la singularidad divina. Al igual que ‘hierro de madera’, la noción de ‘fe positiva’ implica la yuxtaposición de dos nociones refractarias al entendimiento que pretende unirlas.

La lógica a que obedece la positivización de las religiones es nominalista, porque la fijación del precepto como bueno o malo por ser precepto es el correlato en la razón práctica de la teoría del conocimiento nominalista. Así, la libertad es aherrojada por el precepto; no hay posibilidad de que la libertad se extienda a la inteligencia. Es malo porque está mandado. Categóricamente. La inteligencia debe enmudecer. Pero así las cosas tiene razón. ‘la privación del placer de la libertad del espíritu lleva consigo la muerte de la razón’. Ningún aforismo crítico a la filosofía de Ockham podía ser tan incisivo como estas palabras de Hegel. Las raíces de este desprecio de lo mundano y de las libertades públicas están en la abstracción del concepto Dios. Y es abstracto por cuanto que supositivo y autorreferente. Por esta vía

se concluye la fundamentalidad de los fragmentos teológicos sobre los políticos, y esto frente a los muchos expositores que han remarcado la importancia de los fragmentos políticos y republicanos en el joven Hegel.

Es evidente que la religiosidad es asunto bien diferente de la teoría del conocimiento o de la lógica *terminorum*. Es más, uno tendería a pensar que la religiosidad primordialmente es asunto volitivo, o quizá incluso afectivo, sentimental. Y esto volvería a dar fuerzas al punto de vista que Hegel critica, porque su estimación sería inane.

Asimismo esta separación del mundo y Dios y del hombre y de lo divino se traduce en una nueva separación, la separación de los hombres entre sí, como fruto de esta objetivación. De aquí resultaría una caricatura de la caridad, y su universalidad. Un hombre que objetiva toma distancia, y no sólo frente a Dios, sino que la misma lógica de la objetividad lleva a considerar a los otros como individuos, como no-yo, e incluso la objetivación del propio yo, se aleja del yo. “Cuando la fe se difundió más ampliamente todo cristiano hubiera tenido que encontrar en cada uno de sus asociados —el egipcio en el británico— a un amigo, a un hermano, tal como hubiera podido esperar encontrarlo entre sus parientes, entre sus vecinos. Sin embargo, este vínculo se debilitó cada vez más y la amistad que resultaba era tan poco profunda que, a menudo, se trataba de la amistad entre los miembros de una comunidad que, separados en realidad por envidias y pugnas de intereses, se trataban externa y verbalmente de acuerdo al amor cristiano y que consideraban —y hacían pasar— sus pequeñas envidias, su dogmatismo y su arrogancia frente al prójimo como apasionamiento por la virtud cristiana, o que podían explicar fácilmente sus aversiones efectivas atribuyéndolas a alguna diferencia doctrinal o a una falta de coerción en el comportamiento”^[182]. Hegel está exponiendo el proceso de positivización de una religión. Esto implica la consagración de unos preceptos. Se supone que lo que hace bueno o malo al precepto es su promulgación. Entonces es inevitable que *supongamos* que realmente es bueno cumplirlo. Pero la conexión intelectual con la realidad está rota. Paralelamente la conexión no con el precepto sino con la realidad del otro, también es intuitiva. De aquí la separación entre los diferentes singulares. El sentido de la comunidad consiguientemente se debilita, y el discurso lógico se independiza de la intuición por la que estoy cierto de la existencia de la otra singularidad. Lo que quiero, deseo, mando, (y así cualquier otro acto voluntario, por el que intuyo la singularidad real del otro) está separado del discurso mental, en el que puedo suponer, fingir, urdir o tramar infinitas posibilidades; pero todas ellas abismalmente separadas de la realidad. Objetividad y ficción se convierten.

b) La reacción a la teología de Tubinga como clave de la religiosidad hegeliana.

¿Cabe desde lo dicho demarcar un concepto positivo de religiosidad? Sí, y lo que es más, este concepto lo encontramos ya en uno de los primeros fragmentos que

conservamos de Hegel. “Pertenece al concepto de religión el no ser un puro saber sobre Dios, sus atributos y la relación nuestra y del mundo con él, así como acerca de la supervivencia de nuestra alma; saber que nosotros adquiriríamos o por pura razón o por otro procedimiento. La religión no es un mero conocimiento histórico o basado en el razonamiento; lo interesante en ella es que pone en juego el corazón, que influye en nuestros sentimientos y en la determinación de nuestra voluntad”^[183]. Por una parte la religión ha de ser entendida primariamente como *religatio* y no como objetivación y saber de lo divino. La objetivación separa, y esta distancia es lo que no se acepta. Por otro lado la religiosidad ha de reconciliar al hombre consigo. Como señala Leonardo Polo glosando al joven Hegel “el hombre sin Dios no es posible, de manera que Dios, como ‘más allá’ es inadmisibile porque su separación, o abstracción, conllevan un hombre también abstracto y separado —de Dios—, pero no porque la noción de Dios sea ilusoria: tanto no lo es que no es meramente objetiva”^[184]. El aspecto crítico de los escritos juveniles ha de ser matizado. Ante todo en que la actitud hegeliana se discierne netamente de la actitud kantiana. Si ésta es una actitud de atencencia a la objetividad, en la que la razón retrocede espantada ante lo inobjetivo, y que por lo tanto ha de limitar el alcance del vuelo de la razón pura, aquélla —es decir, la actitud hegeliana— no es meramente objetiva. Al final del período de Berna, Hegel caracteriza la actitud kantiana en unos versos de *Eleusis* que dicen: “Regresa el pensamiento, al que le extraña y asusta el infinito, y en su asombro no capta esta visión en su profundidad”^[185]. La profundidad a que alude Hegel indica una dirección distinta a la objetiva. Si esta no cabe sin la categoría de distancia —*ob-iectum*—, la profundidad no cabe sin la categoría de interioridad, de fondo.

La separación impugnada por Hegel es la del deísmo ilustrado. Como explicaba Kant “quienes aceptan solamente una teología trascendental son llamados *deístas*; quienes admiten asimismo una teología natural son llamados *teístas*. Los primeros admiten que podemos conocer la existencia de un ser originario exclusivamente mediante la razón, pero sostienen que nuestro concepto de tal ser es solamente trascendental, es decir, el concepto de un ser que posee toda la realidad, pero que no podemos determinar de ninguna manera más específica. Los últimos afirman que la razón es capaz de determinar su objeto más precisamente por medio de la analogía con la Naturaleza, esto es, como un ser que contiene en sí mismo, por medio del entendimiento y la libertad, el principio último de todas las demás cosas. Así el deísta representa este ser meramente como *causa del mundo* (sin que pueda decirse si es por necesidad de su naturaleza o por libertad); el teísta, como *autor del mundo*”^[186]. La cuestión está magníficamente caracterizada por Kant, y es cómo conocer la existencia de un ser originario. Esto es, la pregunta inquiere por el origen, por la *fons et origo*. El deísmo implica una naturalización del concepto de Dios, esto es, su tematización al margen de cualquier revelación. De aquí que conduzca a la idea ilustrada de religión natural. La postura crítica es vacilante. Mientras que en los dominios de la razón pura, deísmo y teísmo son conceptos con uso especulativo, y por lo tanto fuera del alcance y

los límites de la razón, en la *Religión dentro de los límites de la razón*, la postura kantiana rechaza la providencia, e iguala el concepto de Dios al de infinito y de *omnitudo possibilitatum*, el Absoluto sin límites. Esto equivale precisamente a consagrar la separación entre Dios y mundo, a infinitizar la distancia, y a obtener un concepto meramente abstracto de Dios.

Justamente éste fue el Dios enseñado en las clases de Teología en Tubinga en tiempos de Hegel. La teología natural de Reimarius aceptaba de Kant y del deísmo la identificación del *summum bonum* con el *summum rationale*. Esto que no pasaba de ser un postulado de la razón práctica, en manos de un ilustrado, erosionaba la revelación, y por consiguiente, atacaba a la razón de ser de una institución como el seminario protestante. Lo mismo sucedía con la teología iluminística de Semmler, que hacía inútil parte de la revelación para la noticia de Dios. Pues es preciso realizar una crítica histórica que depure el mensaje revelado de los elementos locales e históricos propios de los oyentes a que va dirigida. Semmler establece por tanto las bases de una *Privatreigion*, de una religiosidad privada, vinculada al libre examen que de las escrituras ha de hacer el creyente, desvinculada correlativamente de la dogmática de la iglesia a que institucionalmente se pertenezca. Así en Semmler aparecen los dualismos religión privada / religión pública, y teología / religión. Estos dos binomios son relevantes en Hegel, quien considera la positivización del Cristianismo como el miembro público del primer binomio, mientras que orienta lo específicamente religioso a la moralidad. Religión privada / religión pública comienza a ser reducido por el joven Hegel al binomio moralidad / legalidad. El binomio teología / religión es más complejo, y depende de las lecturas que en el grupo de Tubinga hacían del Conde Shaftesbury, como se verá.

En un mundillo intelectual en el que la *Crítica de la razón pura* ha sido recibida, al igual que la ilustración francesa y escocesa, con vítores y aclamaciones, la religión es difícil que se atenga a los dogmas y a las instituciones consagradas como de derecho divino positivo. En este mundillo alemán del siglo XVIII por tanto, el pietismo encontraba su atmósfera intelectual más propia. Los *Pia Desideria* (1675) de Philipp Jacob Spener fueron el brote primero del movimiento pietista. ‘Vivir como cristianos’ al margen de cualquier autoridad eclesiástica establecida que impusiese una determinada concepción dogmática. Parecía natural que Kant abrazase de sumo grado el pietismo establecidos, por una parte el alcance de nuestro entendimiento y los límites de nuestra razón, y por otra parte por haber sido educado de niño en el pietismo.

Pero el pietismo si entró en profundas tensiones con la iglesia luterana. Y esto tanto por su arrinconamiento de cualquier dogmática, como por su ataque decidido a la *sola fides* luterana. Si pietismo y religión natural van de la mano, entonces la fe es superflua. La salvación es asequible a la vida de cualquier hombre. Solo las obras. Y aquí de nuevo vuelve a encontrar eco las famosas palabras de la *Crítica de la razón práctica*: lo único bueno sin restricciones en el mundo es la buena voluntad. En

Tubinga, en un ambiente universitario, donde los logros de la crítica kantiana eran irrenunciables por una parte, y por otra, donde también era irrenunciable la religión luterana, la solución académica forzosamente había de ser de compromiso. Y el adalid intelectual de esta negociación entre pietismo y luteranismo fue Storr. Küng explica el derrotero que Storr imprimió a la teología luterana. “Storr acude a un tercer procedimiento: en lugar de apoyarse en Aristóteles, como lo habían hecho la ortodoxia luterana del siglo anterior y la escolástica católica del barroco, en lugar de buscar refugio en Leibniz y Wolf, como lo hicieron los ilustrados Bilfinger y Canz, al igual que ciertos teólogos católicos de la época, Storr, en un sorprendente giro, se vuelve hacia Kant y Fichte. Storr piensa que basta con ver en una recta perspectiva la crítica trascendental de la razón pura, llevada cabo por Kant, para que quede completamente claro que la pura razón es incompetente, que se mueve fuera de sus límites, cuando pretende hacer cualquier afirmación, positiva o negativa, sobre la verdad de la religión revelada. Con relación a la autoridad de la Escritura la única postura correcta de la razón es guardar silencio”^[187]. Así se restablece la dogmática luterana al precio de que cualquier voz humana debe callar porque la mente desfallece. Según Storr, el criticismo kantiano demuestra suficientemente que de lo suprasensible no es posible afirmar o negar con sentido nada que tenga realidad objetiva. Pero cuando la razón pura “se encuentra de frente con una doctrina que no contradice los principios de la conciencia moral entonces no es posible atender las dos exigencias: aquella que afirma su validez, y aquella de suspender el juicio (o la hipótesis) sobre su valor”^[188]. La validez teórica de las afirmaciones dogmáticas han de proceder por tanto de la razón práctica. Y esto postulativamente, son afirmaciones que es preciso aceptar fiducialmente por su compatibilidad con los principios de la moral autónoma. De aquí el sobrenaturalismo bíblico de Storr. Pero esto equivale a consagrar definitivamente la separación deísta e ilustrada entre Dios y mundo.

¿Cómo va forjándose la actitud religiosa hegeliana? Por una parte mediante las lecturas. Por una parte el conde de Shaftesbury. Es obvio que la idea de amor a sí mismo en el que se basan todos los actos, y que ha de conjugarse con el sentimiento de la simpatía, permitía a Hegel solucionar la escisión, propia de la religión positiva, entre los hombres. El vínculo de amor que los primeros cristianos tenían entre sí por razón de la común opresión en tiempos del imperio romano, desapareció luego. La fraternidad y el amor cristiano parecían a Hegel algo imposible en una religión meramente positiva, tal y como se ha visto al tratar anteriormente este tema. Sin embargo Shaftesbury le permitía a Hegel alcanzar un concepto de religiosidad en el que lo primario es la armonía consigo del individuo. El entusiasmo para Shaftesbury se despierta como sentimiento ante lo divino en la intimidad propia. Así se alcanza una religiosidad en la que el precepto positivamente establecido no es el modo propio, original, de acercarse a Dios, y esto porque lo divino no está más allá de la interioridad personal. *Interior intimo meo*. Pero forzosamente la meditación de Shaftesbury había de descalabrar la aceptación hegeliana de la ética formal kantiana.

También el Meister Eckhart. Según nos informa Rosenkranz “ya hacia el final del período suizo se encuentran entre los papeles de Hegel extractos del Meister Eckhart y Taulero, copiados de revistas”^[189]. Es Eckhart el que habla de “tener en uno la realidad de Dios”, la *ymago*, que no cabe traducir adecuadamente por Bild, por cuanto objetiva a dicha realidad. *Ymago* no es mera representación mental, sino realidad subjetiva. Si se admite su valor de mera representación, entonces renacería la distancia, la separación respecto del objeto. El sujeto no se reconocería en lo objetivado. Claro está que tanto Shaftesbury como Meister Eckhart van a configurar una religiosidad interior y monofisista. En un fragmento de lectura transcrito por Hegel durante el invierno de 1795/96, se aprecian la impronta eckhartiana y monofisista de aquella actitud a la que Shaftesbury va a llamar adecuadamente religiosa. “Un hombre bueno es el hijo unigénito de Dios engendrado por el Padre desde la eternidad. No digo que todas las criaturas sean algo mínimo o que sean algo, sino que no son nada (nihil). Hay algo en las almas que no es creado ni creable; y esto es la racionalidad...”^[190]. La bondad humana se asocia al *deus latens* en la interioridad personal. Más, comparada con esta realidad divina, lo creado es nada. Ella es la que se desvela como auténtica realidad, pero en el fondo de lo creado. Lo insondable como identidad de lo creatural. Y es insondable porque es eterno e ingénito: no creado ni creable. Aquí no hay escisión alguna; la realidad de Dios en uno mismo. El sujeto se reconoce como en su sí mismo más propio en la *scintilla Dei* viviente en el fondo, en la profundidad personal.

^[172] Cfr.: LACORTE, *Il primo Hegel*, Sansoni, Pubblicazioni dell’Istituto di Filosofia dell’Università di Roma, VII, Florencia, 1959; NEGRI, A., *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studia sulla genesi illuministica Della filosofia giuridica e politica de Hegel*, Padua, 1958

^[173] KÜNG, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prologómenos para una cristología futura*, Herder, Barcelona, 1974, p. 51.

^[174] POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 1985, 1999 (2ª edic.). Cfr.: el capítulo III de la tercera parte titulado: “La religiosidad hegeliana como fuente de la interpretación especulativa del tiempo”, pp.: 214-231.

^[175] Ripalda, J. M., “Cronología del joven Hegel” en *EJ*, 33.

^[176] NOHL, H., *Hegels Theologische Jugendschriften*. Cit.: N y número de página: N, 22; fragmento: ‘Religión del pueblo y cristianismo.

^[177] Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, 1998 (2ª edición), p. 65. Cit: *EJ*.

^[178] Lacarte, *Il primo Hegel*, p. 105.

^[179] *EJ*, 157.

^[180] Küng, *La encarnación de Dios*, 137.

^[181] Polo, L., *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 5. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, p. 14.

^[182] *EJ*. 102.

^[183] N., 5.

^[184] Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, p. 214.

^[185] *EJ.*, 214.

[186] Kant, I., *KrV.*, A 631-632, B 659-660.

[187] Küng, H., *La encarnación*, 61.

[188] Lacorte, *Il primo Hegel*, 167.

[189] Rosenkranz, K., *G.W.F. Hegels Leben*, Berlin 1844 (reimpresión en 1966), p. 102.

[190] *EJ.*, p. 69.