

Hegel sobre la Reforma Luterana

Gabriel Amengual Coll

Presentar la incidència de Martí Luter (1483-1546) en el pensament filosòfic modern seria una empresa tan interessant com desproporcionada per a mi i per aquesta circumstància; per la qual cosa em limitaré a assenyalar algunes línies tenint com a referència pràcticament un sol autor, Hegel, intentant esbrinar com veu la Reforma luterana, quina aportació en valora, com la situa en la història. Per a una lectura de la Reforma luterana, des del punt de vista filosòfic, si es prescindeix de les al·lusions que es puguin trobar en la tradició marxista, és sobretot a Hegel a qui hom pot acudir, ja que la Reforma no té cap lloc en la història del ser de Heidegger ni en la filosofia analítica.¹ Encara que hom es limiti a un sol autor, no és certament un autor secundari i especialment en aquesta qüestió, tant pel coneixement teològic que demostra com per la seva aportació a la filosofia, i sobretot si tenim en compte que Hegel és, com afirmà Xavier Zubiri, «la maduresa intel·lectual d'Europa», és a dir, de la modernitat europea i, per tant, «tota autèntica filosofia comença avui per ser una conversa amb Hegel».²

1 OEING-HANHOFF, Ludger, «Hegels Deutung der Reformation», in: ID., *Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen*, hrsg. v. Theo Kobusch und Walter Jaeschke. München: Wewel 1988, pàg. 212-230, ref. pàg. 212.

2 ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional 1963, pàg. 225: «La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto, no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. [...] Lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la Filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución de la Metafísica, desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, con Hegel, no sobre Hegel, esto es, haciéndonos *problema*, y no solamente tema de conversación, de lo que también para él fue problema.»

El cristianisme és per a Hegel la religió de la llibertat i això ho ha posat de manifest i ho ha realitzat de manera rellevant la Reforma luterana, almanco així ho veu Hegel en la Modernitat.³ La Reforma inaugura no sols un nou període en la història del pensament, la Modernitat, sinó també una nova edat, el Regne de l'Esperit, a diferència de l'Edat Mitjana, que fou el del Fill, que implica sempre alguna exterioritat.⁴

Hegel es va confessar sempre cristià i luterà. En nom de la Universitat de Berlín va pronunciar el discurs en la commemoració del III Centenari de la *Confessió Augustana* (1830). Malgrat aquesta indestructible i gojosa adhesió a la Reforma, en té una idea pròpia, amb uns accents propis, considerant-la com l'entrada en la modernitat, amb l'assentament del principi de la subjectivitat i la llibertat i la igualtat, com també és molt valorat el fet que Luter traduís la Bíblia a l'alemany; en canvi a penes hi juguen qualque paper conceptes més teològics com els de *sola fide*, *sola scriptura*, *sola gratia*.

Per la mateixa raó que la religió té una forta i ampla presència en la filosofia hegeliana, també la hi té la Reforma luterana. A més d'una presència puntual al llarg de tota la seva obra,

3 Sobre la importància que Hegel dona al cristianisme cf. OEING-HANHOFF, Ludger, «Der Beitrag des Christentums zu einer menschlichen Welt. Zur Aktualität der Geschichtsphilosophie Hegels», in: ÍD., *Metaphysik und Freiheit*, pàg. 231-261; ÍD., «Das Christentum als "Religion der Freiheit". Hegels Rechtsphilosophie und die gegenwärtige Theologie», in: ÍD., *Metaphysik und Freiheit*, pàg. 166-186; PANNENBERG, Wolfhart, «Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels», in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, hrsg. v. H.-G. Gadamer. Bonn: Bouvier 1974 (Hegel-Studien Beiheft 11), pàg. 175-202; (in: ÍD., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1972, pàg. 78-113); PEPERZAK, Adriaan Th., «Hegels Philosophie der Religion und die Erfahrung des christlichen Glaubens. Korreferat zu Pannenberg's Vortrag: Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels», in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, pàg. 203-213; MAURER, Reinhart, «Hegels politischer Protestantismus», in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, pàg. 383-415; PEPERZAK, Adriaan Th., «Religion et politique dans la philosophie de Hegel», in: Planty-Bonjour, Guy (ed.), *Hegel et la religion*. Paris: PUF 1982, pàg. 37-76.

4 HEGEL, VPhWg-Lasson IV, 881; vers. cast.: LFHu-Gaos, 660. L'explicació de totes les abreviatures es troba al final.

amb al·lusions significatives, cal destacar tres escrits on de manera condensada en fa una exposició, com són els capítols inicials a la part que tracta de la Modernitat, tant a la Filosofia de la Història⁵ com a la Història de la Filosofia,⁶ i el tercer escrit és el discurs, ja esmentat, en la celebració commemorativa del III Centenari de la Confessió Augustana.⁷

1. Lloc en la història

La primera qüestió és veure quin lloc en la història dona Hegel a Luter (1483-1546). I lloc en la història en el seu doble sentit: en quin moment se'l situa, més enllà de les dates biogràfiques, i quin pes històric se li atribueix. Crec que es pot dir que hi ha un gran consens a afirmar que Luter marca l'inici de la Modernitat, tot i presentar encara elements medievals, per la qual cosa també se'l pot caracteritzar com el qui marca la transició de l'Edat Mitjana a la Modernitat.

Quan els historiadors, des de la perspectiva de la història de l'Església, es plantegen les causes de la Reforma, després d'esmentar i analitzar tota la llarga i complexa sèrie de causes, ocasions i convergències, en darrer terme desemboquen en què fou un canvi d'època el que afavorí o fins i tot feu

5 HEGEL, VPhWg-Iltting, 494-521; VPhWg-Lasson, IV, 877-899, vers. cast.: LFHu-Gaos, 657-673; VPHG: TWH XII, 492-520; LFHu-Quintana 313-785.

6 HEGEL, VGPh-Garniron, 61-70; VGPh: TWH, XX, 49-58; LHF-Roces, III, 192-199.

7 HEGEL, «Oratio in sacris saecularibus tertii traditae confessionis Augustanae» (1830), in: *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*. Hrsg. v. Friedrich Hogemann und Christoph Jamme: *Gesammelte Werke*. Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. der RheinischWestfälischen Akademie der Wissenschaften, unter der Leitung v. Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner 1999, vol. XVI, pàg. 311-322; «Rede zur dritten Säcularfeier der augsburgischen Confession», in: *Berliner Schriften*. Hrsg. v. Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1997, pàg. 429-442; vers. cat.: «Discurs en el tercer centenari de la Confessió Augustana» (1830), in: HEGEL, *Escrits berlinesos sobre religió*. Edició, selecció, traducció, introducció i notes a cura de Gabriel Amengual. Palma: Muntaner 2011, pàg. 261-279. Sobre la importància d'aquesta confessió cf. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero*. Madrid: BAC 1976, 2 vols., vol. II, pàg. 323-367; ISELOH, Erwin, «La reforma protestante», in: JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder 1972, vol. V, 43-588, ref. pàg. 364-378.

necessària la Reforma luterana.⁸ I quan es plantegen com situar la Reforma luterana en la història del pensament, la descriuen com «un esdeveniment dins aquest succés amb què es vertebra el procés general de l'esperit en el trànsit del món medieval als temps moderns».⁹ «La Reforma és així tant un fet com un reflex de fets, que adquireixen un relleu i una preponderància inusitats a la llum trencada que el crit d'una il·luminació personal llança sobre ells.»¹⁰ En aquest sentit cal entendre Luter, primerament, com una expressió molt clara i llampant del moment o, com dirà Hegel, «en un monjo senzill es va encendre la consciència del present».¹¹

Si per un costat no és possible aïllar el fet de la Reforma de tantes circumstàncies que la propiciaren, tampoc, per altre costat, no se la pot aïllar de tants de camps en els quals va incidir; es pot dir que incideix en totes les dimensions de la història: pensament tant filosòfic com teològic i fins i tot científic, en la política, l'economia, l'art, la literatura, i àdhuc en la vida i els usos i costums dels camperols.¹²

Si es vol anar acotant una mica més el lloc en la història que en termes generals s'ha definit com el pas de l'Edat Mitjana a la Modernitat, es pot afirmar que la Reforma continua la transició, iniciada pel Renaixement, d'un paradigma de conèixer cap a un altre, en el qual el pensament religiós cercarà nous punts de suport, punts que alhora acusaran la presència i influència en tot el pensament filosòfic en general. En concret, hi ha, per una banda, una incidència filosòfica en la Reforma (de manera molt especial cal esmentar

8 ISERLOH, Erwin, «La reforma protestante», 43-53 i en esp. pàg. 45.

9 FLÓREZ, Ramiro, «La incidencia del luteranismo en el pensamiento moderno», in: *Revista Agustiniana* 24 (1983) 373-403, citació pàg. 374.

10 FLÓREZ, Ramiro, «La incidencia del luteranismo...», pàg. 374.

11 HEGEL, VPhWg-Lasson, vol. IV, pàg. 878; vers. cast.: LFHu-Gaos, pàg. 658.

12 FLÓREZ, Ramiro, «La incidencia del luteranismo...», pàg. 374 seg.

l'occamisme –el temor i tremolor amb què vivia la seva relació amb Déu fins a la retrobada amb ell només s'explica des d'una perspectiva d'una concepció d'un Déu totalment arbitrari, potència absoluta i també la tradició agustiniana)–, i, per altra banda, hi ha la incidència que la Reforma tingué en el pensament posterior, actuant com d'incubadora i iniciant un procés de retroalimentació de la filosofia en les arrels religioses de la Reforma.¹³

Tant Luter com el luteranisme se'ns presenten amb una doble cara, com un Janus bifront: per una cara mira cap al passat, que és l'Edat Mitjana i la reafirma amb el seu teocentrisme radical (*solí Deo*), encara radicalitzat per l'occamisme, però igualment el nega i pren distància d'aquest passat oposant-se a totes les seves construccions mentals. Per l'altra cara mira i continua el Renaixement amb la seva afirmació de l'home i la seva pròpia subjectivitat, però també s'oposa a l'esperit renaixentista amb el seu pessimisme radical sobre la natura humana, sobre l'home deixat a la seves pròpies forces, que no produeix més que pecat i fems.¹⁴

Explicat així el lloc de Luter en la història entre l'Edat Mitjana i la Modernitat encara no dona compte de la revolució que significà.¹⁵ Això és el que ens resta d'exposar.

13 FLÓREZ, Ramiro, «La incidencia del luteranismo...», pàg. 375.

14 FLÓREZ, Ramiro, «La incidencia del luteranismo...», pàg. 378.

15 Consignem la total oposició que Luter sigui considerat com un pensador de la modernitat per part d'Ernst Troeltsch (1865-1923), teòleg i filòsof de la cultura, per al qual Luter és un home totalment medieval. Cf. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906). Schutterwald/Baden 1997 (n'hi ha vers. cast.: *El protestantismo y el mundo moderno*. Méjico: FCE ³1967); *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübinga 1912. Cf. ABELLÁN, Joaquín, «Estudio preliminar», in: LUTERO, Martín, *Escritos políticos*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos 1986. pàg. IX-XLI, ref. pàg. XXXV.

2. Pas de l'exterioritat a la interioritat

El primer que defineix la Reforma, segons Hegel, és el rebuig de l'exterioritat en què havia degenerat la pietat i el culte, la fe i les obres en l'Església i, consegüentment, el pas a la interioritat, pròpia de la fe i de la religió de la llibertat.

Si es pot afirmar segons Hegel que el que provocà la Reforma fou la corrupció de l'Església, aquesta corrupció no s'ha d'entendre simplement com a abús de poder o domini, com a satisfacció individual de les passions i els interessos subjectius; si fos així es tractaria solament d'una corrupció exterior, casual i subjectiva. L'arrel de la corrupció és més interna, afecta la pràctica de la religió mateixa. En efecte, Luter, segons Hegel, veu la corrupció com quelcom que afecta la concepció i la pràctica de la religió mateixa, per la qual tot és concebut de manera externa, com a coses, i això es dona precisament perquè l'Església no ha sabut integrar el sensible i alhora tracta el sagrat com a cosa sensible. Això es posa de manifest en el fet que la fe es basa en autoritat, en l'«esclavatge de l'autoritat, perquè l'esperit, com fora d'ell mateix en ell mateix, es troba privat de llibertat i retingut fora d'ell».¹⁶ D'aquesta exterioritat Hegel en detecta moltes expressions, com la fe en els miracles, que converteix la «salvació en un mitjà exterior», que es realitza per mitjans externs, com actes de penitència o diners, amb els quals es guanya el perdó: «La remissió dels pecats, aquest màxim d'acontentament que cerca l'ànima d'estar segura de la seva amistat amb Déu, el més profund i el més íntim, són coses oferides a l'home de la manera més exterior i més frívola, fent que pugui comprar-les amb diner.»¹⁷ Aquesta cosificació del sagrat i satisfacció de la sensibilitat o sensualitat, per

¹⁶ HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 744.

¹⁷ HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 745.

altra part, és compensada amb el fet que la virtut és sempre entesa com a negativa contra la sensibilitat, com a renúncia, de manera que no sap ser ètica en aquesta sensibilitat.¹⁸

La «proscripció de l'exterioritat» afecta tota la manera de viure la fe. En primer lloc afecta la doctrina de les obres humanes, atès que aquestes no es realitzen en la fe, sinó «externament atenent l'autoritat i altres coses», quan de fet la fe mateixa «no és fe en coses absents, esdevingudes o pretèrites, sinó la certesa subjectiva de l'etern, de la veritat que és en si i per a si, de la veritat de Déu», certesa «que és promoguda únicament per l'Esperit Sant, o sigui, que aquesta certesa advé a l'individu no per les seves peculiaritats, sinó per l'absència d'elles».¹⁹ Aquesta superació de l'exterioritat fa que el Crist no sigui purament un personatge històric, «sinó que l'home té amb ell una relació immediata en l'esperit».²⁰ D'aquesta manera es realitza una obra de reconciliació en la pròpia intimitat del creient, perquè, segons la fe luterana, «la subjectivitat i certesa de l'individu venen a ser tan necessàries com l'objectivitat de la veritat».²¹ La veritat no és un objecte fet i constituït, sinó que «el subjecte mateix ha de fer-se vertader abandonant el seu contingut particular davant la veritat substancial i apropiant-se aquesta veritat».²² «L'esperit subjectiu ha d'acollir i deixar romandre en ell l'esperit de veritat. Amb això l'Església ha adquirit l'absoluta intimitat de l'ànima, que pertany a la religió mateixa i també la llibertat.»²³ Amb aquesta apropiació el mateix subjecte es fa vertader i es

18 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 745 seg.

19 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 746.

20 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 747. Malgrat les distàncies, un no pot menys de pensar en S. Kierkegaard i la seva comprensió de la relació amb el Crist com a contemporaneïtat amb ell. Cf. AMENGUAL, Gabriel, «Utilitat i inutilitat de la història. Història, memòria i contemporaneïtat de la fe segons S. Kierkegaard», in: *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* 10 (2008:1-2) 103-122.

21 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 747.

22 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 747.

23 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 747.

fa lliure, perquè la subjectivitat no rau només en el sentiment ni roman com a purament natural i particular.

Un altre fonament de la llibertat és, tal com exposa en *La llibertat del cristià* (1520),²⁴ és la justificació per la sola fe, que en aquest escrit es considera en la seva primera conseqüència, que és la llibertat de tota llei i treure's de sobre qualsevol jou.

A més de les obres i la relació amb Crist, hi ha un punt que Hegel repetidament exposa com a característic de l'exterioritat de la fe catòlica: l'adoració al Santíssim Sagrament, a la qual ell al·ludeix simplement amb l'expressió «l'hòstia».²⁵ El fet

24 LUTERO, Martín, «La libertad del cristiano», in: *Obras*. Edició preparada per Teófanos Egido. Salamanca: Sígueme 1977, pàg. 155-170. Sobre aquest escrit cf. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero*, I, 517-519.

25 Aquesta crítica a la fe catòlica li va valer a Hegel una acusació de difamació, de la qual es defensà en aquest escrit «Sobre una acusació de difamació pública de la religió catòlica» (1826) (HEGEL, «Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion», in: TWH, XI, 68-71; vers. cat.: *Escrits berlinesos sobre religió*, pàg. 101-105). Es tracta de l'escrit de resposta de Hegel a la denúncia, presentada per un estudiant davant el Ministeri, que a la classe ha difamat el sagrament de l'Eucaristia parlant-ne en to burlesc, explicant en concret la transsubstanciació segons la concepció catòlica i afirmant que, d'acord amb aquella, si un ratolí menjàs l'hòstia consagrada els seus excrements haurien de ser objecte de veneració divina. A diferents llocs qualifica Hegel l'hòstia, és a dir, la fe en la presència real sacramental de Crist en l'hòstia consagrada, com una doctrina típica i específica del catolicisme, a diferència del protestantisme que creu en la presència tan sols en l'acte litúrgic i l'acte de combregar, de menjar. Així a *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 3 vols. Hrsg. v. Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1983-1985 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 3, 4a, 4b y 5), vol. III, pàg. 90, 166, 260s.; vers. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 vols. Edició i traducció de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza 1987, vol. III, pàg. 87 seg.: «La veritat, l'esperit, existeix en figura objectiva en la doctrina, mentre que el sagrament és el gaudi de Déu pel subjecte. [Hi ha una] diferència: la qüestió si aquest objecte aïllat, en tant que exterior, és el diví. Els catòlics veneren l'hòstia com a tal, encara que no combreguin [... La] doctrina evangèlica luterana i evangèlica: l'hòstia [val] solament en la fe i en la comunió mateixa; aquesta [és] la seva consagració en la fe i en l'esperit de cada u.» Cf. o.c., vol. III, pp. 158s., 245s., vers. cast. vol. III, pàg. 86, 88, 154, 158, 268 seg., 272 seg. Altres llocs: VPhWg-Lasson, vol. IV, pàg. 822-824; vers. cast.: LFHu-Gaos, pàg. 616-618, 658; *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister, 3a ed. a cura de Fr. Nicolin. Hamburg: Meiner 1966, pàg. 180 seg.; vers. cast.: *Introducción a la historia de la filosofía*. Trad. i pròleg d'E. Terrón. Buenos Aires: Aguilar 1980, pàg. 143 seg.

que la fe catòlica mantingui que la presència real de Crist en el Sagrament va més enllà del moment de la celebració eucarística li sembla com una mena de fetitxisme, comparable al de les relíquies, que només s'explica per l'afany catòlic per fixar i fer sensible l'objecte de la seva fe, a diferència de la fe luterana, que manté la presència eucarística només en l'acció litúrgica i especialment en la de menjar el pa consagrat.

Amb la reconciliació de la veritat objectiva i la subjectivitat del creient s'aconsegueix «l'absoluta intimitat de l'ànima, que pertany a la religió mateixa, i també la llibertat». Entrant en la interioritat la fe aconsegueix el seu àmbit propi, però no resta tancada en la pura subjectivitat, atès que aquest àmbit és on arrela la llibertat. Aquesta llibertat té de manera immediata dues conseqüències. Una afecta l'Església mateixa: ja no hi ha diferència entre clergues i laics, no hi ha autoritat que imposi doctrina, llevat de la Bíblia que és a l'abast de tothom; l'altra afecta la presència i acció del creient en el món; en efecte, portar «la senyera de l'esperit lliure» implica «informar aquest principi en el món, tenint cura que la reconciliació es faci en si i la veritat es converteixi en objectiva segons la forma», la forma és allò que dona la cultura, obrant sobre la forma de l'universal.²⁶ I la cultura engloba el pensament, el dret, la propietat, la moralitat, el govern, la constitució, etc.

Enfront de l'exterioritat pròpia de la pràctica catòlica, la Reforma proposa la interioritat i per això, segons Hegel, va trobar l'ambient propici per al seu sorgiment i desenvolupament a Alemanya, en la «interioritat del poble alemany [...]. Mentre la resta del món es dirigia cap a les Índies Orientals i Amèrica, sortint a guanyar riqueses i a procurar-se dominis temporals, els territoris dels quals, com anell, donin la volta a la Terra i en els quals mai s'hi havia

²⁶ HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 747.

de pondre el sol, hi ha un simple monjo que cercà allò que la cristiandat va buscar en el sepulcre de pedra i terra, i ho trobà millor en aquest sepulcre més pregon que és l'absoluta idealitat de tot el sensible i extern».²⁷

3. La consciència

Des del començament hi ha termes que fan la seva aparició, perquè no es pot parlar de la Reforma sense esmentar-los, com són els d'interioritat, intimitat, subjectivitat, consciència, esperit, llibertat, reconciliació, etc. Intentem esbrinar aquest nucli, que sens dubte afecta el cor mateix de la Reforma luterana, atès que toca el contingut de la fe i l'accés a aquest i la seva justificació.

Com se sap, una passa decisiva en la Reforma luterana fou negar l'autoritat de l'Església, del papa i dels concilis, establint al seu lloc la Bíblia (com a *norma normans*) i el testimoni interior de l'esperit (com a *norma normata* i com a testimoni immediat). Això implica afirmar la capacitat de discernir la veritat en cada creient. Així ja ho afirmà Luter en l'escrit «A la noblesa cristiana de la nació alemanya sobre la reforma de la condició cristiana» (1520), quan nega que el papa sigui l'única autoritat en qüestions religioses i afirma que tots els creients («tots som sacerdots»), «tots tenim una fe, un Evangeli, un sol sagrament: com no hauríem de tenir també el poder per a apreciar i jutjar allò que és just o injust en la fe? [...]. Hem de convertir-nos en lliures i valents i no hem de deixar refredar l'esperit de la llibertat [...], sinó que hem de jutjar lliurement tot el que ells [els papes] fan o ometen segons la nostra fidel comprensió de l'Escriptura».²⁸ La seva negativa a tot criteri

27 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 745. HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 877; vers. cast.: LFHu-Gaos, pàg. 657: «La intimitat de l'esperit germànic fou el terreny apropiat per a la Reforma».

28 LUTERO, Martín, «A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana» (1520), in: *Escritos políticos*. Estudi preliminar i traducció de Joaquín

eclesiàstic de coneixement religiós queda patent també en un altre escrit, prou significatiu, on afirma: «Em vaig adonar que les opinions dels tomistes, encara que estiguessin aprovades pel papa o pels concilis, no passaven de ser opinions que mai podrien convertir-se en articles de fe [...]. Allò que s'afirma sense comptar amb l'Escriptura o amb la revelació és matèria opinable, mai qualche cosa que s'hagi de creure necessàriament.»²⁹ Però el gest i l'afirmació més rotunda i gairebé dramàtica fou el seu discurs a la Dieta de Worms (1521), on, convidat a retractar-se, es reafirmà de manera rotunda; el discurs acaba així: «Llevat que se'm convenci pel testimoniatge de l'Escriptura o per raons evidents [...], estic encadenat pels textos escripturístics que he citat i la meua consciència és una captiva de la paraula de Déu. No puc ni vull retractar-me en res, perquè no és segur ni honest obrar contra la pròpia consciència. Que Déu m'ajudi. Amén.»³⁰ Molt aviat ja va circular un afegit apòcrif abans de la conclusió que accentua més l'actitud decidida de Luter: «No puc fer d'altra manera, aquí som jo.»³¹

Aquesta apel·lació a la consciència, atès que és ella la que discerneix el sentit de l'Escriptura, plantejà ja des del començament molts de problemes. Si s'admet el sol criteri de l'Escriptura, aquest ha d'anar precedit per una il·luminació de l'Esperit que ens faci comprendre que l'Escriptura és la Paraula de Déu i seguit d'una altra il·luminació sobre el sentit de la Paraula llegida. Val a dir que el testimoniatge de les Escriptures no simplifica la qüestió dels criteris de credibilitat, atès que de fet ell mateix es troba emmarcat en

Abellán. Madrid: Tecnos 1986. pàg. 3-20, citació pàg. 16-17.

29 LUTERO, Martín, *La cautividad babilónica de la iglesia (1520)*, in: *Obras*, pàg. 88-154, citació pàg. 94.

30 LUTERO, Martín, *Discurso pronunciado en la dieta de Worms (1521)*, in: *Obras*, pàg. 173-175, citació pàg. 175.

31 LUTERO, *Discurso*, ed. cit., pàg. 175 nota 8: «Ich kann nicht anders, hier stehe ich». Sobre la Dieta de Worms cf. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero*, I, 560-570.

la percepció de la il·luminació de l'Esperit, la qual té una criteriologia encara més difícil i que fàcilment s'entremescla amb la pròpia i particular subjectivitat, de manera que fàcilment hom es fica en un veritable raonament circular.

Davant aquest plantejament es poden constatar dues reaccions. Una consisteix a veure en Luter l'inici de l'escepticisme modern, en el sentit que no hi ha criteris objectius.³² L'altra reacció és considerar l'apel·lació a la consciència com despuntar del principi modern de la subjectivitat, de la llibertat, la primacia del jo i per tant el sorgiment de l'esperit:³³ «Amb l'autoconsciència hem entrat ara en el reialme propi de la veritat.»³⁴ En definitiva es pot afirmar que la Reforma no sols arrela en la interioritat de l'individu, sinó que posa la consciència i la subjectivitat com a principi i com l'àmbit a l'interior del qual es juga i arrela tot, de manera semblant com en filosofia ho farà un segle després René Descartes (1596-1650).

32 Així ho entén POPKIN, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE 1983, pàg. 22-43.

33 Aquesta interpretació de Luter com inici de la Modernitat ha estat qualificada de «difícilment compaginable amb el seu pensament real», GONZÁLEZ MONTES, Adolfo, *Reforma luterana y tradición católica. Naturaleza doctrinal y significación social*. Salamanca: Univ. Pontificia 1987, pàg. 41, cf. pàg. 40-45 dedicades a «La cuestión de la modernidad de Lutero y la racionalidad política». Les raons de la inadequació de tal qualificatiu amb el seu pensament real és que Luter fou un home religiós no polític. És una mala interpretació de Luter «veure en ell l'inici de la trajectòria que conduiria a l'autonomització de la consciència en el sentit que després li donaria la filosofia de la subjectivitat impulsada per l'idealisme» (pàg. 40). De tota manera el mateix autor admet que encara que no es pot negar que «la tradición generada por la teología del reformador [es] la que ha hecho de la conciencia y de la subjetividad del hombre que la sustenta la instancia última de la conducta; la misma a la que apelaba el libre examen de las Escrituras sagradas y la oposición radical a la mediación institucional de la salvación en la Iglesia, tal y como ésta ha sido definida y configurada por la dogmática católica» (pàg. 38).

34 HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner 1952, pàg. 134; vers. cat. de Joan Leita: *Fenomenologia de l'esperit*, 2 vols., Barcelona 1985 (Col. Textos Filosòfics, 35), vol. 1, pàg. 186; vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*. Trad. de W. Roces amb la col·laboració de R. Guerra, México: FCE 1971, pàg. 107.

4. L'aportació luterana

De la Reforma luterana, Hegel en destaca sobretot la seva repercussió en la cultura, la moral i la política, encara que tota la seva força arranqui del seu cor: l'afirmació de la subjectivitat i de la llibertat, la qual ha creat una nova actitud del creient enfront de l'Església (com ja hem vist) i del món i el mundà.

4.1. La Reforma, la Il·lustració i la Revolució Francesa

La consciència o interioritat ens ha posat en camí cap a la consideració del punt central de l'aportació luterana: «La principal revolució de l'esperit és la que es du a terme amb la Reforma de Luter, amb la qual [...] l'esperit es remunta a la consciència de la reconciliació amb ell mateix i ho aconsegueix sota la forma d'una reconciliació duta –i que necessàriament s'ha de dur– a terme en el si de l'esperit.»³⁵ És el leitmotiv que recorre gran part de l'exposició de la Reforma, especialment en la filosofia de la història, segons el qual no hi pot haver «una revolució sense Reforma»,³⁶ i en aquest sentit és que la Reforma és la base de tota revolució. La raó d'aquesta pressuposició necessària és que «amb la Reforma comença el Regne de l'Esperit, on Déu és conegut realment com Esperit. Amb això s'aixeca la nova i darrera senyera, entorn de la qual es congreguen els pobles, la senyera de l'esperit lliure, que existeix en ell mateix i, per tant, en la veritat».³⁷

Aquesta aportació de la Reforma primerament es fa present en la manera de viure la mateixa fe. Segons Hegel les

35 HEGEL, VGPh TWH, XX, 49; vers. cast.: LHF-Roces, III, 192.

36 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 932; vers. cast.: LFHu-Gaos, 696.

37 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 881; vers. cast.: LFHu-Gaos, 660.

diferències entre el protestantisme i el catolicisme no són de contingut de la doctrina, que és el mateix, de tal manera que Hegel afirma que «la doctrina luterana és completament la catòlica».³⁸ La diferència rau en la forma i en concret que la fe luterana no es recolza en l'autoritat de l'Església, sinó que aquesta és substituïda per l'Escriptura i el testimoniatge de l'esperit humà.³⁹ Aquí es fa present un reconeixement de la subjectivitat de gran abast i que Hegel concep com el principi protestant; així el formula: «No voler reconèixer en el fur intern el que no és justificat pel pensament», proposició que a continuació declara com «el principi propi del protestantisme», donant-li un pes tal que «el que Luter ha iniciat com a fe en el sentiment i en el testimoniatge de l'esperit és el mateix que posteriorment l'esperit madur s'ha esforçat per captar en el concepte»;⁴⁰ de manera que Hegel vindria a afirmar que Luter comença la labor filosòfica de dur a concepte les representacions religioses. En aquest sentit és fàcil de comprendre l'íntima connexió que Hegel estableix no sols entre la Reforma i la Revolució, sinó també entre la Reforma i la Il·lustració.

Segons Hegel, la Reforma va ser per als protestants el mateix que la Revolució per a França i els països llatins (catòlics): «Els protestants han dut a terme la seva revolució amb la Reforma.»⁴¹ Per a Hegel la Revolució Francesa és un fruit de la Il·lustració, de manera que «té en el pensament el seu començament i origen»,⁴² però que, en comptes d'anar madurant pel procés de l'apropiació subjectiva del gran

38 HEGEL, VPhWg-Illting 500; VPhG: TWH XII, 495; LFHu-Quintana, 746.

39 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 883; vers. cast.: LFHu-Gaos, 661: «Luter ha rebutjat aquesta autoritat [de l'Església], substituint-la per la Bíblia i el testimoniatge de l'esperit humà.»

40 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: TWH VII, 27; vers. cast.: *Lineas fundamentales de la filosofía del derecho*. Traducció i notes de María del Carmen Paredes Martín, in: *Obras*. Madrid: Gredos 2010, vol. II, pàg. 9-312, citació pàg. 24.

41 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 925; vers. cast.: LFHu-Gaos, 691.

42 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 920; vers. cast.: LFHu-Gaos, 688.

principi de la llibertat, «el pensament s'ha convertit en violència, allà on el positiu que tenia al davant era violència»,⁴³ i per això és que en els països catòlics, que no tingueren Reforma, tingueren revolució violenta.

Per l'afirmació del dret absolut de la subjectivitat, tant en el terreny ètic i polític com en el del pensament, la Reforma inaugura el camí cap a la Il·lustració i ja n'és el començament, puix amb la Reforma «l'esperit ha assolit el graó en què l'home troba el vertader contingut en ell mateix [...]. El principi de la Il·lustració és l'imperi de la raó, l'exclusió de tota autoritat».⁴⁴ Amb aquesta caracterització de la Il·lustració Hegel al·ludeix a la cèlebre definició kantiana de la mateixa, Il·lustració que es resumeix en la capacitat de pensar per un mateix, sense la direcció d'un altre.⁴⁵ De tota manera una diferència hi observa Hegel entre Luter i el protestantisme posterior: mentre Luter comptava amb l'objectivitat de la Bíblia, les derivacions posteriors a vegades han degenerat en la mala subjectivitat o «arbitrarietat total». En aquest sentit i en referència al protestantisme nord-americà afirma: «Si, per una part, l'església protestant provoca l'essencial de la confiança, [...] per altra part, conté també, per això mateix, la validesa del moment del sentiment, que es pot traduir en els capritxos més variats. Des d'aquest punt de vista es diu que cada un pot tenir una cosmovisió pròpia i, per tant, també una religió pròpia. D'aquí la divisió en tantes sectes, que arriba fins a l'extrem de la bogeria, i moltes d'elles tenen un culte que es manifesta en èxtasi i a vegades en els desbordaments més sensuals.»⁴⁶

43 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 924; vers. cast.: LFHu-Gaos, 691.

44 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 915; vers. cast.: LFHu-Gaos, pàg. 684 seg.

45 KANT, "Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?", in: *Werke*. Hrsg. v. W. Weischedel, vol. IX. Darmstadt: WBG 1975, pp. 53-61, ref. pàg. 53; vers. cast. de Agapito Maestre i José Romagosa: «Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?», in: J.B. ERHARD et al., *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos 1988, pàg. 9-21, ref. pàg. 9.

46 HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I: *Die Vernunft in der Geschichte*.

4.2. La Reforma, base de l'Estat modern

La connexió entre Reforma i revolució apunta a una qüestió de gran abast: la necessària integració de la subjectivitat en la legalitat. La vinculació entre el propi esperit (i el sentiment) i l'objectivitat de la doctrina transmesa en la Bíblia presenta tot un model de construcció del si mateix i de la comunitat. Aplicat a l'ordre moral i social, resulta que si l'ordenament ètic i jurídic fos simplement una legalitat (en sentit kantianà), és a dir, un ordenament exterior i de compliment exterior, sense implicar les pròpies conviccions i els sentiments, criteris i motivacions, és a dir, el reconeixement subjectiu de la legalitat, aleshores no es tractaria d'una normativa ètica ni hi hauria compliment ètic, seria solament un ordre administratiu que correria per damunt el cap dels ciutadans, sense que aquests s'hi vessin implicats i s'hi poguessin reconèixer, ni tenir motivació per complir-la fora de la por al càstig. Per això l'eticitat significa compartir unes creences per part dels ciutadans. Aquesta unió de subjectivitat i objectivitat, de moralitat i legalitat, és el que configura el concepte hegelianà d'eticitat.⁴⁷ Aquí arrela l'afirmació que la Reforma és la base de l'Estat modern, que és pensat com l'entitat en la qual s'uneixen l'objectivitat de la llei amb la subjectivitat dels ciutadans, de manera que l'Estat, tot i tenir el seu propi ser, és una construcció mitjançant el saber i el voler dels ciutadans.⁴⁸

L'Estat modern es defineix per la seva relació de defensa, garantia i promoció de la llibertat dels ciutadans. Que l'Estat mateix porti la senyera de la llibertat possiblement porta primerament a la conseqüència de la tolerància i de fet tingué

Hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1970; vers. cat.: *La raó en la història*. Introducció, notes i edició de Gabriel Amengual. Barcelona: ed. 62 1998 (Textos filosòfics, 79), pàg. 286 seg.

47 Cf. AMENGUAL, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta 2001.

48 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 257-258, 260, in: TWH VII, 398-402, 406 s.; vers. cast.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, 226-230, 231 seg.

l'efecte d'implantar el principi «cuius regio, eius et religio». Això es pot considerar com la primera aparició de l'Estat de dret neutral amb el que es refereix a la confessió religiosa dels seus ciutadans garantint la llibertat religiosa, però també es podria considerar com que la religió destrueix l'Estat en el sentit de dividir-lo, creant diverses regions amb diverses maneres de viure¹ i d'estar-hi implicat. A això al·ludeix Hegel el 1802 a l'escrit *La constitució alemanya*, on afirma: «Quan la religió ha esqueixat completament l'Estat, li dona alhora, de manera sorprenent, la idea d'alguns principis en els quals es pot recolzar un Estat [...], un vincle que constitueix el principi de l'Estat modern.»⁴⁹ Malgrat aquest possible inconvenient que hagi pogut significar la divisió religiosa en la cristiandat entre catòlics i protestants, en general Hegel en fa una valoració positiva, fins a l'extrem d'afirmar que «és fins a tal punt erroni que la separació eclesiàstica fos o hagi estat una desgràcia per a l'Estat, atès que *només mitjançant aquesta* ha pogut assolir ell allò que és la seva determinació, la racionalitat i l'eticitat autoconscient».⁵⁰ Aquesta afirmació va més enllà de la constatació del fet que l'Estat ha nascut de les guerres de religió, apuntant que només gràcies a la Reforma ha esdevingut «l'eticitat i la racionalitat autoconscient», «l'univers ètic».⁵¹ És a dir, que l'Estat ha pogut ser una entitat independent quan l'Església s'ha dividit, ha perdut la seva omnipresència i universalitat, la qual és heretada per l'Estat, que deixa de ser un poder patrimonial i fiscal i passa a ser la comunitat de ciutadans.

49 HEGEL, *Die Verfassung Deutschlands* (1800-02), in: TWH I: *Frühe Schriften*, 451-610, citació 521; vers. cast.: *La constitución alemana*. Intr., trad. i notes de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Aguilar 1972, pàg. 82.

50 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: TWH VII, § 270 nota al final, pàg. 428; vers. cast.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, 249. Sobre aquesta extensa nota del § 270, que tracta de la relació entre religió i Estat cf. AMENGUAL, Gabriel, «Pluralidad de creencias dentro de la unidad ética del estado en Hegel», in: Álvarez Gómez, Mariano (ed.), *Pluralidad y sentido de las religiones*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 2002, pàg. 107-134.

51 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: TWH VII, 26; vers. cast.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, 23.

4.3. Més valoració del mundà

Per la unió de la subjectivitat i de l'objectivitat, constitutiva de la nova eticitat, que realitza la Reforma, l'Estat troba el seu fonament en la religió, portant la reconciliació realitzada al si de cada u en l'àmbit mundà. «L'evolució i el progrés de l'esperit des de la Reforma consisteix que l'esperit, tal com ell ara és conscient de la seva llibertat per la mediació, que es dona entre l'home i Déu, en la certesa del procés objectiu com de l'ésser diví mateix, ara també comprèn aquest procés i el porta a terme en la formació permanent del mundà. A través de la reconciliació aconseguida s'ha donat la consciència que el mundà és capaç de tenir en ell mateix el vertader [...]. Ara s'és conscient que l'ètic i el dret que hi ha en l'Estat és també el diví i el precepte de Déu i que, pel que fa al seu contingut, no hi ha res superior o més sant.»⁵² L'aportació de la Reforma inclou també aquesta reconciliació entre el religiós i el mundà, fent del món el camp de l'elaboració i aplicació de la llibertat aconseguida en el món interior de la fe. «Estats i lleis no són altra cosa que la manera com es manifesta la religió en les relacions de la veritat.»⁵³ La mateixa supressió de les diferències en l'Església entre clergues i seglars porta a concebre i a construir una societat més igualitària.

La Reforma porta a una valoració major del mundà, la qual cosa trastoca alguns pilars de l'Església. En aquest punt és on Hegel repeteix la seva visió dels «vots monàstics», és a dir, religiosos.⁵⁴ Es tracta dels tres vots de castedat, pobresa i obediència que Hegel critica com una desqualificació del

52 HEGEL, VPhG: TWH XII, 502.

53 HEGEL, LFHu-Quintana, 748.

54 Els anomena com a «monàstics», segurament per seguir la terminologia de Luter, cf. LUTHER, *De votis monasticis Martini Lutheri iudicium*. Wittenberg 1521; vers. cast.: *Juicio de Martín Lutero sobre los votos monásticos*, in: GIL LARRAÑAGA, Pedro M^a, *De los votos a la misión. El tratado de Lutero sobre los Votos religiosos*. Edición bilingüe latín-castellano. Bilbao: Univ. de Deusto 2008, pàg. 35-269. Sobre aquest llibre de Luter cf. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero*, II, 45-55.

mundà, contraposant a la castedat la dignitat ètica del matrimoni, a la pobresa l'activitat, i a l'obediència la llibertat i autonomia de la consciència.⁵⁵

4.4. La traducció de la Bíblia

Entre les aportacions de Luter a la cultura alemanya, Hegel valora enormement la traducció de la Bíblia, de manera que sembla que per a ell aquesta obra és com l'emblema, com un símbol que expressa tot el significat de la Reforma.

En primer lloc, és la nova valoració que rep la Bíblia la que fa que ella anul·li i substitueixi l'autoritat de l'Església: «L'oposició de Luter, que primerament es referia només a uns punts limitats, s'estengué prest als dogmes [...]; es referí no solament a algunes decisions del papa i dels concilis, sinó al mateix poder de decidir en la seva integritat, en definitiva, a l'autoritat de l'Església. Luter ha rebutjat aquesta autoritat, substituïnt-la per la Bíblia i el testimoniatge de l'esperit humà.»⁵⁶ Posar la Bíblia al centre de la vida cristiana significa arraconar l'autoritat com a font i fonament de la fe i la doctrina cristiana, en definitiva significa posar Déu mateix al centre de la vida cristiana, desbancant tota autoritat humana.

Però, en segon lloc, significa també posar al centre la subjectivitat humana, puix és cadascú que l'ha de llegir i assimilar, escoltar i apropiat. Així continua dient Hegel: «El fet que la Bíblia mateixa s'hagi convertit en la base de l'Església cristiana és de la màxima importància; cadascú s'ha d'adoctrinar per ell mateix en ella, cadascú ha de reglar

55 HEGEL, VPhWg-Lasson IV, 887-889; vers. cast.: LFHu-Gaos, 664-666; LFHu-Quintana 752-754; VPhG: TWH XII, 502-504; LHF-Roces III, 192. HEGEL, «Discurs en el tercer centenari de la Confessió Augustana» (1830), in: *Escrits berlinesos sobre religió*, pàg. 272-276.

56 HEGEL, VPhWg-Lasson IV, 883; vers. cast.: LFHu-Gaos, 661. Afirmacions semblants a LFHu-Quintana, 748 seg.; VPhG: TWH XII, 497 seg.; VGPh: TWH XX, 53.

per ella la seva consciència.»⁵⁷

En tercer lloc, a més d'aquests significats interiors a la vida cristiana, cal remarcar el valor cultural del fet. «La traducció que Luter feu de la Bíblia ha estat d'un valor inapreciable per al poble alemany. Aquest hi ha rebut un llibre nacional, com no el té cap nació del món catòlic. Les nacions catòliques tenen una infinitat de llibrets d'oracions; però no un llibre fonamental per a l'adoctrinament del poble.»⁵⁸ Amb aquesta traducció Luter ha fet accessible al poble la veritat en la seva objectivitat, creant una connexió personal, contribuint així que cadascú assimili la fe i el seu contingut, fent-lo pensar pel seu compte. A més, ha fet de la Bíblia un llibre popular i un llibre nacional, creà no sols el llibre religiós per a la comunitat cristiana, sinó el llibre popular nacional, posant a l'abast de tothom un llibre per a tots. A més de la significació religiosa, Hegel li dona clarament un valor cultural.

Aquest valor cultural és alhora expressió d'un canvi de gran abast, que reflecteix el més bàsic de la Reforma: expressió del principi de la subjectivitat i de la superació de l'exterioritat. Aquesta importància de la traducció de la Bíblia li ve del fet que es produeix en el marc de l'abolició de l'ús del llatí, d'una llengua estrangera per a la pregària i per a la ciència i del fet que el llenguatge és «la primera exterioritat de què l'home es revesteix, la més simple forma de l'existència de què cobra la consciència»; aleshores «aquesta primera forma apareix com quelcom de trencat i estrany quan l'home es veu obligat a expressar o sentir en una llengua estrangera allò que toca al seu interès suprem».⁵⁹

57 HEGEL, VPhWg-Lasson IV, 883; vers. cast.: LFHu-Gaos, 661.

58 HEGEL, VPhWg-Lasson IV, 883; vers. cast.: LFHu-Gaos, 661; LFHu-Quintana, 748 seg.; VPhG: TWH XII, 497 seg.; VGPh: TWH XX, 53.

59 HEGEL, LHF-Roces III, 195; VGPh-Garniron, 64; VGPh: TWH XX, 52 seg.

Conclusió

És molt difícil calcular fins a quin punt hi ha incidència o influència de Luter en la filosofia de Hegel; el que en tot cas no es pot negar de cap manera és que hi ha unes convergències clares. El que Hegel qualifica com «el principi propi del protestantisme» és alhora el propi principi de la modernitat i de la pròpia filosofia hegeliana. El que es podria matisar és fins a quin punt el principi de la subjectivitat és el propi principi de la filosofia hegeliana. Sens dubte, ell se sent a casa dins la modernitat, però alhora n'ha estat un dels primers crítics, precisament per la insuficiència d'aquest principi. El gran intent de la filosofia hegeliana consisteix a unir el principi de l'objectivitat de la filosofia clàssica, grega, i el principi modern de la subjectivitat. Precisament a partir d'aquestes dues aportacions de la història de la filosofia, preses com a premisses d'un gran sil·logisme, la filosofia hegeliana és la conclusió d'aquest sil·logisme i per tant de la història de la filosofia. Alguna insinuació sobre la fragilitat del principi de la subjectivitat ha fet ja Hegel, tal com hem vist, encara que no adreçada a Luter mateix, sinó al luteranisme posterior, en concret al nord-americà. La mateixa crítica al principi de la subjectivitat és alhora una insinuació a favor del catolicisme, que enfront del luteranisme ve a representar l'objectivitat, encara que per trobar aquestes insinuacions cal entrar en el desplegament de la seva filosofia i no sols en allò que diu.

Atesa aquesta convergència entre el luteranisme i la filosofia hegeliana, no es pot dubtar de les seves clares i poc freqüents declaracions de cristià i luterà. Tot apunta que s'hi sent a gust, de cor i que no sols va ser estudiant de teologia protestant en el seminari de Tubinga en la seva joventut, sinó que com a persona i com a filòsof s'hi ha format.

Segurament a la Reforma Luterana i tot el seu entorn propi d'una època convulsa li escau aquella afirmació de Ludwig Feuerbach, segons la qual «els períodes de la humanitat es diferencien solament pels canvis religiosos. Un moviment històric va vertaderament a fons únicament quan toca el cor de la humanitat. El cor de la humanitat és la religió. [...] El cor és l'essència de la religió».⁶⁰ Una cosa semblant havia afirmat Hegel sobre la religió en general referint-se al cristianisme: «La consciència que l'home és lliure [...] despertà primerament en la religió, la regió més interior de l'esperit; però, implantar aquest principi també en el mundà, això fou una altra tasca, que per solucionar-la i realitzar-la requeria un treball feixuc i llarg de formació.»⁶¹ Segons Hegel la descoberta és pròpia del cristianisme, l'aplicació a la realitat social i política és fruit de processos llargs i complexos en els quals intervenen diferents instàncies. Aquest esquema explica molt bé el caràcter avantguardista de Luter, precisament perquè fou primordialment un pensador religiós.

Recordem la pregunta inicial sobre el lloc de Luter en la història de la filosofia. En un principi ja es va afirmar que per a Hegel Luter marca l'inici de la Modernitat, una visió que s'emmarca certament dins la visió més compartida pels historiadors, observant com Luter és un pont que des de l'Edat Mitjana es projecta cap a la Modernitat. Després d'aquest repàs pels diversos aspectes s'obre la possibilitat de perfilar un poc més i afirmar que no solament en Luter troba la Modernitat el seu inici, sinó també que en ell es poden detectar el fonament i la base per al desplegament de la Modernitat en pràcticament tots els seus àmbits: filosofia

60 FEUERBACH, Ludwig, «Necessitat d'un canvi» (1842-43), in: *Manifestos antropològics*. Traducció i edició a cura de Gabriel Amengual. Barcelona: Laia 1984 (Textos filosòfics, 28), pàg. 101-117, citació pàg. 102 seg.

61 HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I: *Die Vernunft in der Geschichte*, pàg. 62; vers. cat.: *La raó en la història*, pàg. 120 seg.

i política, ciència i economia, moral i dret, a més òbviament del terreny pròpiament religiós. Almenys aquesta sembla ser la visió de Hegel.

TWH: HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel. 20 vols. Frankfurt/M: Suhrkamp 1970 (Theorie-Werkausgabe).

VPhWg-Lasson: HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. v. Georg Lasson. Hamburg: Meiner 1968, 4 vols. en 2 toms.

LFHu-Gaos: HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid: Revista de Occidente 1974 (és la versió castellana de l'obra anterior).

VPhWg-Ilting: HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822-23)*. Hrsg. v. Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer und Hoo Nam Seelman. Hamburg: Meiner 1996 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 12).

VPhG: HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: TWH XII.

LFHu-Quintana: HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de Josep Maria Quintana Cabanas. in: *Obras*, vol. II. Madrid: Gredos 2010), pàg. 313-785.

VGPh-Garniron: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. v. Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hamburg: Meiner 1986 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 9).

VGPh: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: TWH, XX.

LHF-Roces: HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.
Trad. de Wenceslao Roces. México: FCE 1977, 3 vols.