



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n186.99672>

LA RECEPCIÓN CRÍTICA DEL CONCEPTO KANTIANO DE “REINO DE DIOS” EN LOS ESCRITOS TEMPRANOS DE HEGEL



THE CRITICAL RECEPTION OF THE KANTIAN CONCEPT OF THE “KINGDOM OF GOD” IN HEGEL'S EARLY WRITINGS

GONZALO SANTIAGO RODRIGUEZ*

Universidad Nacional de Cuyo / Conicet - Mendoza - Argentina

Artículo recibido: 27 de enero de 2022; aceptado: 8 de agosto de 2022

* gonzalorodriguez@fed.uncu.edu.ar / ORCID: 0000-0002-8742-4783

¿Cómo citar este artículo?

MLA: Rodríguez, Gonzalo Santiago. “La recepción crítica del concepto kantiano de “reino de Dios” en los escritos tempranos de Hegel”. *Ideas y valores*, 73.186 (2024): pp. 27-47.

APA: Rodríguez, G. (2024). La recepción crítica del concepto kantiano de “reino de Dios” en los escritos tempranos de Hegel. *Ideas y valores*, 73 (186), pp. 27-47.

CHICAGO: Gonzalo Santiago Rodríguez “La recepción crítica del concepto kantiano de “reino de Dios” en los escritos tempranos de Hegel”. *Ideas y valores* 73, 186 (2024), pp. 27-47.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El concepto de “comunidad ética”, presente en la tercera sección de *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant, constituye un motivo central para comprender la génesis del pensamiento de Hegel en los periodos de Berna y Frankfurt (1794-1800). La hipótesis principal de este artículo es que la idea hegeliana de “reino de Dios”, contenida en los escritos del mencionado periodo, resulta de la reinterpretación de aquel concepto kantiano. La demostración de dicha tesis se apoyará en la exégesis de pasajes seleccionados de las fuentes.

Palabras clave: Hegel, Hölderlin, Kant, idealismo alemán, reino de Dios.

ABSTRACT

The concept of “ethical community”, present in the third section of Kant’s *Religion within the Limits of Mere Reason*, constitutes a central motif for understanding the genesis of Hegel’s thought in the Berne and Frankfurt periods (1794-1800). The main hypothesis of this paper proposes that the Hegelian idea of the “kingdom of God”, contained in the writings of that period, results from the reinterpretation of that Kantian concept. The demonstration of this thesis will be based on the exegesis of selected passages from the sources.

Keywords: Hegel, Hölderlin, Kant, german idealism, kingdom of God.

Introducción

El lema “reino de Dios” utilizado por Hölderlin, Schelling y Hegel en su correspondencia entre 1794-1795 ha dado lugar a innumerables interpretaciones. Tanto entre quienes se han especializado en el estudio del origen del denominado “idealismo alemán” como entre los biógrafos de los autores mencionados, dicho concepto parece constituir una clave fundamental para la lectura de las ideas comunes que amalgamaban sus posiciones. La frase tiene matices tanto religiosos como políticos. Christoph Jame señala, por ejemplo, que se trata del “lema de una generación entusiasmada con la revolución francesa que creyó en reformar desde sus bases las relaciones en Alemania de manera radical, conduciendo con ello a una nueva época histórica” (67). El especialista denomina este impulso como “espinosismo revolucionario” (71), en el sentido de un proyecto de transformación que buscaba cambiar toda forma de pensamiento y toda esfera social y cultural. Del mismo modo, para Terry Pinkard, la frase se refiere a “un sistema de pensamiento que uniese política y religión y que condujese al establecimiento de algo semejante a la idealizada polis griega” (94). Sin descuidar el matiz político, otros investigadores han enfatizado el carácter religioso de la frase, considerándola como la expresión de un “sentimiento apocalíptico” (Kondylis 46) o, como señala Helena Cortés, “una forma de quiliasmo, la esperanza mesiánica de un nuevo amanecer, una nueva época histórica en la que lo divino y lo humano ya no vivirán separados” (152). Sin embargo, autores como Walter Jaeschke han relativizado estas interpretaciones: para el especialista no se puede hablar de “sentimiento apocalíptico” en Hegel, ni tampoco se puede hablar de manera general acerca de los “Stiftlers”, como si tuviesen puntos de vista homogéneos respecto de cuestiones teológicas o políticas, incluso la frase no puede ser siquiera atribuida a una amistad exclusiva entre los autores mencionados (6). Sin embargo, y a pesar de estos reparos, el intercambio epistolar entre Hölderlin, Schelling y Hegel expresa al menos un uso compartido. Valerie Lawitschka sostiene que la frase constituye el signo de un de un filosofar en conjunto (*Symphilosophieren*), cuya base era la doctrina de Kant (44). ¿Pero en qué consiste esta base común desde la cual estos autores piensan el concepto de “reino de Dios”? ¿Qué elementos de la doctrina kantiana son reconocibles en la misma? ¿Posee la frase el mismo sentido en todo el desarrollo de la obra juvenil de Hegel?

Para dar respuesta a estas preguntas, nuestro trabajo comparará el significado de la frase en tres fuentes distintas. En primer lugar, el análisis estará centrado en *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant (en adelante *Religionsschrift*), particularmente en la tercera sección donde el lema “reino de Dios” aparece referido al concepto

de comunidad ética. En segundo lugar, se enfocará en el escrito conocido como *Vida de Jesús*, donde Hegel desarrolla su concepto de “reino de Dios” en estrecha relación con la filosofía kantiana. En tercer lugar, en el conjunto de escritos de Frankfurt bautizados por Nohl como *El espíritu del cristianismo y su destino*, donde Hegel emprenderá una crítica al concepto kantiano y elaborará uno propio en estrecha relación con las ideas de Hölderlin. A partir de estas lecturas, nuestro artículo mostrará que el concepto “reino de Dios” posee para Hegel, en estos períodos al menos, dos sentidos distintos y diferenciados, uno claramente definido por la doctrina de Kant, el otro de carácter crítico y superador, que intenta separarse de esta y cuyo horizonte de sentido se encuentra determinado por los conceptos de amor y vida. Sin embargo, y a pesar de estas diferencias, nuestro artículo mostrará que existe un significado común en ambas propuestas, cuya base se encuentra en el proyecto de una amistad ética pensada como una comunidad sin dominación, en donde toda separación entre individualidad y totalidad queda superada.

Una hermandad

Querido hermano:

Estoy seguro de que te has acordado a veces de mí, desde que nos separamos con la consigna “Reino de Dios”. Por muchas metamorfosis que pasemos, creo que siempre nos reconoceremos en este lema. Estoy seguro de que, de cualquier manera que te vaya, el tiempo nunca podrá borrar en ti ese rasgo. También conmigo creo que pasará lo mismo. Y es que ese rasgo es lo que más amamos el uno en el otro. Por eso estamos seguros de que nuestra amistad durará eternamente. (Hegel 1978 49)

En tales términos le escribe Hölderlin a Hegel el 10 de julio de 1794, poco más de un año después de graduarse del seminario protestante de Tübinga. La frase evoca una separación, el momento en que ambos amigos se alejan para ocupar puestos de preceptor en Walterhausen y Berna. Hölderlin utiliza la palabra “hermano” para referirse a Hegel. Tal denominación se asemeja y, a la vez, se contrapone a aquel “amigo” con el que llama a su propio hermano Karl en una carta del mismo período. En esta afirma: “¡Ah!, hay muchos hermanos, pero hermanos que sean tales amigos, hay muy pocos” (Hölderlin 158). Las cartas enviadas por Hölderlin a su medio hermano constituyen verdaderas lecciones de filosofía y expresan en gran medida sus concepciones filosóficas. La epístola a la que aludimos aquí fue escrita a finales de septiembre de 1793, justo después de que Hegel diera su examen anticipado para poder acceder al cargo de preceptor en Berna, que coincide, según Adolf

Beck, con el momento en que se separa de Hölderlin bajo el lema “reino de Dios” (48).

Hacer del hermano un amigo o del amigo un hermano supone comprender que la relación no nace de un lazo de sangre, sino de una meta común, de un objetivo secreto nacido del amor por una idea compartida. Tal como observa Jaeschke (6), expresiones como “hermano” o “hermano del alma” no se refieren con exclusividad a Hegel sino también a otros amigos como Neuffer o Magenau, sin embargo, poseen un sentido común. Ulrich Gaier señala al respecto que la amistad constituía, a finales del siglo XVIII, una manifestación complementaria del deseo de emancipación frente a los lazos establecidos socialmente, la afirmación de una relación libre que mediaba entre la libertad y la igualdad como ideales de la Revolución francesa (282-285). El hecho de que la amistad con Hegel no sea exclusiva, no modifica en nada el sentido íntimo de esta, ni tampoco permite suponer que sea menos significativa; por el contrario, la amistad constituye una hermandad en la medida en que se funda en una idea. Esta idea debería perdurar a pesar del paso del tiempo, constituyendo el fundamento de la unión. La carta de Hölderlin a Hegel no expresa de modo claro en qué consiste dicha meta común, ni desarrolla esta idea específica que los une. Desgraciadamente, la respuesta de Hegel a la carta de Hölderlin no se conserva, pero sí podemos apreciar en qué reside dicha meta para este último a partir de la carta a su hermano Karl:

¡Ah! Y cuando encuentro un alma que como yo aspira a esa meta, ella se vuelve sagrada y querida para mí, querida por encima de todo. Y ahora, ¡hermano del alma!, esa meta, la formación, el mejoramiento del género humano, que tal vez solo alcanzamos de modo incompleto en nuestra vida terrena, pero que precisamente por ello se alcanzará con mayor facilidad en ese mundo mejor que ha de venir, también cuanto más lo hayamos preparado mejor en nuestro círculo de influencia, esa meta ¡mi Karl! también vive, lo sé, aunque tal vez no de un modo tan claro, en tu alma. (1990 157-158)

El pasaje muestra que aquella hermandad del alma a la que aspira incorporar Hölderlin a Karl no es otra que la que tiene con Hegel, la de la “la formación, el mejoramiento del género humano”. La expresión demuestra que el proyecto de un “reino de Dios” solo es realizable mediante una tarea educativa, mediante una transformación del modo de pensar, y no por medio de un cambio político abrupto. Hölderlin comprende aquí que la misión en los términos presentados por el proyecto ilustrado de Kant: “este germen de ilustración, estos callados esfuerzos de algunos por formar el género humano se extenderán y fortalecerán y darán hermosos frutos” (157). Sin embargo, y a pesar de lo propicio de

los tiempos, la meta no podía realizarse de modo inmediato por lo que la propuesta consiste en estrechar los lazos de amistad con aquellos que comparten esta idea, para prepararla en su “círculo de influencia”, y cultivarla con vista al futuro.

En enero de 1795, el lema aparece nuevamente en una carta escrita por Hegel a Schelling: “¡Que venga el reino de Dios y no estemos mano sobre mano!” (Hegel 1978 56). Inmediatamente después finaliza la misiva diciendo: “razón y libertad sigan siendo la consigna, y nuestro punto de unión la iglesia invisible” (Hegel 1978 56). Aquí podemos comprobar que el concepto de “reino de Dios” se encuentra en estrecha relación con la idea de una “iglesia invisible”. Esta vez la consigna no es el “reino de Dios” mencionado más arriba, sino las palabras “razón y libertad”. Esto demuestra que los términos utilizados poco tienen que ver con la teología o la religión protestante. Pero ¿qué sentido tienen estas palabras? ¿Cómo se relacionan con el concepto de “reino de Dios”? En esta carta, a diferencia de la primera, existe un desarrollo previo que nos permite dilucidar con mayor precisión a qué se refiere Hegel.²

En Nochebuena de 1794 Hegel había escrito a Schelling preguntándole acerca de otras respuestas, además de la de Storr, a la doctrina kantiana de la religión. Dicha pregunta estaba motivada por la mención realizada por el propio Kant, en el prólogo de la segunda edición del *Religionsschrift*, de las *Annotationis quaedam theologicae ad philosophicam kantii de religion doctrinam* de Storr. Se justificaba, además, en el hecho de que, mientras Hegel ya había terminado sus estudios y se encontraba trabajando como preceptor en Berna, Schelling todavía permanecía en el seminario de Tübinga bajo la órbita de Storr. Schelling contesta con vehemencia a la solicitud de su amigo:

¡Oh, los grandes kantianos que ahora hay por todas partes! Se han quedado en la letra y se santiguan de ver aún tanto en pie. Estoy firmemente convencido de que la vieja superstición, no sólo de la religión positiva, sino también de la que llaman religión natural, ya se ha re combinado en las cabezas de casi todos con la letra kantiana. Es un placer verles manejar el argumento moral, tirando de los hilos hasta que nos salta desprevenidos el *deus ex machina*, el Ser personal, individual que está allá arriba en el cielo. (citado en Hegel 1978 52)

La crítica es elocuente. La doctrina kantiana era utilizada por la teología para justificar sus dogmas. La idea kantiana de Dios como garante moral se prestaba en Tübinga a una inversión falaz: las limitaciones que Kant había puesto al entendimiento eran utilizadas para

2 Para una reconstrucción del conjunto de problemas presentados en estas cartas, véase Jaeschke (11-12).

justificar la religión positiva, incluso la creencia en los milagros era plausible utilizando su doctrina. La respuesta de Hegel no se hará esperar, aun cuando existan claras diferencias frente a la posición de su amigo: mientras que Schelling se encuentra ya en plena consonancia con los planteos de Fichte, Hegel toma distancia de ellos e intenta recuperar los desarrollos kantianos con el objetivo de presentar sus resultados. El entusiasmo de Hegel por el escrito de Kant no deja de expresarse en la carta: “el influjo de esa teoría, aún ciertamente escondido, se manifestará con el tiempo” (1978 51). Dicho entusiasmo resulta llamativo, puesto que, a diferencia de Schelling y Hölderlin, Hegel no había experimentado la misma adhesión a la filosofía kantiana en el periodo de Tubinga.³ Sin embargo, el *Religionsschrift* despertaba un incentivo diferente, puesto que le permitía relacionar su interés acerca de la religión con las ideas de la nueva filosofía trascendental. Para Hegel era menester llevar a cabo una necesaria apropiación del kantismo, saturarlo hasta sus últimas consecuencias, valerse de él para cuestionar las bases de la religión positiva y utilizarlo como punta de la lanza contra la ortodoxia tuinguesa.

De algún tiempo para acá me he vuelto a dedicar sobre todo a la filosofía kantiana, con objeto de llegar a aplicar sus resultados más importantes a algunas ideas que aún son corrientes entre nosotros, o a elaborar estas basándome en aquéllos. (1978 51)

En el pasaje citado, se muestra a las claras que, si bien existen diferencias entre los proyectos de Schelling y Hegel, ciertamente existen ideas que comparten. Es más, el camino que sigue Hegel para llevarlas adelante, su elaboración, se encuentra aún, a diferencia de Schelling, en la órbita del texto de Kant. Hegel debió emprender esta tarea en soledad, exiliado en una Berna que se encontraba muy lejos de los acontecimientos de Alemania, alejado no solo de sus amigos sino además del mundo intelectual de su época. El resultado de ese intento será el texto conocido como *Vida de Jesús*, cuya inspiración será la tercera sección del *Religionsschrift* de Kant.

Reino de Dios

En la tercera sección del *Religionsschrift*, Kant plantea la necesidad de establecer las características de una comunidad ética como elemento

3 Sobre el relativo desinterés que tenía Hegel por Kant durante el periodo de Tubinga es posible citar el testimonio de su amigo Leutwein, analizado en la biografía de Kaufman (43).

fundacional del triunfo del principio bueno sobre el malo.⁴ Para el pensador de Königsberg este triunfo era posible por medio de la institución de una sociedad regida por leyes de virtud, es decir, por medio de una legislación moral fundada en la razón como principio rector de la acción humana. Kant la denomina “sociedad ética” o “comunidad ética” (AA VI 94 [95]).⁵ Este tipo de comunidad puede existir incluso en el interior de una comunidad política, pero se separa irremediablemente de ella: mientras que la comunidad política se encuentra regida bajo leyes de derecho públicas que son coactivas, la comunidad ética se encuentra regida por leyes no coactivas, leyes que rigen al hombre desde su propio sentimiento racional interior (leyes de virtud). De modo análogo a las sociedades políticas, las comunidades éticas también pueden encontrarse precedidas por un estado de naturaleza ético. En dicho estado, igual que en el estado de naturaleza político, “el hombre se da a sí mismo su ley” (AA VI 95 [96]) y se encuentra en “un estado de interna amoralidad” (AA VI 97 [98]). A pesar de que todo hombre tiene derecho a permanecer en su estado de naturaleza ético, existe el deber moral de fundar una comunidad ética con el objetivo de la realización del bien. Escribe Kant:

Tenemos, pues, aquí un deber de índole particular, no un deber de los hombres para con hombres, sino del género humano para consigo mismo. Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien supremo como bien comunitario. (AA VI 97 [98])

La suma de voluntades particulares no basta para fundar el estado ético; este no resulta de una mera convención, a modo del estado jurídico de las teorías iusnaturalistas. Para que el bien supremo se realice, dicho estado debe instituirse por una legislación nacida de un legislador universal, de un ser moral superior, y, en tal sentido, la comunidad ética solo puede comprenderse como “pueblo de Dios”. Si bien existen pueblos que han pensado la comunidad según leyes estatutarias, estas sociedades no son estrictamente comunidades éticas sino jurídicas, en la medida en que no responden a leyes de virtud. En efecto, la institución de tal comunidad solo es posible mediante la conformación de una iglesia entendida como “comunidad ética bajo la legislación moral divina” (AA VI 100 [101]).

4 Solo nos ocuparemos aquí de la tercera sección del texto. Para una explicación sintética de las otras partes, véase el trabajo de Irritz (369-392).

5 Citamos aquí la edición alemana según la abreviatura de las obras completas de la academia prusiana de ciencias *on line* referida en la bibliografía (AA seguida del tomo y la página); entre corchetes se indica la página de la traducción de Felipe Martínez Marzoa (Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*).

En relación con este concepto, Kant introduce la idea, citada por Hölderlin y Hegel, de una “iglesia invisible”. Afirma el filósofo: “el deseo de todos los bienintencionados es, pues, que venga el reino de Dios, que acontezca su voluntad sobre la tierra” (AA VI 100 [101]). Cuando Kant habla de “reino de Dios” se refiere a la idea de comunidad ética, tal como la hemos caracterizado. Se trata de una sociedad instituida bajo leyes de virtud, esto es, de un pueblo regido por Dios como legislador moral del mundo. El pensador llama “iglesia invisible” a esta “mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino —pero moral— del mundo” (AA VI 100 [101]). Esta distinción es de relevancia, puesto que permite considerar cualquier iglesia visible como una expresión de la comunidad ética. Deja sin resolver, sin embargo, la posibilidad de que ella se haga efectivamente real en una fe históricamente determinada. En efecto, la iglesia invisible es el fundamento de toda posible iglesia visible: el elemento “nouménico” que posibilita *a priori* cualquier forma de realización histórica de la misma. En suma, la comunidad ética no coincide con ninguna constitución política, ni con una monárquica (bajo un papa o un patriarca), ni con una aristocrática (bajo prelados u obispos), ni con una democrática (bajo iluminados sectarios, esto es, bajo la arbitrariedad de inspiraciones particulares), sino que estriba solo en una comunidad de hermanos.

Con la que mejor podría ser comparada es con la de una comunidad doméstica (familia) bajo un padre moral comunitario, aunque invisible, en tanto que su hijo santo, que conoce su voluntad y a la vez está en parentesco de sangre con todos los miembros de la comunidad, le representa en cuanto a hacer conocida más de cerca su voluntad a aquellos, que por ello honran en él al padre y así entran entre sí en una voluntaria, universal y duradera unión de corazón. (AA VI 102 [103])

La exégesis del texto kantiano aclara el sentido de las expresiones utilizadas por los jóvenes graduados de Tübinga: el concepto de comunidad ética entraña la idea de una “unión de corazón”, de una hermandad moral, establecida en torno del ideal de un estado ético que debía florecer incluso en el yermo estado despótico donde vivían. Cuando Hegel escribe a Schelling: “Que venga el reino de Dios y no estemos mano sobre mano”, el filósofo expresa su adhesión a esta idea moral del mundo, a la constitución de una comuna (*Gemeinde*) donde sea posible fijar las bases para la efectiva realización de la libertad. Hegel, Hölderlin y Schelling se pensaban como miembros de aquella comunidad ética, de aquella familia fraterna unida por una relación de mutua libertad entre sus miembros. Esta pertenencia abría una tarea ineludible, frente a la cual ellos no podían permanecer “mano

sobre mano”. El cometido consistía en preparar el terreno para el advenimiento de aquel “reino de Dios”, donde rijan la razón y la libertad.

Una comunidad de hermanos

El texto de Hegel titulado por Rosenkranz como *Vida de Jesús* fue escrito entre el 9 de mayo y el 24 de julio de 1795, según figura en el manuscrito. La fecha de composición nos permite suponer que su contenido se encuentra estrechamente relacionado con la constelación de problemas presentados en las cartas analizadas en la primera parte de nuestro trabajo. En ellas Hegel le menciona a Schelling el proyecto de aplicar los conceptos de la filosofía kantiana a “algunas ideas comunes entre nosotros”, por lo que probablemente el manuscrito haya nacido de esta intención original. Mas dicho texto no vio nunca la luz y en la carta a Schelling de agosto de 1795 Hegel parece dar por cerrado este intento al afirmar que “de mis trabajos no vale la pena ni hablar” (1978 67). Sin embargo, y a pesar de la afirmación, el escrito constituye un documento fundamental para comprender no solo la evolución del pensamiento del filósofo, sino además de su época. En razón del contexto de su realización, sería un error analizar la *Vida de Jesús* sin tener en cuenta el intercambio con Schelling y Hölderlin, y los actores históricos que lo inspiraron. Cada uno de los elementos representa los protagonistas que animaban la escena filosófica descrita en las cartas: el régimen despótico aparece bajo el orden político del imperio romano, la ortodoxia religiosa turinguesa es encarnada en la figura de los fariseos. Ambos constituyen el contrapunto de la posición de Jesús, que personifica un evangelio inspirado en la doctrina kantiana. Una buena nueva que no anuncia la salvación del hombre por medio de la caridad y la gracia, sino por medio de la razón y la libertad. En su particular traducción del texto de Juan escribe Hegel:

La razón pura (*reine Vernunft*), incapaz de cualquier limitación, es la divinidad misma. El plan cósmico está ordenado, pues, en conformidad con la razón; es esta la que enseña al hombre a conocer su destino, la finalidad incondicionada de su vida. (GW 1 207 [28])⁶

A partir de la idea kantiana de la razón pura, Hegel impugna una y otra vez la vacuidad de las normas estatutarias y pone en evidencia el culto y las expresiones litúrgicas como representaciones simbólicas,

6 Citamos la versión alemana de las obras completas de Hegel que figura en la bibliografía (Hegel, *Gesammelte Werke. Frühe Schriften I*) utilizando la abreviatura más común (GW seguida del tomo y la página), entre corchetes citamos la traducción de Santiago Noriega (Hegel, *Historia de Jesús*). Preferimos aquí la traducción de Noriega a la más actualizada de José María Ripalda (Hegel 2014) por razones estilísticas.

cuyo significado verdadero se encuentra en la buena voluntad. Así, por ejemplo, “el bautismo era un acto simbólico que, a semejanza del acto de lavar las impurezas, hacía patente la renuncia a un modo de ser corrompido” (GW 1 208 [29]); en tal sentido, este solo tenía valor cuando estaba acompañado de la voluntad recta de quien era bautizado. Si Juan es presentado como un profeta de la doctrina kantiana, Jesús encarna el ejemplo viviente de dicha doctrina. Hegel describe su educación como una búsqueda que va desde la filosofía teórica a la filosofía práctica, del estudio de la naturaleza hacia el estudio de las leyes que rigen la moralidad. Frente a las limitaciones propias del conocimiento de los objetos naturales, Jesús, en consonancia con la meta planteada en la carta de Hölderlin, advierte que su verdadera tarea es la transformación del propio género humano:

Rechazó estos pensamientos considerando las limitaciones que la naturaleza ha impuesto al poder que el hombre tiene sobre ella, considerando que es indigno del hombre el ambicionar un poder semejante, siendo así que está en posesión de una fuerza más noble que la naturaleza y cuyo cultivo y desarrollo constituye el verdadero destino de su vida. (GW 1 209 [9])

Los discípulos de Jesús no son meros aprendices sino, antes bien, amigos que se han unido a él por afinidad más que por obediencia. Frente a los inveterados prejuicios nacionales, su enseñanza establecía los cimientos de una comunidad ética que no conocía de límites políticos ni de orgullos locales. En dicha comunidad, caracterizada por aquellas notas esenciales de la iglesia invisible pensada por Kant, regía la idea de libertad entendida como autonomía. La ortodoxia farisea, como imagen de la ortodoxia protestante, ofrecía el ejemplo contrario: superflua e hipócrita, limitada a las vacías ceremonias, endurecida por el celo doctrinal y por la sujeción a normas carentes de todo contenido. Por el contrario, la religión propuesta por Jesús devuelve a las normas su verdadero significado y busca refundarse, cuestionando los estancados prejuicios de la iglesia instituida, no para derogar las leyes sino para “insuflar el espíritu en esa muerta osamenta” (GW 1 216 [36]). De tal manera, el culto eclesial es entendido tan solo como una expresión derivada, cuyo sentido se encuentra en el seguimiento de la ley moral.

Créeme, mujer —respondió Jesús—, llegará el día en que ya no celebraréis culto divino alguno, ni en Garizim ni en Jerusalén; un día en el que ya no se creará que el culto divino se reduzca a acciones prescritas o a un lugar determinado; llegará el día, y, en realidad, ha llegado ya, en el que los auténticos adoradores de Dios rendirán culto al padre común en el verdadero espíritu de la religión —pues solo estos le son gratos—, al espíritu en el que solamente impera la razón y su flor, la ley moral. (GW 1 213 [33])

Esta clara distinción entre la fe de los fariseos y la religión de Jesús se pone de manifiesto también en la exhortación a la acción, antes que en el respeto de los estatutos, en el incentivo al obrar antes que en el pasivo seguimiento de la tradición, es decir, en el llamamiento a no estar “mano sobre mano” (Hegel, 1978 56), tal como plantea Hegel en la carta a Schelling. Jesús no es un mesías que trae el “reino de Dios” a los hombres, sino un ejemplo que motiva a los ciudadanos a construirlo, el paradigma que demuestra que el estado ético es posible también para los futuros ciudadanos de su reino.

No esperéis a otro —les gritaba Jesús—; poned manos a la obra de vuestro perfeccionamiento; fijaos una meta más alta que la de volver a ser de nuevo lo que fueron los antiguos judíos; hacedlos mejores: entonces advendrá el reino de Dios. (GW 1 213 [34])

La idea de la voluntad santa —i. e. de aquella voluntad que pone la felicidad en el deber y no en las inclinaciones—, constituirá el norte que guíe la tarea de quienes buscan pertenecer al “reino de Dios”. Un perfeccionamiento tal del género humano debe lograrse por medio del amor fraterno y de la renuncia a los bienes sensibles en favor de los bienes morales, haciendo incompatible el servicio a los sentidos con el servicio a Dios (*Gottesdienst*), moderando el juicio sobre los otros y perfeccionando la propia voluntad. Finalmente, todas las leyes sagradas y las legislaciones de los pueblos se sintetizan en una misma ley, que no es otra que el imperativo categórico: “Actuad de acuerdo con una máxima tal que podáis querer que, como ley universal entre los hombres, valga también para vosotros” (GW 1 221 [40]).

Un elemento significativo de la *Vida de Jesús* es la omisión de los milagros. Para Hegel, igual que para Kant, la creencia en estos se vuelve superflua, ya que constituyen un testimonio que solo se justifica desde la mera sensibilidad. Cuando los fariseos le exigen a Jesús que demuestre sus enseñanzas por medio de algún fenómeno atmosférico, Jesús les responde:

¡No os dais cuenta de que han aparecido entre los hombres necesidades más altas, que ha despertado la razón que os pedirá cuentas por vuestras arbitrarias enseñanzas y preceptos, por vuestro envilecimiento de la finalidad última de los hombres, la virtud, que subordináis a aquéllos, y que os pedirá cuentas por la coacción con que queréis mantener la autoridad de vuestra fe y de vuestros mandamientos entre vuestro pueblo! No os será dado otro signo que no sean maestros, de lo que también podríais aprender vosotros lo que es conveniente para vuestro propio bien y para el de la humanidad. (GW 1 239 [59])

Con esta afirmación Hegel pone límite a la interpretación sobrenatural de la escritura y hace hincapié en la presencia de un único signo de la doctrina, que no es más que el mandamiento de la autoridad de la propia razón. Cualquier prueba o demostración sensible de la divinidad se vuelve tan solo una necesidad que responde a la inclinación y no al deber. El milagro representa un condicionamiento para la voluntad, el fundamento de un juicio hipotético, que coacciona a la voluntad y le impide ser verdaderamente libre. Como sostiene Kant en el *Religionsschrift*: “lo que debe sernos imputado como buen comportamiento moral ha de acontecer no por influencia extraña, sino sólo por el mejor uso posible de nuestras propias fuerzas” (AA, VI, 191 [187]). Por tal razón, la fe nunca puede ser el resultado del temor o del interés, así como tampoco puede ser la creencia en milagros o la esperanza de recompensa personal el motivo para seguir una doctrina. Por el contrario, las buenas acciones son la prueba verdadera de la divinidad de Jesús, así como de la moralidad misma:

¿Qué importancia tienen vuestros milagros, profecías o grandes acciones? ¿Era de eso de lo que se trataba? Dios no os reconoce por suyos; vosotros no sois ciudadanos de su reino, hacedores de milagros, augures, autores de grandes acciones. ¡Hicisteis además algo malo y la moralidad es la única medida del agrado divino! (GW 1 221-22 [41])

Pero lo más original del texto no estriba en la crítica de la ortodoxia, sino en la exposición de un principio, incipiente en la obra kantiana, que supone un punto de partida para el itinerario posterior de Hegel y sus compañeros: la noción de amor fraterno o amistad. Esta amistad ética es el lazo de unión de la comunidad, la alianza que une a sus miembros y que los dispone a emprender su finalidad pedagógica. Si bien esta amistad se funda en el respeto común de la ley moral, este sentimiento fortalece la alianza con el deber. Esta amistad es también una unión de espíritu, una “hermandad del alma”, tal como la referida por los estudiantes de Tubinga en sus cartas. En el ensayo poético titulado *Eleusis* y dedicado por Hegel a Hölderlin, el primero hablará de la “alianza sin sellos ni promesas de vivir solamente por la libre verdad” (1978 213). Tal alianza es igualada aquí con una comunidad de hermanos, cuyo cometido consiste en educar al pueblo en la buena nueva. En ella estriba, por cierto, la iglesia invisible para Hegel. La tarea planteada determina la misión asumida al final de la *Vida de Jesús*: la de formar al género humano en los preceptos morales, a fin de preparar el advenimiento del “reino de Dios”. Jesús dice a sus amigos:

Vuestro amigo, mis amados (*meine Lieben*), habrá cumplido pronto su destino (*Bestimmung*); el padre de los hombres le acoge en las moradas de su bienaventuranza; dentro de poco os será arrebatado. La riqueza

que os dejo en herencia es el mandamiento (*Gebot*) de que os améis los unos a los otros y el ejemplo de mi amor por vosotros; solo por este amor recíproco (*gegenseitige Liebe*) se os ha de reconocer (*auszeichnen*) como amigos míos. (GW 1 265 [82])

El deber moral kantiano concilia la libertad y la razón en la obediencia subjetiva de la ley moral, pero dicha ley queda fortalecida por medio del concepto de amor fraterno. Tal concepto sienta la base del desarrollo especulativo posterior de Hegel, así como de la creación literaria de Hölderlin.

Dios es amor

En la versión métrica de su *Hiperión* (StA 3 186-198),⁷ Hölderlin se vale del concepto de amor para contrarrestar el carácter titánico conferido por Fichte a la filosofía kantiana y definido por la exigencia del dominio de la voluntad por sobre la naturaleza. Posteriormente, en la versión definitiva de su obra, dicho amor fraterno será personificado en la figura de Alabanda (StA 3 1-160). En el caso de Hegel, el concepto de amor se desarrolla, propiamente, en el conjunto de escritos editados por Nohl bajo el título *El espíritu del cristianismo y su destino*.⁸ Este conjunto de escritos expresa la reformulación hegeliana del “reino de Dios”, pero ya no en la forma kantiana que había revestido en la *Vida de Jesús*, sino, ahora, en un desarrollo profundamente marcado por la obra de Hölderlin y, más precisamente, por su filosofía de la unificación.

El Hegel de Frankfurt reconoce todavía la voluntad como fundamento de la ley: “frente a los mandamientos puramente objetivos Jesús opuso algo en absoluto extraño a los judíos, la subjetividad en general” (GW 2 148-149 [54]).⁹ Sin embargo, la intención de Jesús no consistirá en devolver a las leyes su sentido original, en “insuflar el espíritu en esa

7 Citamos aquí según la abreviatura StA (seguida del tomo y la página) que corresponde a la edición canónica más accesible de Hölderlin conocida como *Grosse Stuttgarter Ausgabe* presente en la bibliografía (Hölderlin, *Sämliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe*).

8 El conjunto de textos que conforman la selección publicada de los escritos editada por Nohl no poseen, según Jaeschke (77), dicho título, sino que corresponden a un conjunto de ensayos cuya conexión es más bien producto de la fantasía del editor. El título estaría inspirado en un volumen de los *Escritos cristianos* de Herder “Del espíritu del cristianismo”, pero Hegel no compartiría de ninguna manera la visión de Herder. A partir de la nueva edición crítica de las obras completas de Hegel (*Gesammelte Werke. Frühe Schriften* 11, en adelante GW 2) los textos han sido publicados en orden cronológico, conservando el carácter fragmentario de los mismos.

9 Citamos aquí según la referencia de las obras completas de Hegel mencionada en la nota anterior (GW 2). Entre paréntesis citamos la traducción de Alfredo Llanos (Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*). Preferimos la traducción de Llanos a la más

muerta osamenta”, como afirmaba en Berna, sino en cuestionar el carácter mismo de la ley como fundamento de la comunidad. Orientado en esa dirección, el filósofo llevará a cabo una crítica específica del concepto kantiano de ley moral.

Hegel define las leyes como “unificaciones de los opuestos en un concepto” (GW 2 149 [54]), esto quiere decir que la ley expresa siempre una oposición a la realidad, una forma de contradicción que se expresa en un deber (*Sollen*). Las leyes morales, o “leyes de virtud”, como las nombraba Kant, manifiestan la forma del concepto tal como la conciben los hombres, mientras que las leyes civiles respaldan el deber en un poder extrínseco y coactivo, no subjetivo sino objetivo. Mas Hegel no diferencia las leyes civiles y las morales con la finalidad de escindirlas, sino con el objetivo de igualarlas para mostrar que el propio concepto de ley contiene una contradicción irresuelta: tanto unas como otras suponen siempre una separación, ya sea entre distintos seres vivientes, ya sea en el interior de un mismo ser. Lo “legal es lo universal cuyo carácter obligatorio yace en su universalidad” (GW 2 151 [55]). El hecho de que la universalidad de la ley se funde en su índole racional no elimina, sin embargo, su positividad. En la medida en que es un producto de la subjetividad, esta universalidad libera a la ley de su heteronomía; pero esta es solo parcialmente superada, puesto que se replica en la propia subjetividad en la oposición entre el deber y la inclinación. En el elemento de la ley siempre subsiste algo extraño, un residuo de positividad, una exigencia que implica siempre la dominación y la coacción. En esto consiste la contradicción irresuelta en la propia interioridad humana. Hegel la piensa en los siguientes términos:

Quien quiera establecer la humanidad del hombre en su totalidad no podría haber tomado un camino más imposible que este en que el desgarramiento humano simplemente acentúa el obstinado orgullo. Actuar según el espíritu de las leyes no podía significar actuar por respeto al deber y para contradecir las inclinaciones, pues ambas partes del espíritu (otras palabras no pueden describir este desgarramiento del alma) justamente por ser así divergentes, no se hallarían en el espíritu de las leyes sino contra ese espíritu. (GW 2 153-154 [56])

Desde esta crítica del concepto kantiano de ley, Hegel reinterpretará las intenciones de Jesús: este ya no busca, como el personaje de Berna, restituir el espíritu de la ley en la voluntad autónoma de los hombres, sino poner al descubierto el carácter superfluo de la ley en general. Pretende mostrar que el verdadero contenido y fundamento de

actualizada de José María Ripalda (Hegel, *El joven Hegel. Escritos y Esbozos*), por razones estilísticas.

esta no reside en la universalidad unilateral, sino en la unidad original entre objetividad y subjetividad, más precisamente, en la conciliación presupuesta que la hace posible, la del “ser”.

Si los mandamientos del deber presuponen una escisión entre la razón y la inclinación y puesto que el dominio del concepto se anuncia en un deber, lo que se eleva sobre la escisión es un *Ser*, una modificación de la vida que es exclusiva y, en consecuencia, limitada sólo si se la mira con referencia al objeto, dado que la exclusividad se otorga únicamente a través de la limitación del objeto y no concierne solamente a éste. (GW 2 154-155 [57])

El concepto de “ser” constituye el presupuesto de toda relación y separación del juicio. Hegel retoma aquí el planteamiento desarrollado por Hölderlin en su ensayo conocido con el nombre de *Juicio y ser* (StA 3 216-217). En su crítica al yo absoluto de Fichte, Hölderlin había propuesto que el principio último desde el que se despliegan todas las escisiones no es el “yo=yo”, sino el “ser” entendido como ligazón o cópula. Retomando la formulación de Hölderlin, Hegel sostiene que unificación y ser son sinónimos. Esto significa que el ser constituye el presupuesto fundamental de todo deber. Cuando se dice que “algo es algo”, se delimita un objeto; sin embargo, esta limitación no concierne a la relación como tal, sino a uno de sus términos. La relación, en cambio, el “ser,” constituye el fundamento de la delimitación y, por ende, de la escisión. Obviamente, no se trata aquí del “ser”, entendido como sustancia o estado, sino del ser como unidad relacionante de los opuestos. En la medida en que la ley establece una oposición entre deber e inclinación, presupone la unificación de la escisión, es decir, el ser.

Hegel muestra con ello que la relación entre deber y ser no es de posibilidad sino de realidad y que, en consecuencia, el fundamento del deber no es un objeto inalcanzable, sino el ser mismo que se desarrolla en un proceso de apropiación y reconciliación. El ser es pensado como una modificación o manifestación de la vida, que se despliega a sí misma y que se realiza en unificaciones y escisiones. Si el principio de la ley estriba en el ser y la vida, la escisión entre el deber y el ser, así como la oposición entre razón e inclinación son aparentes. Por ende, la comunidad ética posee su base última en el sentimiento que elimina de modo definitivo toda escisión. Este sentimiento reconciliatorio es justamente el amor.

La rescisión de la ley conduce, además, a desestimar la interpretación kantiana de la norma áurea: “Amar a Dios por sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo”. Esta norma nunca podría considerarse como un imperativo, porque el amor no puede resultar de un mandato: “en el amor todo pensamiento del deber desaparece” (GW 2 156 [57]).

El mandamiento del amor conduce, en definitiva, a la anulación del carácter coercitivo de cualquier imperativo y, con ello, a la supresión misma de la ley. Puesto que el amor hace desaparecer la oposición entre deber e inclinación y reconcilia la razón con la voluntad, libera el querer y lo absuelve de cualquier coacción: “el amor mismo no expresa ningún deber: no es en absoluto lo universal opuesto a lo particular; no es la unidad del concepto, sino una unidad del espíritu, la divinidad” (GW 2 229 [97]). Por este motivo, Hegel concluye que el amor, en la medida en que suprime la separación entre el deber y la voluntad, “es el cumplimiento (*Ergänzung*) (πλήρωμα) de la ley” (GW 2 163 [61]).

El concepto de πλήρωμα lo toma Hegel de la epístola paulina a los romanos (13,10). La palabra griega puede traducirse como “plenitud”, “acabamiento”, “satisfacción”, “hartura”, “cumplimiento” (Pabón de Urbina 484). En Colosenses dice Pablo que en Cristo “habita toda la plenitud (πλήρωμα) de la divinidad corporalmente” (2,9) y en Efesios sostiene que Cristo es la “plenitud que completa todo en todos” (το πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου) (1,23). El concepto lo toma Pablo de la filosofía estoica y Hegel aprovecha esta acepción para entenderla como una totalidad que lo llena todo. La ley, para Hegel, abre una grieta, una separación en la condición humana, un desgarramiento que debe ser cerrado.¹⁰ El amor une la oposición, completando la separación que la filosofía kantiana había abierto al poner la ley como un ideal inalcanzable, rellena el vacío producido por la distancia infinita entre esta y la acción moral. Con el amor, la ley se vuelve plena, pero no porque restaure su verdadero significado, o le otorgue a la abstracción un contenido, sino porque anula y contiene (*Aufhebt*) toda abstracción, ya que toda abstracción implica una oposición. El amor, dice Hegel, es “vínculo viviente” (GW 2 227 [95]), por lo que ninguna cosa puede oponérsele. De este modo, el concepto hegeliano de amor permite armonizar la razón con la inclinación, la libertad con el deber, así como

10 María del Rosario Acosta (2013) muestra de qué manera el concepto de πλήρωμα busca anular la economía del sacrificio de la ley judía, presentando al amor como un “don infinito” (31), como un “exceso inapropiable” (31) o como una “alteridad” (31). Para la autora, Jesús busca pensar una comunidad “más allá o por fuera de la ley, como un exceso necesario” (32). El πλήρωμα sería “la posibilidad que tiene el amor de ser un complemento que, en lugar de sólo llenar, se presenta más bien como un exceso, un más en contenido” (32). Sin embargo, Hegel no expresa que el amor sea la posibilidad del cumplimiento de la ley, sino más bien que “el amor es el complemento (*Complement*) de la posibilidad” (GW 2 158 [61]) el ser (en la primera versión dice realidad) de la ley en donde esta se encuentra contenida. Según Bernstein (412) la terminología provendría de Baumgarten, para quien la posibilidad es pensada como objeto y el ser sería la síntesis donde esta posibilidad se realiza. El amor, entonces, no es una alteridad que excede, sino, más bien, una unidad que contiene la ley y la inclinación en una completa coincidencia.

refutar la identificación de la norma áurea con el imperativo categórico kantiano que el propio Hegel había propuesto en *La vida de Jesús*.

Esta crítica de los presupuestos kantianos desemboca en una reformulación de la idea del “reino de Dios”. Él mismo no será pensado ahora, tal como proponía Kant, como una comunidad de hermanos bajo la tutela de un padre-garante moral; tampoco será definido como una comunidad de amigos unidos por la mutua identificación con la ley moral. Ahora queda determinado, más precisamente, como una comuna cuyo lazo de unión es el amor y, en consecuencia, la armonía de una multiplicidad desarrollada, donde las conciencias múltiples coinciden en el mismo espíritu: “esta armonía viviente de los hombres, en comunidad con Dios, es lo que Jesús llama reino de Dios” (GW 2 281 [130]). Pero la palabra “reino” (*Königreich*) que utilizan los judíos resulta inapropiada para Hegel, puesto que ella mienta todavía una relación de dominación. Por el contrario, aquella comuna, el así llamado “reino de Dios” (*Reiches Gottes*), no acepta dominio alguno, ni siquiera el del padre moral kantiano sobre sus hijos, ya que su unión trasvasa cualquier alianza humana y en ella se tornan superfluos los derechos y obligaciones de los individuos.

En el reino de Dios (*Reiche Gottes*), la realidad común de todos los seres es la vida en Dios; no es la realidad común que expresa un concepto, sino el amor, el vínculo viviente que une a los creyentes; es este sentimiento de la unidad de la vida, un sentimiento en que todas las oposiciones como puras hostilidades, y aún derechos, como conciliaciones de los antagonismos todavía subsistentes son anuladas (*aufgehoben sind*). (GW 2 282 [131])

En este escrito, Hegel no duda en sostener que este vínculo de amor es “el divino espíritu, es Dios que rige la comunidad” (GW 2 282 [131]). En este sentido, quedaría superada toda forma de relación basada en la individualidad y, por ello mismo, la misma fortaleza de esta unión convierte a la comunidad en una forma inviable y la transforma en una expresión que no puede realizarse en el mundo.

El destino de Jesús resulta justamente de la imposibilidad de unir su espíritu con el de su pueblo y se manifiesta en la separación irreconciliable entre el mensaje que predica y la realidad que se le opone. El famoso mandato “dad al César lo que es del César” marca la separación de Jesús respecto de su pueblo y también del propio Estado. El “reino de Dios” deja de ser de este mundo, para mostrarse como su opuesto. Al separarse la comunidad respecto del mundo, se abre una fatal herida en el destino de Jesús. En relación con ello, Hegel afirma que “se perdieron un conjunto de activos vínculos y lazos vivientes”, que fueron compensados por una “ganancia en la individualidad aislada y la conciencia estrecha de peculiaridades personales” (GW 2 291

[138]). Como consecuencia, Jesús abandona el mundo: se separa de su madre y sus hermanos, renuncia a formar pareja y a engendrar hijos y no es tampoco ciudadano del Estado. De tal manera, “la existencia de Jesús fue también la separación del mundo y la fuga hacia el cielo; la restauración, en el mundo ideal, de una vida que se había disipado en el vacío” (GW 2 296-297 [141]).

Separada de la sociedad y sus instituciones, la comunidad fundada por Jesús también se encuentra condenada a fracasar: sus miembros ya no encuentran en su amigo el vínculo viviente con la divinidad; la figura del amor se ha retirado del mundo. Con “su muerte ellos fueron empujados otra vez a la separación de lo visible y lo invisible, de la realidad y el espíritu” (GW 2 305 [147]). La idea de la resurrección surge, para Hegel, de la necesidad de suplantar la ausencia del amigo en una representación que exprese la unión de la comunidad. En el Jesús resucitado la comunidad encontró la representación de su unidad, pero, con ella, introduce algo “positivo” en la fe. Nace la conciencia de un discipulado y, concomitantemente, de un señor y un maestro. Con ella, la comunidad queda atrapada en los lazos del destino: mientras más se ampliaba la comunidad más era corrompida por el mundo. Aquella unión simple e inmediata, que constituía el “reino de Dios”, se erige progresivamente en una religión positiva.

Conclusiones

El desarrollo de este artículo demuestra que el concepto de “reino de Dios” posee tres sentidos claramente diferenciados. Para Kant, el “reino de Dios” refiere la comunidad ética, entendida como un ámbito separado del Estado, cuya finalidad es puramente moral y cuya realización, aun cuando necesita de ciertas condiciones políticas para poder desarrollarse, es independiente de las instituciones estatales; se trata de una hermandad unida por la potestad del padre, entendido como legislador moral.

De modo análogo, en *La vida de Jesús*, el “reino de Dios” mienta también una comunidad de hermanos sujetos a un garante moral divino. La diferencia entre ambos conceptos reside, sin embargo, en el hecho de que, en este periodo, el pensamiento de Hegel no reduce la relación entre los miembros de la comunidad a la figura de la ley; en él comienza a ocupar un rol importante la idea de amor fraterno como principio de la unión comunitaria.

Finalmente, en Frankfurt, asumiendo como punto de partida el aporte de la especulación hölderliniana, Hegel realiza un vuelco definitivo en su filosofía. Apoyado en el pensamiento del ser como unificación, critica radicalmente el concepto de ley moral y lo desestima como fundamento de la comunidad. En su lugar, coloca el concepto de amor,

entendido como un principio que abole toda ley, todo individualismo, incluso todo derecho, tornándolos innecesarios. Como resultado de la supresión de la escisión entre ser y deber por mor del vínculo del amor, la comunidad se caracteriza por la anulación de todo tipo de dominación, tanto objetiva como subjetiva.

A pesar las diferencias aquí mencionadas, tanto el concepto de Berna como el de Frankfurt resultan de una reinterpretación crítica del concepto kantiano. Ello queda en evidencia en el hecho de que en ambos se mantiene la idea de la “hermanad del alma” mencionada por Hölderlin en la primera carta enviada a Hegel. Aún en Frankfurt, Hegel dirá de ella que “esta amistad del alma descrita en el lenguaje de la reflexión como esencia, como espíritu, es el divino espíritu, es Dios que rige la comunidad” (GW 2 282 [131]). Desgraciadamente, esta “amistad del alma”, esta comunidad fraterna pensada por Hölderlin, Schelling, y Hegel, igual que la comunidad fundada por Jesús, estaba destinada al fracaso, porque solo mediante su fracaso la figura del espíritu deja de encontrarse escindida del mundo; solo mediante esta dolorosa separación deja de ser la expresión de una comunidad paradigmática, para asumir las instituciones políticas y las formas de la individualidad moderna y convertirse en el agente de su propio desarrollo histórico. Hegel abandonará primero la amistad con Hölderlin, luego, la amistad con Schelling. Si era el alma la que los unía, será el propio espíritu el que los separe.

Bibliografía

- Acosta López, María del Rosario. “La ley como interrupción de la violencia: reflexiones tempranas de Hegel sobre comunidad, inoperancia e interrupción”. *A la sombra de lo político. Violencias institucionales y transformaciones de lo común*. Ed. María del Rosario Acosta López y Carlos Andres Manrique. Bogota: Uniandes, 2013. 15-44
- Beck, Adolf. *Hölderlin. Chronik seines Lebens mit ausgewählten Bildnissen*. Frankfurt am Main: Insel, 1975.
- Bernstein, Jay “Love and Law: Hegel’s Critique of Morality”. *Social Research* 70.2 (2003): 393-432. [<http://www.jstor.org/stable/40971621>].
- Cortez Gabaudan, Helena. *Claves para una lectura de Hiperión. Filosofía, política y estética en Hölderlin*. Madrid: Hiperión, 1996.
- Gaier, Ulrich. “Eine Seele in 3. Leibern”. *Hölderlin Texturen* 1.2. “Alle meine Hofnungen” Tübingen 1788-1793. Ed. Michael Franz, Ulrich Gaier, y Valerie Lawitschka. Tübingen: Gulde Druck, 2017. 281-311.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *El espíritu del cristianismo y su destino*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Rescate, 1984.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich *El joven Hegel. Escritos y esbozos*. Trad. y Ed. José M. Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014.

- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud*. Trad. y Ed. José M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke. Frühe Schriften I*. Ed. Friedhelm. Nicolin y GiselaSchüler. Rheinisch, Würzburg: Felix Meiner, 1989.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke. Frühe Schriften II*. Ed. Walter Jaeschke *et al.* Hamburg: Felix Meiner, 2014.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Historia de Jesús*. Trad. de Santiago González Noriega. Madrid: Taurus, 1981.
- Hölderlin, Friedrich. *Correspondencia completa*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Hiperión, 1990.
- Hölderlin, Friedrich. *Sämliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe*. Ed. Friedrich Beissner. W. Kohlhammer, 1946 -1985.
- Irrlitz, Gerd. *Kant Handbuch. Leben und Werk*. 3. Überarb. Stuttgart: J. B. Metzler, 2015.
- Jaeschke, Walter. *Hegel Handbuch. Leben, Werk, Schule*. Kösel: J. B. Metzler, 2016.
- Jamme, Christoph *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*. Bonn: Bouvier, 1983.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, Band VI. [1797]. Berlin: Akademie-Ausgabe, Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften: Walter de Gruyter, 1900 y ss. [<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>].
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Kaufmann, Walter. *Hegel*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- Kondylis, Panajotis. *Die entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Hegel und Schelling bis 1802*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- Lawitschka, Valerie. “Freundschaften”. *Hölderlin Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Ed. Johann Kreuzer. 2. revidie. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. 44-51. [<http://link.springer.com/10.1007/978-3-476-04878-3>].
- Pabón de Urbina, José. *Diccionario griego-español*. Madrid: Vox, 1997.
- Pinkard, Terry. *Hegel. Una biografía*. Trad. Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: Acento, 2002.