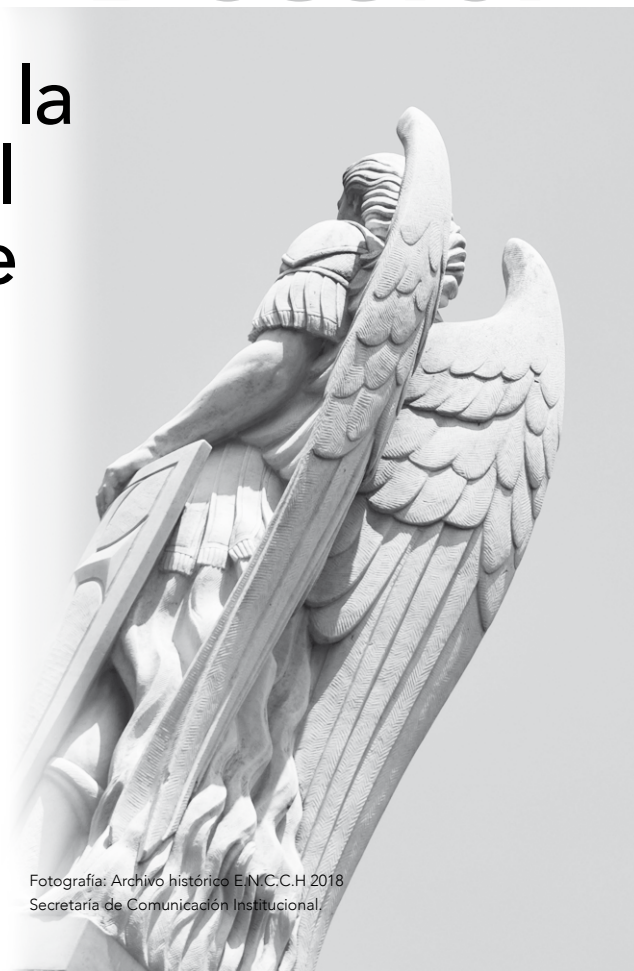


El joven Hegel y la "superación" del amor a través de la religión en el *Espíritu del cristianismo y su destino*

The Young Hegel and the "Suppression-Preservation" of Love Through Religion in the Spirit of Christianity and its Fate



Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

Por Jorge Alberto Martínez Juárez*
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

Texto recibido: 7 de octubre de 2017
Texto aprobado: 19 de noviembre de 2017

Resumen: El *Espíritu del cristianismo y su destino* es, quizá, el conjunto de textos más importantes del periodo juvenil de Hegel. Escrito en Frankfurt entre 1797 y 1800, en él podemos ver, *in nuce*, las primeras formulaciones propiamente especulativas del pensamiento de Hegel. En este trabajo expondré, en particular, cómo Hegel busca "superar", a través del concepto de *Religión*, el momento subjetivo que plantea su concepción del "amor" y cómo argumenta que aquella es una instancia más adecuada para caracterizar la unidad entre "lo subjetivo" y "lo objetivo", así como entre la ley moral y la inclinación patológica.

Palabras clave: Joven Hegel, cristianismo, moralidad, alma bella, Jesús, amor, religión.

Abstract: *The Spirit of Christianity and its Fate* is maybe the most important ensemble of writings of Hegel's early period. Written in Frankfurt between 1797 and 1800, we can see there, *in nuce*, the early speculative formulations of Hegel's thought. In this paper I will present specifically how Hegel seeks to «suppress-preserve» the subjective moment that implies his conception of «Love» through the concept of Religion and how he justifies that concept as a more appropriate instance to characterize the unity between «subjective» and «objective» as well as between the moral law and the pathological inclination.

Key words: Young Hegel, Christianity, beautiful, soul, Jesus, love, religion. amor, religión

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. Maestro y Doctorando en Humanidades en la Línea de Filosofía Moral y Política por la misma institución. Correo electrónico: rock_7000@hotmail.com

En el texto fragmentario de juventud titulado por Nohl *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*¹, el amor predicado por Cristo es, ciertamente, *καλοκαγαθία*, armonía entre lo bello y lo bueno. Pero en tanto que sentimiento, al mismo tiempo, lleva en sí una limitación originaria: toda la objetividad que asimila (la ley, la moral y el mundo en general) es retrotraída inevitablemente a la subjetividad sensible en la forma de convicción (*Gesinnung*) o inclinación (*Neigung*). Ciertamente, se destruye con ello la separación primigenia y típica realizada por el entendimiento entre ley moral y mera inclinación sensible, pero la retrotracción vuelve a poner sobre la mesa otra separación no menos radical: el amor, como convicción virtuosa, tan sólo quiere asimilar toda oposición y, *para sí mismo*, en efecto, lo logra; pero cuando la fuerza de la oposición es tal que todo en el mundo se le presenta como hostil, el individuo que ama no tiene más remedio que huir del mundo por más dispuesto que esté a la reconciliación. "...la vida le ha sido infiel, pero no él a la vida..." (JH, 408) (GW II 203)². En el fondo, esto es una falsa tranquilidad, pues aunque *pasivamente* el alma bella quiera salvar su vida evitando toda confrontación con aquél que la haya ofendido, en realidad también por ello la pierde. De esta manera, la limitación del amor constituye la necesidad de una instancia superior en la que la objetividad no sea aniquilada, sino que sea asimilada con *toda su fuerza* e integrada en el proceso de la vida misma³. No rehuir al mundo, sino reconciliarse *concretamente* con él y con la vida como *totalidad*. Esto supone, además, que la separación introducida por el entendimiento a través de la reflexión no debe permanecer representada como un *otro-negativo*, como la *muerte* respecto a la *vida en sentido absoluto*. Para Hegel, la instancia superior que llevará a cabo esta tarea será, en realidad, la religión. Dice Hegel:

En los diversos ámbitos de lo accesible a la conciencia la moralidad acaba con la dominación, mientras que el amor hace saltar las barreras del ámbito de la moralidad; pero también la naturaleza misma del amor es aún incompleta; el amor feliz no le deja resquicios a la objetividad; pero cualquier reflexión se lo lleva, restaura

1 En adelante CGS.

2 Cito la traducción de Ripalda en español (las modificaciones a la misma se señalan en notas al pie) abreviando JH seguido del número de página. Para la referencia a la edición crítica de los *Früheschriften*, se abrevia GW (*Gesammeltewerke*) seguido del tomo y número de página.

3 Para el concepto de Vida (*Leben*) en el contexto de los *Früheschriften*, véase: Madureira, Miriam M.S. (2005) *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften*. Frankfurt am Main, Peter Lang.

la objetividad y con ella reaparece el campo de las limitaciones. La unión de reflexión y amor, el pensamiento que une a ambos, en una palabra: lo religioso, es por tanto el πλήρωμα del amor.» (JH, 424) (GW II 246-247)⁴

Así, la “fragilidad” del amor consiste en su propia inmediatez respecto al mundo objetivo, en cualquier momento la reflexión puede irrumpir para deshacer la unidad creada por el sentimiento de la totalidad de la vida.

El largo comentario que Hegel realiza sobre el significado de la *Última Cena* sirve para ejemplificar la insuficiencia del amor. Para Hegel, tal evento oscila entre el amor y la religión, pero todavía no es *plenamente* religión por sí mismo. En un primer momento, el convite entre Jesús y sus discípulos se presenta como una situación amistosa, donde el ἀγάπη es lo que prima y reina entre los amigos. Para que esta cena amistosa se convierta en un acto religioso, los sentimientos que permanecen implícitos deben exteriorizarse, hacerse visibles. El consumo del pan y el vino que Jesús reparte entre sus discípulos, por su parte, no es tampoco religión en sí mismo, ahí no hay más que objetos que se consumen, materialidad inerte y muda. Es sólo a través de la unidad entre el sentimiento y el consumo del pan y el vino, lo que da sentido religioso a esos meros objetos. De esta manera, para Hegel, cuando Jesús proclama que el pan es su carne y el vino su sangre, no está haciendo una mera metáfora, sino que está *convirtiendo* el carácter “muerto” de los objetos en verdaderos “objetos místicos”. Su carácter «místico» e, incluso, “vivo” simplemente significa que lo que hay de religioso en ese acto de Jesús, no es ni la pura subjetividad del sentimiento, del ἀγάπη, ni tampoco la mera objetividad, sino la unidad de ambos “momentos”. Lo místico, lo viviente, es el sentimiento objetivado que, sin embargo, regresa como religión, como fe. En efecto, en la religión desaparece la objetividad percedera y la escisión de la reflexión. “Esta exigencia de unir en algo bello, en dios, lo subjetivo y lo objetivo, la sensación y su demanda de objetos, un entendimiento como fantasía; esta exigencia, digo, es lo más alto del espíritu humano, la querencia de la religión” (JH, 451) (GW II 303). Empero, el gran problema que Hegel ve en el acto de la *Última Cena* es que la mistificación de los objetos, su divinización, no logra objetivar suficientemente el sentimiento

4 Según W. Jaeschke: « En esta idea de lo religioso se encuentra una relación conceptual con la estructura lógica de la identidad y la no-identidad.» (Jaeschke, 2010: 87). La traducción es mía. La fórmula a la que hace referencia Jaeschke es aquella con la que se define al Absoluto en el *Differenzschrif* de Jena. Sin embargo, una formulación anterior la encontramos ya en el *Systemfragment* de 1800.

del amor e impide su perduración; lo vivo de los objetos tan sólo permanece en el instante, por lo que cualquier reflexión restaura la separación entre el sentimiento y la materialidad inerte de los objetos. La religión debe dar paso a la auténtica satisfacción del alma y no tan sólo un momento efímero de experimentación de lo divino. De ahí la crítica de Hegel a la eucaristía católica: "...también los cristianos actuales sienten después de la comunión un devoto arrobo sin alegría, o bien una apacible tristeza, pues la tensa división de la sensibilidad y el entendimiento era insatisfactoria, a la devoción le faltaba algo; lo prometido era divino y se ha deshecho en la boca" (JH, 423) (GW II 244-45).

Lo anterior, sin embargo, trae un nuevo problema que muestra la dificultad que tiene Hegel para superar las contraposiciones. Si bien el producto del entendimiento es la separación y ella ha sido asimilada en la religión, esto trae como consecuencia que la unidad que implica el sentimiento de la vida, oponiéndose a la abstracción del concepto, encuentre problemas para expresarse sin recurrir al lenguaje de la reflexión, del entendimiento. Cuando Hegel afirma que "Lo que hay que hacer es pensar la vida pura" (JH, 424)(GW II 248) busca efectivamente pensar la unidad originaria y simple de la que brota todo lo que puede ser determinado, esto es, lo finito. En realidad, el problema de fondo que se está planteando Hegel es averiguar cómo puede expresarse la relación –si es que la hay– entre lo finito y lo infinito o, mejor dicho, entre la vida finita (*endliche Leben*) y la vida infinita (*unendliche Leben*). "...la reflexión que separa la vida puede distinguir en esta lo infinito y lo finito, y solo la limitación, lo finito considerado por sí mismo, hace que el concepto del ser humano se oponga a lo divino; fuera de la reflexión, en la verdad, no se da esa limitación." (JH, 431) (GW II 260-261). Precisamente, cuando Hegel se enfrasca en la discusión teológica y el análisis del evangelio de Juan sobre la relación y naturaleza entre el Padre y el Hijo, lo que guía su pensamiento es la idea según la cual lo divino no puede estar sujeto al lenguaje de la reflexión en la medida en que, a través del Juicio (*Urteil*), es inevitable seguir *concebido* a Jesús y a Dios como dos entes totalmente separados. Pero, si no es por el lenguaje de la reflexión, del Juicio, ¿qué posibilidad hay de "concebir" la unidad del Padre y del Hijo, de lo finito y lo infinito? En este punto, la respuesta de Hegel es francamente decepcionante y sin duda es lo que ha impulsado la crítica de un Lukács al "misticismo" del joven Hegel: "... esa conexión [entre el Padre y el Hijo] solo puede ser tomada como cohesión viva y de ella –de la relación entre sus referidos– solo se puede hablar místicamente." (JH, 429) (GW II 257).

Sin embargo, el misticismo aquí no puede ser entendido como una mera experiencia *privada* de lo divino, intransmisible. Precisamente lo que ha puesto de manifiesto la religión es que, aunque no se adecue por entero al lenguaje del entendimiento, del concepto, su lenguaje es el de la ceremonia, de los ritos, de los actos religiosos en general que hacen explícitos los *sentimientos* que, de otra manera, estarían profundamente ocultos. Lukács tiene razón en que esta salida, que apela una vez más al sentimiento –aunque ya mediado por la objetivación– muestra la carencia conceptual del propio Hegel, pero la razón por la cual el filósofo suabo *no es un místico*, se muestra en el giro histórico que, al final de CGS, adquiere su reflexión.

El destino de Jesús: el “alma bella” y la comunidad cristiana

Es verdad que el ser humano es un modo de la divinidad y, por ser tal, también lo divino inscrito en sí mismo (JH, 435) (GW II 269). Jesús no sólo era el “Hijo de Dios”, sino también “Hijo del Hombre”, divinidad y *manifestación* de la divinidad misma. La labor del Cristo no sólo radicaba en la reconciliación del pueblo judío con su propio destino, sino en la verdadera reconciliación (*Versöhnung*) de lo divino con lo humano. La fe que pedía Jesús era la fe en la restauración de lo que primitivamente era Uno: al Dios de los judíos, en extremo sublimado, Jesús opone el sentimiento de lo divino, su fundición con él a través de la fe. “La plenitud de la fe, la vuelta a la divinidad de la que procede el ser humano cierra el ciclo de su desarrollo. Todo vive en la divinidad, todos los seres vivos son sus hijos...” (JH, 440) (GW II 277). Es a esta fundición de lo divino y lo humano, según Hegel, a lo que se refiere Jesús con el término de Reino de Dios. Por supuesto, los judíos no llegaban a comprender esto. Debido a que habían levantado sobre ellos a un Dios infinito sin relación alguna con lo finito, las palabras de Jesús no sólo les parecían extrañas, sino francamente blasfemas. La miseria del pueblo judío, a la



Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

que ha hecho referencia Hegel ya desde Bern, radica en que concebían su propia finitud como absoluta, sin relación con la naturaleza ni con lo divino en general; ellos “estaban demasiado orgullosos de su servidumbre como para encontrar lo que buscaban en lo que Jesús les ofrecía.” (JH, 446) (GW II 287). La circunstancia histórica en la que se ve inserto Jesús, caracterizada por la hostilidad de la comunidad judía y su dominación bajo el Imperio Romano, provocó que su mensaje fuera imposible de asimilar. El Reino de Dios, la unidad de los seres humanos entre sí y con lo divino basados en relaciones de amor, tenía que fracasar. Tenía que fracasar porque ante la hostilidad del mundo objetivo, el amor es claramente insuficiente. Cuando Jesús afirma que su *Reino no es de este mundo* (Jn 18:36), lo que quiere decir en realidad es que la totalidad de las relaciones objetivas, el Estado, el Derecho, la Propiedad, etc., no tienen cabida en el reino del amor⁵. De este modo, la única salida que encuentra es, paradójicamente, la división: “No viene a traer paz, sino espada” (Mt. 10: 34). Evidentemente, esto no significa otra cosa –en el contexto hegeliano– sino que Jesús se rehúsa a mezclar su mensaje de amor con el mundo degenerado en el que se encuentra. La espada, la división, no es sino la manifestación del desgarramiento del alma bella que, viendo en su mundo pura hostilidad, se ve obligado a replegarse a su interioridad. “La existencia de Jesús fue, pues, separación del mundo y huida de él al cielo, restauración de la vida defraudada en la idealidad y, en cada conflicto, recuerdo de Dios alzando la mirada hacia él...” (JH, 449) (GW II 297). La diferencia entre el espíritu noble y puro de Jesús contra la impureza y servidumbre de los judíos, dice Hegel, es “sublime”, pero tal sublimidad lleva inserta en sí su propia atrocidad y más grande fracaso. Jesús ha querido reconciliar el destino judío, aunque como el Reino de Dios no calzaba con la realidad de este pueblo “Jesús no podía llevar el Reino de Dios más que en su intimidad”. Podía formar individuos que estuviesen más o menos dispuestos a creer en su mensaje, pero tuvo que renunciar, dada la generalizada hostilidad judía, a transformar su propia Nación. Y aquí se encuentra, quizá, la más grande de las ironías del destino de Jesús: queriendo él superar ese

⁵ Las consecuencias últimas de esta insuficiencia del amor y, después, de la religión, se verán en el *Systemfragment* de 1800, cuando Hegel toque directamente el tema de la relación entre lo finito y lo infinito. El fracaso de poner como mediación última a la religión como forma de «acceso» al Espíritu, hará que su pensamiento se decante, a partir de Jena, hacia la filosofía sistemática. “El giro de Hegel hacia el amor vino como alternativa a lo que él veía como una falla en la concepción kantiana de la razón práctica. Sin embargo, él ve que amor y religión también fracasan como fundamento de la reconciliación social; Hegel mira hacia la filosofía teórica, específicamente el idealismo, como el posible fundamento para resolver la fragmentación en la sociedad a través de la reconciliación de lo finito con lo infinito.” (Lewis, 2011: 56).



Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018 Secretaría de Comunicación Institucional.

“Objeto infinito” que Abraham había creado, al final no ha hecho sino afirmarlo –aunque por razones distintas–. Haciendo de su mundo algo superfluo, Jesús no ha podido escapar al trágico destino de su pueblo: la separación absoluta.

El espíritu de Jesús no era, ciertamente, egoísta; no “vive para su propio entusiasmo” sino que, efectivamente, quería llevar a cabo un plan de reconciliación. Es por eso que “quien está entusiasmado con un gran plan no puede abandonar sin dolor el escenario en el que se iba a desarrollar; Jesús murió confiado en que su plan no se perdería.” (JH, 451) (GW II 301). El acto supremo del perdón en la cruz (Lc. 33:34) reafirma esta *idealidad* amorosa de Jesús como alma bella. Ante una *realidad* tan aplastante, su única arma podía ser el amor que, sin embargo y en términos prácticos, era totalmente impotente: sólo le quedaba la esperanza de que su mensaje se difundiese y de que su plan se llevase a cabo.

Ahora bien, ¿el destino de Jesús fue también el destino de la comunidad cristiana? No del todo. En un primer momento, lo único que configuraba la unidad de la comunidad cristiana era el amor que el Maestro les había inculcado. El amor, no como un universal abstracto, sino como relación amistosa entre *hermanos* cristianos: el amor es fraternidad cristiana. Pero, de nuevo, este amor sólo era compartido entre un grupo, entre aquellos que tenían en común una enseñanza, una doctrina. La circunstancia histórica de las primeras comunidades cristianas en Palestina, siendo rechazadas por la comunidad judía, les

obligó a acentuar su repliegue hacia sí mismas, de tal forma que se acentuó su sectarismo. Hay aquí un “doble vínculo” de la comunidad cristiana: el rechazo del mundo, por una parte; y el vínculo del amor, por la otra (Cfr. JH, 451) (GW II 302). Sin embargo, Hegel se percató de que este amor compartido, este vínculo comunitario, no era suficiente para formar una religión: el amor –como ya se ha mencionado– necesitaba objetivarse, hacerse visible: “Para que lo divino aparezca, el espíritu invisible tiene que estar unido con algo visible, todo en uno, conocer y sentir, una síntesis sin resto, una armonía cumplida, de modo que no haya diferencia entre la armonía y lo armónico.” (JH, 452) (GW II 305).

Sin el momento de la objetivación del amor, es decir, “lo positivo”, el amor del espíritu cristiano no sería sino un amor vacío, reticente –como el amor de Jesús– a confrontarse con el mundo, a hacerse *real*. Pero esta *realidad* implicaba una contradicción con su mismo origen: la religión cristiana, nacida de un alma bella que terminó por oponerse a la mundanidad, no tenía más remedio que ver en su historicidad algo completamente ajeno y “...este es el punto en que el destino alcanzó a la comunidad, que parecía haber escapado a todo destino en un amor que se mantenía intacto, ajeno a toda alianza con el mundo...” (JH, 455) (GW II 314-315).

Muy a pesar suyo –es aquí donde radica su diferencia con Jesús– la comunidad cristiana se hizo *real* arrastrando consigo su destino. La tensión de su religión consistió, pues, en un vaivén entre su alejamiento del mundo y el *hecho* inevitable de su propia historicidad. Los cristianos, a fin de cuentas, se han vuelto buenos ciudadanos del cielo, pero pésimos ciudadanos de la tierra. Así, la unificación del *homo religiosus* y el *homo politicus*, buscada por Hegel a lo largo de los *Frühe Schriften*, se torna imposible en el marco del cristianismo y muestra de ello son las lapidarias palabras con las que nuestro filósofo concluye GCS:

“...ante esos extremos que constituyen la oposición entre Dios y el mundo, entre lo divino y la vida, la Iglesia ha recorrido el círculo en ambas direcciones; pero va contra su misma índole encontrar el punto de reposo en una belleza impersonal, viva; y es su destino que nunca puedan fundirse Iglesia y Estado, culto y vida, piedad y virtud, hacer espiritual y hacer mundanal.” (JH, 460) (GW II 328)⁶.

⁶ Énfasis en el original.

La anterior cita es importante porque muestra hasta qué punto la concepción de la religión como *πλήρωμα* del amor tiene su limitación en el caso particular del cristianismo, tal como lo entiende el joven Hegel. Si es cierto que la religión va un paso más allá del amor en la medida en que exige *objetivación*, en el cristianismo como *comunidad* tal *πλήρωμα* no se cumple del todo, pues no acaba por perder su carácter *positivo* y externo: "...en el amor sin vida de la comunidad el espíritu de su amor se hallaba en tal indigencia, se sentía tan vacío que no era capaz ni de acoger plenamente, ni de reconocer en sí vitalmente el espíritu que le interpelaba y que le siguió siendo extraño." (JH, 455) (GW II 313). A fin de cuentas, con la muerte de Jesús advino también su adoración, su apoteosis (*Apotheose*) por parte de la comunidad a través de "la nostalgia del amor" (*das Sehnen der Liebe*), lo que representó una vuelta a la alienación de lo divino; la divinidad de Jesús "es su deificación" (JH, 454) (GW II 309). La deificación de Jesús, practicada primero por sus discípulos y luego extendida a todas las comunidades cristianas primitivas, terminó por impedir que el cristianismo como religión se despojase de una relación de dependencia respecto a su Maestro, aunque fuese en la forma del recuerdo o la conmemoración.

La distinción entre divinidad (*Göttlichkeit*) y deificación (*Deifikation*) es crucial en este punto, puesto que la primera ya no reside en la *καλοκαγαθία* del amor crístico compartido comunitariamente, sino en la violenta sublimación de la particularidad entitativa del Cristo: ante él sólo cabe en el espíritu cristiano una "infinita, imborrable e insatisfecha nostalgia" (*unendlichen, unauslöschlichen und ungestillten Sehnen*) (JH, 460) (GW II 326)⁷ que, de este modo, le torna totalmente inaccesible y contrapuesto. Se ve, entonces, que la religión como *πλήρωμα* y reconciliación no encuentra su actualización en la religión cristiana, porque ésta perpetúa la escisión entre lo divino y lo humano⁸.

⁷ Traducción modificada.

⁸ Así como entre espíritu y naturaleza. El carácter negativo de la deificación de Jesús es especialmente claro, en la interpretación de Hegel, en cuanto consideramos el problema de los milagros. En primer lugar, la acción de un Dios, de lo divino, solo puede ser sobre el espíritu y no, como en el caso de los milagros, sobre *cuerpos*. La divinidad, cuando actúa, lo hace sobre un *objeto* que, sin embargo, pierde su "objetualidad" y retorna como *espíritu*. "Cuando lo divino sale de sí, se genera únicamente un proceso en el que lo divino, a la vez que elimina lo opuesto, se manifiesta él mismo en la unificación". En el caso de los milagros, sin embargo, esto no es así. Ellos se le presentan al entendimiento en la forma de una relación causal en el que algo espiritual *actúa* sobre algo corporal. Pero he aquí que no hay retorno a lo espiritual, en la medida en que en el milagro el espíritu se presenta como dominador de cuerpos que perturba su *naturaleza*. Así, el acto milagroso implica una severa escisión: espíritu y cuerpo o, mejor dicho, espíritu y naturaleza: "... los milagros representan lo menos divino que pueda haber, pues son lo más antinatural y encierran la más dura oposición de espíritu y cuerpo, enlazados en toda su monstruosa brutalidad. Lo divino actúa restableciendo y haciendo presente la unidad; el milagro, el



La unión cristiana en Cristo, propugnada elocuentemente por San Pablo (Cfr. *Gál. 3:28*), es imposible para Hegel:

“...esa unión es por siempre imposible, pues trata de un individuo, por siempre enfrentado como objeto en su conciencia y que por siempre impide a la religión acceder a la vida plena. Todas las formas de la religión cristiana que se han desarrollado a lo largo de un destino secular se basan en este rasgo fundamental de la oposición dentro de lo divino mismo, divinidad que sólo debe darse en la conciencia, nunca en la vida.” (JH, 460) (GW II 326).

La religión cristiana, pues, nacida de un alma bella que ha huido del mundo, no puede reconciliarse con éste, por lo que sólo le queda su fe nostálgica e interior. Por ponerlo de alguna manera, el cristianismo ha terminado por *padecer* su objetivación sin *aceptarla*.

Referencias

Obras de Hegel

Hegel, G. W. F. (1989) *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft-Rheinisch-Westfälischen Aka-

sumo desgarramiento.” (JH, 457) (GW II 319). Los milagros de Jesús –y ello incluye su resurrección–, lejos de probar su divinidad, de hecho lo que hacían era rebajarla. Debido a que Hegel entiende que la divinidad se manifiesta necesariamente como unidad, como totalidad, ella no puede soportar el profundo desgarramiento que implica la “contranaturalidad” del milagro. No soporta el desgarramiento en la medida en que, precisamente, la fe en los milagros supone la *absolutización* de la escisión; creer en lo divino por la simple facultad que tiene de hacer milagros, es creer en una falsa divinidad.

demie der Wissenschaften, Düsseldorf, Band 1, Frühe Schriften I. Se cita GW seguido del volumen y número de página. Para el segundo volumen de los Frühe Schriften, me sirvo de la notación contenida en JH. (1986) *Werke in 20 Bänden mit Registerband, Band 1*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (2014) *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Madrid. F. C. E. Trad. de José María Ripalda. Se cita JH seguido del número de página. (1952) *Briefe von und an Hegel. 3 Bde.* Ed. Johannes Hoffmeister. Hamburg, Felix Meiner.

Bibliografía secundaria

- Bondeli, Martin (1997) *Der Kantismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Bouton, Christophe (2000) *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Ièna*. Paris, Vrin.
- Frederick C. Beiser (1992). *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Harris, H.S.(1972) *Hegel's development. Toward the Sunlight (1870-1801)*. New York, Oxford University Press.
- Jaeschke, Walter (2010) *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*. Metzler, Stuttgart-Weimar. 2. Auflage.
- Legros, Robert (1980) *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. Bruxelles, Ousia.
- Madureira, Miriam M.S. (2005) *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften*. Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Martín Paredes, María del Carmen (2007). La vie et l'amour dans la pensée de Hegel à Francfort. En: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 197, No.1, Hegel: la vie, pp. 23-41.
- Nauen, Gabriel F. (1971) *Revolution, idealism and human freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the crisis of Early German Idealism*. The Hague, M. Nijhoff.
- Ripalda, José María (1980) *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*. México, F. C. E.
- Rocco Lozano, Valerio (2011). La vieja Roma en el joven Hegel. Apéndice: cuatro textos de Hegel inéditos en español. Madrid, MAIA Ediciones.
- Rohrmoser, Günter (1970) *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel*. Paris, Beauchesne.
- Pöggeler, Otto (1970) «L'Esprit du Christianisme» de Hegel. En: Pöggeler, Otto (1985) *Etudes hégéliennes*. Paris, Vrin.
- Zan, Julio de (2009) *La filosofía social y política de Hegel: trabajo y propiedad en la filosofía práctica*. Buenos aires, Ediciones del Signo.