

La religión cristiana en el pensamiento del joven Hegel (1793-1800)

The Christian religion in Young Hegel's thought (1793-1800)

EMMANUEL ANTONIO DUBÓ-ARRIAGADA¹

Universidad Católica del Maule

emmanuel.dubo@gmail.com

Fecha de Recepción: 20/03/2024

Fecha de Aceptación: 21/06/2024

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar que el rasgo más significativo del pensamiento del joven Hegel consiste en el análisis de los fundamentos primitivos de la religión cristiana y en la crítica a su desarrollo eclesiástico y doctrinal. Esto se expresa tanto en las diversas interpretaciones que en su período juvenil Hegel elabora sobre las enseñanzas de Jesús, a través de las cuales intenta reformar el *espíritu* del cristianismo, como en el sentido y función que le atribuye a la religión cristiana en la configuración de la realidad ética, política y social del mundo moderno occidental. Para la realización de dicha tarea se analizan algunos de los más importantes escritos de Hegel de su período en Tubinga, Berna y Frankfurt.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Dubó-Arriagada, E. A. (2024). La religión cristiana en el pensamiento del joven Hegel (1793-1800). *Resonancias*, (18), 65-89. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.74145

En MLA: Dubó-Arriagada, E. A. "La religión cristiana en el pensamiento del joven Hegel (1793-1800)." *Resonancias*, no. 18, diciembre de 2024, 65-89. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.74145

Palabras clave: cristianismo, joven Hegel, sociedad moderna, religión, libertad

Keywords: Christianity, young Hegel, modern society, religion, freedom

¹ Licenciado en Educación en Filosofía y Profesor de Estado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile (Universidad de Santiago de Chile). Magister en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político (Universidad Diego Portales). Estudiante de Doctorado en Filosofía, Religión y Pensamiento Contemporáneo (Universidad Católica del Maule). <https://orcid.org/0009-0000-0166-1546>

Abstract

The purpose of this paper is to show that the most significant feature of the young Hegel's thought consists in the analysis of the primitive foundations of the Christian religion and in the critique of its ecclesiastical and doctrinal development. This is expressed both in the various interpretations that in his youthful period Hegel elaborates on the teachings of Jesus, through which he attempts to reform the spirit of Christianity, and in the meaning and function that he attributes to the Christian religion in the configuration of the ethical, political and social reality of the modern Western world. In order to accomplish this task, some of Hegel's most important writings from his period in Tübingen, Bern and Frankfurt are analyzed.

Introducción

Entre 1788 y 1800 Hegel escribe una serie de esbozos, ensayos fragmentarios y manuscritos que nunca publica en vida. Ello se debe a que no llegó a considerar alguno digno de publicación, de manera que por mucho tiempo fueron solo el registro de su privado desarrollo intelectual. Esto cambia en 1905, cuando el famoso filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911) publica *La historia juvenil de Hegel (Die Jugendgeschichte Hegels)*, obra en la que se analiza por primera vez el contenido filosófico de algunos de sus primeros escritos.² Posteriormente, en 1907 Herman Nohl (1879-1960), discípulo de Dilthey, complementará el trabajo de su maestro publicando bajo el título *Escritos teológicos del joven Hegel (Hegels Theologische Jugendschriften)* los manuscritos en los que se había basado la obra de Dilthey.³

La labor de Dilthey y Nohl fue, sin lugar a dudas, muy importante para el estudio del pensamiento filosófico de Hegel, sobre todo porque dio a conocer un aspecto totalmente desconocido del mismo. Como se sabe, a principios del siglo XX la figura de Hegel estaba envuelta en una gran cantidad de mitos, entre los cuales cabe destacar dos: el de haber sido un filósofo idealista que intentó comprender la totalidad de lo real a través del proceso dialéctico de tesis/antítesis/síntesis -impulsado por el filósofo Heinrich Moritz Chalyäus (1796-1862), uno de

² El contenido de esta obra se encuentra en español en Dilthey, W. *Hegel y el idealismo*. México: F.C.E, 1944.

³ En español existen dos ediciones que recopilan los escritos juveniles de Hegel, ambas realizadas por J. M. Ripalda. La primera, en la que participa Zoltan Szankay como traductor, se titula *Escritos de juventud* (1978), mientras que la segunda lleva por título *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos* (2014). En el presente trabajo utilicé principalmente la segunda, pues es la más completa, aunque, por supuesto, también tengo en cuenta la primera. Estas ediciones amplían el trabajo realizado por Nohl, incluyendo algunos manuscritos que no fueron editados por él. Por otro lado, luego de la paginación de cada cita de la edición en español del año 2014, en el presente trabajo se incluye, seguida de un punto y coma, la paginación de la edición alemana de los escritos del joven Hegel que puede consultarse en: Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände: Frühe Schriften. Werke I*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1971.

los primeros difusores de la filosofía hegeliana; y el de haber sido un glorificador del Estado prusiano -divulgado principalmente por el filósofo Rudolf Haym (1821-1901) en su obra de 1857 *Hegel y su tiempo* (*Hegel und seine Zeit*). Pues bien, en sus escritos juveniles se descubre un «nuevo Hegel», uno que no tiene pretensiones sistemáticas ni especulativas y que se muestra interesado por las ideas prácticas de la Ilustración, la revolución francesa y el prerromanticismo.⁴

Si bien el trabajo de Dilthey y Nohl se centró en los elementos religiosos de la obra del joven Hegel, cuestión que puede apreciarse en el título con el que Nohl publica sus manuscritos, en realidad su eje fundamental se encuentra en su preocupación por la condición de la sociedad moderna, por lo que aquellos elementos religiosos deben comprenderse desde este contexto. El análisis de los esbozos y ensayos fragmentarios que fueron escritos en su época juvenil demuestra que durante este período Hegel se encontraba completamente dedicado al examen de los fundamentos éticos, sociales y políticos sobre los que se erigía el mundo moderno, con la finalidad de tratar de comprender las contradicciones que formaban parte de su época.

Desde este punto de vista, la centralidad que el fenómeno religioso adquiere en el pensamiento filosófico del joven Hegel no se fundamenta en un interés propiamente teológico, sino en la relevancia que este posee en el desarrollo de la cultura de un pueblo, en su caso, particularmente de la cultura europea occidental del siglo XVIII. Por esta razón, una parte importante de las reflexiones juveniles de Hegel se centrarán en el análisis del sentido y la función que la religión cristiana tiene en la construcción de la realidad ética, social y política del mundo moderno. Esto es claro sobre todo en los escritos filosóficos que Hegel redacta en su período en Tubinga (1788-1793) y Berna (1793-1796). Sin embargo, el interés de Hegel evoluciona también hacia un análisis de los fundamentos primitivos de la fe cristiana, lo que es apreciable en sus últimos escritos filosóficos de Berna y en los de su período en Frankfurt (1797-1800).⁵

⁴ En línea con la interpretación de Ripalda (2014), en el presente trabajo se limita el período intelectual juvenil de Hegel al año 1800, esto es, a la época “antes de que Hegel empezara a publicar con la intención de intervenir públicamente y de que él mismo profesara una novedad fundamental: la pretensión de sistema” (xlii). Por otra parte, en cierto modo se puede considerar que el propio Hegel (2014f) lo establece así cuando describe, en una carta enviada a su amigo Schelling el dos de noviembre del año 1800, el desarrollo de su pensamiento filosófico de aquella época con las siguientes palabras: “mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la *Ciencia*, y el *ideal juvenil* debió tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en *sistema*” (489, énfasis mío).

⁵ Desde esta perspectiva, aunque el trabajo de Dilthey y Nohl fue realmente importante para el estudio del pensamiento filosófico de Hegel, de igual forma contribuyó a crear una imagen distorsionada de su período juvenil, presentando a un «joven Hegel teológico», en la medida en que, acentuando los aspectos metafísicos de su obra, lo dieron a conocer como un panteísta y un místico, menoscabando así la perspectiva sociopolítica de su obra. Por ello, en directa oposición a la interpretación de Dilthey y Nohl, Kaufmann (1954) califica el período juvenil de Hegel como una “fase antiteológica”, en la medida en que “sus ensayos, si bien no son antirreligiosos, desprecian consistentemente la teología en cualquier sentido habitual de la palabra” (5). Y, en efecto, ninguno de los escritos juveniles de Hegel constituye la “habitual” reflexión teológica sobre los dogmas religiosos o sobre la doctrina de la fe. Con Serrano

En relación a ello, el presente artículo tiene como objetivo profundizar en este importante aspecto del pensamiento juvenil de Hegel, mostrando, a través de la exposición de las apreciaciones de Hegel acerca del sentido de la religión, que el eje principal de su pensamiento se encuentra en el análisis de los fundamentos primitivos de la religión cristiana y en la crítica a su desarrollo eclesiástico y doctrinal.⁶ Para la realización de dicha tarea, el artículo se centra en un examen de cuatro de los más relevantes textos del joven Hegel en los que reflexiona acerca del cristianismo, a saber: el denominado *Fragmento de Tubinga* (*Tübinger Fragment*) de 1793, uno de los fragmentos más relevantes de los que Nohl reunió bajo el título *Religión del pueblo y cristianismo* (*Volksreligion und Christentum*); la *Historia de Jesús* de 1795;⁷ *La positividad de la religión cristiana* (*Die Positivität der christlichen Religion*), redactado entre 1795 y 1796; y *Jesús y su destino*, redactado entre 1798 y 1800.⁸ La razón para privilegiar el análisis de estos manuscritos sobre otros es que constituyen los textos más extensos, sistemáticos y completos que Hegel desarrolla en Tubinga, Berna y Frankfurt acerca de la religión cristiana dentro de su obra fragmentaria. De acuerdo a esto, se puede considerar que el contenido de los demás pequeños esbozos que versan sobre el cristianismo en su época juvenil se supedita, de una u otra forma, a lo expuesto en estos manuscritos fundamentales.

(2001), más bien “[...] habría que decir que los análisis del joven Hegel, son en realidad escritos que hoy llamaríamos fundamentalmente sociológicos, en los que no interesa el vínculo ni el sentimiento religiosos considerado en sí mismo, en los que no se trata de adoctrinar sobre la religión o de buscar a Dios, sino que se busca el análisis de los vínculos sociales que acompañan a la religión, y en concreto los que acompañan a la religión cristiana en cuanto posibilidad explicativa del presente del mundo que le toca vivir a Hegel” (20). En este sentido, la presente investigación se circunscribe a una interpretación sociopolítica y “antiteológica” de los escritos del joven Hegel, pues se la considera más fiel al espíritu que anima su redacción.

⁶ Es importante destacar, sin embargo, que otro eje fundamental del pensamiento del joven Hegel, menos desarrollado en sus escritos en relación con su tematización de la religión cristiana, pero que adquiere gran relevancia en su pensamiento maduro, corresponde a sus reflexiones histórico-políticas, concernientes específicamente a la situación política de la Alemania de su época. Estas reflexiones se condensan en una serie de esbozos acerca de la Constitución de Alemania, redactados entre los años 1798 y 1800, pero que Hegel reelabora entre 1801 y 1802, razón por la cual se considera que en lo sustancial pertenecen a su período de Jena (1801-1806). Para esta cuestión véase la introducción de Dalmacio Negro Pavón a Hegel. G. W. F. *La Constitución de Alemania*. Madrid: Aguilar, 1972, 7-49.

⁷ Karl Rosenkranz (1805-1879), discípulo y primer biógrafo de Hegel, tituló este manuscrito como *La vida de Jesús* (*Das Leben Jesu*) en su obra *Vida de Hegel* (*G. W. F. Hegels Leben*) de 1844. Sin embargo, Ripalda (2014c) señala que el nombre *Historia de Jesús*, utilizado ya por Santiago González Noriega en su primera traducción al español de este manuscrito en 1975, es preferible, pues es usado por el propio Hegel en otros esbozos para referirse a los sucesos de la vida de Jesús. Debido a que este manuscrito no se incluye en la edición de Suhrkamp, la paginación de la edición alemana de aquel utilizada en el presente trabajo corresponde a la de Nohl: Hegel. G. W. F. *Hegels Theologische Jugendschriften*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1907.

⁸ Siguiendo la edición de Nohl, esta obra se dio a conocer con el título *El espíritu del cristianismo y su destino* (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*). Así la da a conocer también Alfredo Llanos en su primera traducción al español en 1984. No obstante, en su edición, Ripalda (2014e) le da el título de *Jesús y su destino*, pues considera que el tema tratado en el manuscrito no es la religión cristiana propiamente tal, sino la figura particular de Jesús enfrentada a su destino como judío. Para esta cuestión, véase Hegel. G. W. F. “Jesús y su destino”. *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, ed. J. M. Ripalda. Madrid: F.C.E, 2014e, 363.

1. El sentido de la religión en el joven Hegel

La religión es uno de los asuntos más importantes de nuestra vida. Ya de niños se nos ha enseñado a balbucear oraciones a la divinidad, mientras nos plegaban las manitas para elevarlas al Ser supremo [...] En nuestro entorno hay una clase especial de hombres destinada exclusivamente al servicio de la religión; y algo religioso interviene en todos los acontecimientos y acciones de la vida de que depende la felicidad privada, comenzando por el nacimiento, el matrimonio, la muerte y el entierro (Hegel 2014a 11; 9).

Con estas palabras, que dan inicio al *Fragmento de Tubinga*, Hegel señala la influencia que la religión tiene en la existencia del ser humano. Ella incide no solo en algún aspecto aislado de su ser, sino en la totalidad de sus experiencias vitales, desde el nacimiento hasta la muerte. Esta característica omniabarcante de las experiencias humanas es lo que motiva a Hegel a introducirse en la investigación acerca del sentido y la función que la religión tiene en el desarrollo de la sociedad humana. Su respuesta ante esta cuestión es clara: “[...] la finalidad y la esencia de toda verdadera religión, incluida la nuestra, es la *moralidad de los seres humanos*” (Hegel 2014d 172; 105, énfasis mío). Toda religión tiene la finalidad de reforzar los deberes morales del ser humano, ennoblecer su espíritu para, en última instancia, mantener el bienestar social. De acuerdo a ello, mientras que la moralidad es lo que da estabilidad a la estructura y organización de la sociedad, la religión viene a constituir aquel elemento que, fortaleciendo el sentimiento moral, contribuye a mantener la *cohesión social*. De manera que, para Hegel, la religión constituye el elemento que le da orden, unidad e identidad a una comunidad humana.

Desde este punto de vista, Sembou (2017) señala que el joven Hegel se propone “[...] examinar las causas de la crisis de su sociedad alemana contemporánea en términos de religión” (8). Evidentemente, en el caso de la sociedad moderna, la religión cristiana («la nuestra», como lo señala Hegel) ha sido la que ha cumplido la función de darle unidad e identidad a la sociedad; es ella la que ha determinado el desarrollo de la realidad ética, social y política del mundo occidental. No obstante, la valoración de Hegel al respecto es bastante negativa. Para este la religión cristiana, tal y como se ha desarrollado en el curso de la historia de Occidente, ha contribuido a desarrollar una sociedad decadente, puesto que sus principios doctrinales desvalorizan y desprecian la vida presente y mundana. En consonancia con su visión del cristianismo eclesiástico, Hegel considera esta religión como una enemiga de la vida, completamente ajena a la sensibilidad y a los afectos humanos, juzgados como fuente de sufrimiento y aflicción. El cristianismo condena la vida mundana en pos de una vida celestial trascendente que, extraña a todo sentimiento humano, solo luego de la muerte puede entregar dicha y felicidad al individuo moral en su unión con Dios. Por ello, Hegel (2014a)

considera que “nuestra religión, queriendo hacer de los seres humanos ciudadanos del cielo con la mirada dirigida siempre hacia arriba, consigue que le sean ajenos los sentimientos humanos” (33; 42). Desde su perspectiva, el individuo que la religión cristiana moldea en la sociedad moderna occidental es necesariamente un siervo que, avergonzado ante cualquier expresión de plenitud terrenal, solo sabe acatar el orden del poder divino trascendente, ya se encuentre representado por Dios, el Rey o el Clero.

Como gran simpatizante de los ideales de la Ilustración y de la Revolución francesa, Hegel no puede más que repudiar el despotismo que la cosmovisión cristiana ha contribuido a desarrollar en la sociedad moderna, y que, además de expresarse en una moralidad que somete al espíritu humano a la más profunda servidumbre, también lo hace necesariamente en el ámbito político, debido a la influencia que tiene el cristianismo en la proliferación de las monarquías europeas hasta el siglo XVIII. En efecto, en una carta enviada a Schelling en 1795, Hegel (2014b) afirma categóricamente que “religión y política han obrado de común acuerdo; aquella ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio del género humano y su incapacidad de nada bueno, de ser algo por sí mismo” (91). Esto último es para Hegel el principal problema de la religión cristiana como elemento cohesionador de la sociedad moderna occidental: su desprecio por la autodeterminación y la libertad humana.

Evidentemente, ante el desarrollo de los ideales ilustrados este problema se hace mucho más patente, puesto que los principios doctrinales de la fe cristiana comienzan a constituir un gran impedimento para el progreso de la razón y la libertad. Para Hegel esto es señal de que el cristianismo, tal como es presentado por la visión eclesiástica, es incompatible con las nuevas ideas de la Ilustración, por lo que cree necesario el establecimiento de una *nueva religión* o, más específicamente, de una *renovación* de los principios de la religión cristiana en correspondencia con la exaltación de la vida, la autodeterminación y la libertad humana. El anhelo de edificar esta nueva religión, que en un principio pareciera constituir la antípoda de la religión cristiana, pero que luego se muestra como una reinterpretación de los fundamentos primitivos del cristianismo, atraviesa toda la época juvenil de Hegel, desde su período en Tubinga hasta su período en Frankfurt, por lo que puede considerarse como el eje fundamental de su pensamiento. Por ello, Aragüés Aliaga (2016) es muy preciso al señalar que las reflexiones del joven Hegel sobre la religión se articulan desde la siguiente interrogante:

¿Cómo entender y crear una religión que no sea instrumento de dominación, que no sea una instancia de legitimación para la opresión de unos seres humanos sobre otros, sino un elemento cohesionador de la sociedad en pos de la democracia y la libertad? (60).

De acuerdo a esto, las reflexiones del joven Hegel acerca de la religión cristiana se centran en lograr armonizar los principios de esta manifestación religiosa que ha determinado el desarrollo de la sociedad moderna occidental con los principios ilustrados de la libertad y la razón para, en palabras de Harris (2002), “[...] usar el poder de la religión para remodelar su propia sociedad” (122).

2. El ideal de una religión del pueblo y la crítica al cristianismo

Comprometido con aquella tarea, en el *Fragmento de Tubinga* Hegel dedica sus reflexiones a la concepción de una religión que, constituyendo una «religión del pueblo» (*Volksreligion*), permita la construcción de una sociedad verdaderamente libre, armónica y justa, de una “nueva nación” (85) en términos de Ripalda (1978). Esta religión popular debe tener como finalidad inculcar en los hombres el fortalecimiento de las virtudes cívicas, además de los ideales de la revolución francesa (la libertad, la igualdad y la fraternidad). La idea de edificar una religión popular constituye uno de los tantos tópicos de la Ilustración. En su *Contrato social* (1762) Rousseau ya había planteado algunas ideas sobre la necesidad de edificar una religión civil,⁹ mientras que la filosofía práctica de Kant manifestaba categóricamente que el rol de la religión debía supeditarse a la moralidad humana, contribuyendo a fundar «un reino de Dios sobre la tierra».¹⁰ Así también, al mando de Robespierre los revolucionarios franceses habían intentado instaurar una religión que tuviera como fundamento la razón humana y el sentimiento patriótico. Hegel se nutre de estas ideas para la concepción de su propia religión popular, pero también tiene en cuenta como modelo arquetípico de una religión del pueblo la cosmovisión religiosa de los antiguos griegos.

Desde una visión idealizada de la sociedad de los antiguos griegos influenciada, por una parte, por la «grecomanía» impulsada en el ámbito intelectual de la Alemania del siglo XVIII por la obra de Schiller, de la que también participan figuras como Schelling, Hölderlin y Goethe; así como, por otra parte, por la *querelle des anciens et des modernes*, uno de los tópicos más famosos de la Ilustración,¹¹

⁹ Para un tratamiento detallado acerca de esta cuestión, véase Rousseau, J.J. “De la religión civil”. *Contrato social*. Madrid: Austral, 2007, 154-165.

¹⁰ Para un tratamiento detallado acerca de esta cuestión, véase Kant, I. “El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra”. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 2da ed., Madrid: Alianza, 1981, 93-147.

¹¹ Inaugurada en 1687 por el escritor Charles Perrault (1628-1703), esta querrela consistió en comparar la cultura de los antiguos con la de los modernos en el ámbito de las artes y las ciencias. Sin embargo, en el siglo XVIII también se amplió al ámbito sociopolítico.

Hegel concibe la sociedad de los antiguos griegos, particularmente la de la *polis* de Atenas, como un paraíso sociopolítico en la que los individuos eran plenamente libres y autodeterminados, esto es, absolutamente dueños de sí mismos. Desde su perspectiva, los antiguos griegos constituían un pueblo unido por la idea de la libertad, pues

Como hombres libres obedecían a leyes dadas por ellos mismos, obedecían a personas que ellos mismos habían designado como sus superiores, luchaban guerras que ellos decidían, entregaban su propiedad, sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que era la suya (Hegel 2014d 235; 204-205).

Hegel considera que esta organización democrática de la *polis* griega, en directa oposición a la organización monárquica de la Europa moderna, se encuentra vinculada a su religión que, en contraposición al cristianismo europeo, como elemento cohesionador de la sociedad exalta la vida y las pasiones humanas. Mientras que la religión griega se fundamenta en un ánimo jovial y festivo, la religión cristiana lo hace en uno abatido y frío; mientras que las festividades religiosas de los antiguos griegos incitan a la alegría y al regocijo divino, las festividades cristianas invocan la vergüenza y la humillación ante Dios. Para ejemplificar esta diferencia, Hegel (2014a) señala que

En nuestra mayor fiesta pública [la Eucaristía, la gente] se acerca a consumir el don sagrado vestida de luto, con la mirada baja [...] Los griegos, en cambio, se acercaban a los altares de sus bondadosos dioses con los amables dones de la naturaleza, coronados de flores, acompañados de colores alegres, difundiendo alegría con sus rostros abiertos, que invitaban a la amistad y al amor (33; 42).

Para Hegel, esta diferencia radical entre la religiosidad griega y la religiosidad cristiana se expresa también en los diferentes «maestros de virtud» que nacen de cada una de ellas. Mientras que Sócrates es un maestro que promueve la libertad de todo ser humano por medio de la estimulación del pensamiento crítico, Jesús es un maestro sectario (tiene un número exacto de apóstoles, no discípulos en sentido estricto) que llama a seguir *su* mensaje, *su* verdad; mientras que Sócrates incita a los hombres a adueñarse de sí mismos sin la formulación de ninguna doctrina en específico (¡conócete a ti mismo!), Jesús se presenta como una figura de autoridad que exige el acatamiento de su propia ley (por ello habría cristianos, más no «socratianos»). Desde esta perspectiva, Sócrates puede considerarse como el representante del espíritu de una religión del pueblo, mientras que Jesús puede considerarse como el representante del espíritu de una *religión privada*. Debido a esto, Hegel considera que la religión cristiana, tal y como se ha desarrollado a lo largo de la historia del mundo occidental, es incompatible con

los principios de una religión popular que, como tal, debe generar las condiciones sociales y políticas para el desenvolvimiento libre del ser humano. De hecho, como lo constata Kaufmann (1972 51), la formulación que Hegel realiza de su religión popular en la época de Tubinga debe considerarse como una crítica directa a la religiosidad cristiana eclesiástica que, habiendo erradicado el espíritu libre del mundo occidental, lleva a la sociedad moderna a la decadencia del despotismo. Por consiguiente, como muy bien señala Paredes (1994) en su comentario al *Fragmento de Tubinga*, de acuerdo a Hegel es imposible “[...] considerar por separado el espíritu de un pueblo al margen de los restantes elementos de la vida de la comunidad. La religión, la constitución política y la tradición histórica constituyen conjuntamente el *Volksgeist*” (143).

Por esta razón, teniendo en cuenta la religiosidad de los antiguos griegos, Hegel (2014) intenta concebir su propia religión del pueblo afirmando que “se diferencia de la religión privada sobre todo en que la finalidad de aquella consiste en insuflar en el alma [...] toda la fuerza y el entusiasmo, el espíritu, que es imprescindible para la virtud grande y elevada” (26; 31); es decir, en que influye en el espíritu de un pueblo ennobleciendo las inclinaciones morales y fomentando el cultivo de las virtudes públicas que permiten mantener la integridad de la sociedad. De acuerdo a esto, el propósito de Hegel es que su religión popular sea *racional*, en el sentido de que se fundamente en la autosuficiencia de la razón humana, pero también *sensible* o *sentimental*, en el sentido de que se exprese en las prácticas, costumbres y ritos del pueblo, de manera que pueda considerarse la expresión de su espíritu viviente. Así, infundiendo en los individuos el desarrollo de la autonomía y el fortalecimiento de las virtudes cívicas, esta nueva religión puede lograr que las estructuras sociopolíticas de la comunidad sean expresión de la moralidad libre de sus ciudadanos y que, por tanto, se legitimen en sus necesidades, lo que permitiría recuperar la libertad humana socavada por el cristianismo. Hegel califica esta religión como una *religión subjetiva*, en oposición a una *religión objetiva* o *positiva*, caracterizada por ser solamente “un sistema de enunciados religiosos que damos por verdadero, ya que nos lo *impone* una *autoridad* a la que inexcusablemente tenemos que someter nuestra fe” (Hegel 2014d 165; 190, énfasis mío), y que, por lo mismo, se legitima en la pura obediencia a un poder doctrinal externo y ajeno al individuo.

Esto último constituye para Hegel una de las falencias más grande de la religión cristiana. En la medida en que no se fundamenta en la vida subjetiva de los individuos, en sus necesidades, sentimientos e inclinaciones inmanentes y «terrenales», sino en su sometimiento al poder de un «Otro» totalmente extraño y trascendente (ya sea Dios, el Rey o el Clero), el cristianismo eclesiástico no puede constituir una religión popular. En contraposición a la religión cristiana, una religión popular “tiene que ser de tal índole que todas las necesidades de la vida [y] las políticas del Estado conecten con ella” (Hegel 2014a 27; 33). Por consiguiente,

para Hegel la configuración de una religión cívica subjetiva, tal como ha sido descrita, se hace sumamente necesaria, pues solo así es posible superar la degradante condición despótica de la sociedad moderna, en la medida en que solo a través de una religión popular sería posible consumir una cohesión social fundamentada en la libertad, la autodeterminación y, por ello, en la reapropiación del mundo inmanente y terrenal por parte de sus integrantes, lo que, con justa razón, lleva a Lewis (2011) a afirmar que la religión del pueblo que Hegel pretende desarrollar “puede funcionar como aglutinante social sin llegar a ser opresiva ni atentar contra la libertad de conciencia” (16).¹² En tal sentido, en este período de su desarrollo intelectual es necesario destacar, como lo hace D’Hondt (2013), “el *aspecto revolucionario* del estado de ánimo del joven Hegel” (63, énfasis mío).

Ahora bien, la preeminencia de la religiosidad griega sobre la cristiana que Hegel sostiene en esta etapa de su desarrollo intelectual debe entenderse solamente en el contexto de su intento por concebir teóricamente una religiosidad popular y libre que incite a la acción autónoma de los individuos. De acuerdo a Hegel, ejemplar e históricamente la religión griega impulsa la autodeterminación humana; la cristiana, en cambio, la enajenación. En este sentido, Hegel (2014a) considera que cualquier religión tiene la posibilidad de articularse como religión popular, siempre y cuando su concepción de lo divino enriquezca el corazón independiente del ser humano, pues *potencialmente* “quien llama Júpiter o Brahma a su Jehová -y es un verdadero adorador de Dios- trae un agradecimiento, un sacrificio tan cándido como el del verdadero cristiano” (18; 19).

3. Una perspectiva ilustrada de Jesús y la positividad de la religión cristiana

Desde esta perspectiva, no resulta tan curioso que habiendo formulado los principios de una religión popular, que a todas luces constituye una dura crítica al cristianismo, desde su época en Berna hasta su época en Frankfurt, Hegel se dedique a un profundo estudio de la religiosidad judeocristiana, centrada particularmente en una investigación genealógica e histórica de la religión cristiana y en una interpretación, primero ilustrada, luego de cierta influencia romántica, de los evangelios canónicos. Debido a esto su opinión respecto a la religión

¹² Ya que la concepción de la religión que Hegel defiende en este período se fundamenta en su función moral y social, influenciada particularmente por la concepción práctica de la religión que desarrolla Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*), Flohr (2017) considera que la religión popular de Hegel tiene el objetivo de realizar la razón práctica en el mundo sensible y, así, constituir una transición desde la filosofía moral a una *teoría social normativa*. Para esta cuestión, véase Flohr. “The Tübingen Fragment: From Moral Philosophy to Normative Social Theory”. *The Young Hegel and Religion*, ed. Evangelia Sembou, Oxford: Peter Lang, 2017, 37-66.

cristiana cambia radicalmente, aunque sólo respecto a lo que Hegel considera que son sus ideas originales y primigenias, más no respecto a lo que históricamente fue. Su cambio de postura se debe entender desde la distinción que en Berna Hegel establece entre lo que él considera que es la doctrina primigenia de Jesús y la religión histórica a la que *involuntariamente* da origen. En una investigación de los fundamentos primitivos del cristianismo, Hegel cree encontrar elementos que le dan gran valor a esta religión. Por esta razón, con su escrito *Historia de Jesús*,¹³ el único íntegro y acabado de sus textos juveniles, Hegel se hace parte de la famosa búsqueda del «Jesús histórico», otro de los tantos famosos tópicos de la Ilustración alemana (*Aufklärung*),¹⁴ intentando llevar a cabo una armonización de los evangelios de acuerdo a su propia doctrina basada en los fundamentos de la Ilustración y, sobre todo, en la filosofía práctica de Kant, a tal punto que este trabajo puede considerarse como una obra estrictamente kantiana. De manera que en esta obra Hegel intenta concebir lo que puede considerarse como un «cristianismo kantiano-ilustrado» que podría constituir el verdadero elemento cohesionador de una sociedad libre y autodeterminada.

En la *Historia*, Hegel presenta a Jesús no como la segunda persona de la trinidad, sino como un «educador del pueblo», como el *predicador terrenal* de una *religión racional*, cuyo propósito fue modificar la moralidad de los hombres de su época, la cual se encontraba corrompida por el despotismo romano y por el legalismo ético que caracteriza al judaísmo bíblico y que, de hecho, para Hegel constituye uno de los mejores ejemplos de lo que anteriormente llamamos «religión positiva». En la *Historia*, Jesús no posee ningún rasgo sobrenatural (no realiza milagros ni resucita luego de su muerte) y su única divinidad es la *Razón*: “la razón pura, incompatible con cualquier limitación, es la divinidad misma” (Hegel 2014c 101; 75). Por ello, en la medida en que la racionalidad constituye la propiedad esencial del ser humano, Jesús predica la filiación del hombre y la divinidad por medio de la razón. El principio racional del *imperativo categórico* kantiano (la «ley moral» o «ley eterna de la eticidad»), mediado por el amor, constituye para Hegel la expresión de la «chispa» divina que hay en el ser humano. El Jesús kantiano-ilustrado de Hegel lo predica de la siguiente forma:

¹³ A lo largo de esta exposición se referirá a la *Historia de Jesús* de Hegel como *Historia*.

¹⁴ El debate acerca del Jesús histórico fue iniciado en Alemania por el dramaturgo y literato alemán Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), de gran influencia intelectual en el joven Hegel. Entre 1774 y 1778 Lessing publica una serie de fragmentos de contenido teológico bajo el título *Fragmentos de Wolfenbüttel*, afirmando que los había encontrado en la biblioteca de la ciudad de Wolfenbüttel, pese a que en realidad formaban parte de la obra *Apología o escrito en defensa de los razonables adoradores de Dios* (*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*) de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), un profesor de hebreo y lenguas orientales partidario del deísmo. El contenido de los fragmentos consistía en una crítica al proceso de institucionalización del cristianismo, y en ellos se establecía una diferencia radical entre el «Jesús histórico» y su doctrina primigenia, y el «Jesús de la fe» y la doctrina eclesiástica. Desde este acontecimiento aparecerán una gran cantidad de «Historias» o «Vidas» de Jesús tratando de dar cuenta de la verdadera naturaleza de este último, en rotunda oposición a la visión eclesiástica, las que se extenderán hasta el siglo XIX con las famosas «Vidas de Jesús» de David Friedrich Strauss (1808-1874) y Ernst Renán (1823-1892).

Que valga también para vosotros lo que podáis querer que valga como ley universal entre los seres humanos: obrad según esta máxima, esta es la ley fundamental de la eticidad, el contenido de todas las legislaciones y de los libros sagrados de todos los pueblos (Hegel 2014c 111-112; 87).

La ley moral constituye la interiorización de la voluntad divina como una norma inmanente, de manera que su cumplimiento garantiza no solo la unificación social y el buen obrar en el mundo (la conformación de una sociedad exenta de oposiciones), sino también la fundamentación de una moralidad libre y autónoma, puesto que su cumplimiento depende solo de la voluntad humana y no de algún elemento impuesto de forma externa o ajena. El objetivo central de Hegel en la *Historia* es presentar a Jesús como un reformador espiritual. Jesús es un maestro moral que intenta infundir un nuevo espíritu, un *espíritu libre e independiente*, opuesto tanto a la espiritualidad servicial que el despotismo romano contribuye a desarrollar, como a la espiritualidad positiva del judaísmo bíblico, fundada en la sumisión a un Dios externo y ajeno (un «Dios-Objeto» trascendente) que se materializa solamente en una ley sagrada que, por ello, debe ser acatada ciegamente. Así, estas formas espirituales constituyen, en el fondo, una representación de la condición espiritual del hombre moderno que necesita ser reformada. En contraposición a la sumisión y al despotismo a los que se encuentra sometida la sociedad moderna, el Jesús kantiano-ilustrado de Hegel enseña que los hombres pueden religarse libremente siguiendo los preceptos de su razón, que la divinidad reside en el espíritu humano y que, por lo mismo, el cumplimiento de su voluntad no consiste en obedecer una ley externa y ajena, sino en atender a la «ley interior» que reside en el corazón de todo ser humano: “respeto por vosotros mismos, fe en la sagrada ley de vuestra razón y atención al juez íntimo de vuestro interior, a la conciencia, es la medida que es también la medida de la divinidad: esto es lo que yo quería despertar en vosotros” (Hegel 2014c 139; 119).

Debido al evidente racionalismo y kantismo de la *Historia*, algunos estudiosos del pensamiento de Hegel han considerado esta obra como una especie de paréntesis en el desarrollo intelectual de su juventud, un “experimento kantiano”, en palabras de Harris (1993 29), pues representa un retroceso respecto a su anterior propósito de edificar una religión popular, convirtiendo el anhelo de una religión subjetiva (basada en la moralidad libre de los individuos pero plasmada en los ritos y las estructuras sociopolíticas de la comunidad) en el de una religión ilustrada y *puramente íntima*, reducida a meros ejemplos de la moralidad (una *comunidad ética* o un *Reino de Dios espiritual* que logre situarse por sobre

los conflictos de la sociedad civil).¹⁵ De hecho, en su clásico estudio sobre el pensamiento filosófico del joven Hegel, Lukacs (1970) no menciona ni analiza este escrito, probablemente porque lo considera incompatible con su interpretación estrictamente republicana y anticristiana de los escritos hegelianos que van desde 1793 hasta 1796.¹⁶ Por esta razón, Lewis (2011) señala que la *Historia* “parece ser una especie de experimento acerca de hasta qué punto el cristianismo podría ser retratado como una religión verdaderamente moral” (38).

No obstante, más allá de las dificultades que en dicho aspecto puede hacer surgir la *Historia de Jesús*, esta obra debe considerarse importante en el desarrollo intelectual del joven Hegel puesto que en ella se puede ser testigo de la diferencia radical que este establece entre la doctrina moral y filosófica de Jesús y la religión histórica a la que da origen, la cual, bajo su forma «positiva», acaba expandiéndose por el mundo. Esta distinción fundamental entre lo «primigenio» y lo «positivo» de la religión cristiana se mantiene en los posteriores escritos juveniles de Hegel, aunque ya no justificada en su interpretación kantiano-ilustrada de las enseñanzas de Jesús, lo que en una primera instancia puede apreciarse en *La positividad de la religión cristiana*.¹⁷ En este escrito, Hegel se esfuerza por averiguar cuáles fueron las razones históricas y los elementos de la misma doctrina de Jesús que permitieron que esta se convirtiera en una religión positiva como la del judaísmo bíblico, esto es, en una religión doctrinal, estatutaria e «imperial» basada en normas, ritos y prácticas que se legitiman en la pura obediencia a un poder ajeno y trascendente. La conclusión a la que llega Hegel, como muy bien lo señala Garaudy (1973), es que “el surgimiento del cristianismo es el fruto de la descomposición del mundo antiguo, de las transformaciones económicas, sociales, políticas del mundo romano” (32).

De acuerdo a esta tesis, la religión cristiana surge debido a la pérdida del espíritu libre y autónomo que caracterizaba a los antiguos griegos. Según Hegel, hasta la época de la República romana habría existido un espíritu libre y autodeterminado entre los seres humanos. Sin embargo, este comienza paulatinamente a desaparecer con la aparición de los emperadores romanos que, manteniendo el poder político a través de la violencia, les arrebatan a los ciudadanos su participación activa en la totalidad pública y social. Ciertamente, en una primera instancia los emperadores llevaron a Roma a un período de esplendor, aumentando la riqueza por medio de la expansión militar. No obstante, posteriormente

¹⁵ Para esta cuestión véase la introducción de Santiago González Noriega a Hegel, G. W. F. *Historia de Jesús*, 2da ed., Madrid, Taurus, 1981, 7-22., además del análisis de Duque sobre la *Historia de Jesús* en Duque, F. *Historia de la filosofía moderna*. Barcelona: Akal, 1998, 342-346.

¹⁶ Para esta cuestión véase Lukacs, G. “El periodo republicano del joven Hegel (Berna, 1793-1796)”. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 2da ed., Barcelona: Grijalbo, 1970, 35-112.

¹⁷ A lo largo de esta exposición se referirá a *La positividad de la religión cristiana* de Hegel como *La positividad*.

su despotismo hace estallar el régimen de la ciudad al generar una nueva pero degradante relación entre los ciudadanos y el Estado. Bajo el gobierno de los emperadores romanos

Del alma del ciudadano desapareció la imagen del Estado como un producto de su actividad; el cuidado, la perspectiva del todo se encontraba en el alma de un individuo o de unos pocos; cada uno tenía asignado su lugar más o menos limitado, distinto del lugar de otro, el gobierno de la *máquina estatal* se hallaba confiado a un reducido número de ciudadanos, y estos servían únicamente de *engranajes singulares* que solo cobraban valor en unión con otros [...] El gran fin que el Estado fijaba a sus súbditos era ser útiles en él, mientras que el fin que estos se proponían era el *lucro* y el *sustento*, además de, pongamos, su *vanidad*. Toda actividad, todos los fines se referían ahora a lo *individual*, ninguna actividad ya por un todo, por una idea: cada uno trabajaba o bien para sí, u obligado al servicio de otro individuo. Desapareció la libertad de obedecer a leyes dadas por uno mismo, a jefes militares y autoridades elegidas en tiempos de paz por uno mismo, así como de realizar planes en cuya decisión uno mismo había intervenido; desapareció toda la *libertad política*; el derecho del ciudadano se redujo a la seguridad de la *propiedad*, que había pasado a ser todo su mundo (Hegel 2014b 236-237; 206, énfasis mío).

De acuerdo a ello, en el gobierno de los emperadores romanos los individuos dejan de identificarse con su Estado, destruyéndose así el espíritu libre y autónomo que había caracterizado a los antiguos griegos. Por el contrario, el ciudadano romano queda abandonado a sí mismo, replegado en sí mismo, perdiendo el interés por la participación política y la vida pública (perdiendo la libertad política). Este individuo que ya no se reconoce en el todo social y que, por tanto, reduce su vida a lo individual, a la mera subsistencia y al disfrute de su propiedad, es un individuo fragmentado que ha perdido su libertad, pues como un esclavo vive sometido a las órdenes y a la voluntad de otro. No reconociendo nada como producto de sí mismo, de su propia actividad, lleva una vida carente de todo contenido sustancial y, por ello, pierde la capacidad de reconocerse a sí mismo en la inmanencia de la vida, en la existencia terrenal, viendo en ella solo futilidad. En definitiva, Hegel considera que el despotismo de los emperadores romanos lleva a una decadencia moral y sociopolítica, expresada en la instauración de una forma de vida individualista que se fundamenta en una distinción radical entre aquellos que ostentan el poder político y la pluralidad de individuos aislados que, no valorando más las virtudes cívicas, solo sirven de «engranajes» en la nueva «máquina estatal».

Aunque bajo el gobierno del despotismo romano el espíritu humano había sido sometido a la servidumbre, este no podía renunciar tan fácilmente a la plenitud y a la libertad, y como ya no podía encontrarlas en la inmanencia de la vida tenía que proyectarlas más allá de sí en la idea de una divinidad y un mundo

trascendente. Desde esta perspectiva, Hegel considera que el nacimiento del cristianismo responde a esta búsqueda de plenitud y libertad que el espíritu humano ya no podía encontrar en la vida inmanente. Dada la corrupción del mundo romano el cristianismo es acogido por los individuos y, así, se establece como el elemento cohesionador que configura y da consistencia a la nueva forma de vida individualista que nace del despotismo romano. Y es que un individuo que lleva solamente una vida privada, sin ningún sentido ulterior, hizo suyo inmediatamente aquel elemento cohesionador que ponía énfasis en una salvación individual trascendente. De esta manera, el cristianismo -fundado en el desprecio por la vida terrenal y en la esperanza de alcanzar una vida transmundana exenta de todo tipo de sufrimiento y servidumbre, y nacido de un pueblo igualmente abatido como lo era el judío (tanto por sus propios principios religiosos como por el despotismo romano), deseoso por la llegada de un salvador (el Mesías)- da a los individuos oprimidos por el despotismo la oportunidad de volver a ser libres y de obtener un contenido sustancial, pero ya no en la inmanencia de la vida, sino en una realidad trascendente, configurando así un espíritu servil e indiferente respecto del mundo que permitirá el progreso del despotismo social y político por medio de su configuración eclesial.

4. El fracaso de la verdadera religión de Jesús

Ahora bien, Hegel considera que este cristianismo que se extiende por el mundo occidental contribuyendo a configurar el espíritu decadente y servicial de la sociedad moderna no se fundamenta en el mensaje primigenio de Jesús, sino que constituye una derivación positiva e imperial de su doctrina, pero que, sin embargo, se fundamenta en el destino que Jesús enfrenta al difundir sus enseñanzas entre el pueblo judío. Hegel desarrolla esta cuestión en su escrito *Jesús y su destino*, una de las obras más importantes de su período en Frankfurt. Dejando completamente de lado su anterior postura «kantiano-ilustrada», en *Jesús y su destino* Hegel expone una nueva interpretación de lo que serían las verdaderas enseñanzas de Jesús que, de acuerdo con Kroner (1981), lo “eleva al plano en que podía entender el mensaje de Jesús” (29).¹⁸ Ello se debe a que, influido por ciertos ideales del prerromanticismo procedentes de su estrecho contacto con sus

¹⁸ En este sentido es importante destacar que, aunque el desarrollo del pensamiento religioso del joven Hegel puede considerarse como antiteológico, no por ello debe estimarse como anticristiano. Como se ha hecho ver hasta aquí, el pensamiento religioso del joven Hegel no versa sobre el dogma cristiano ni sobre la doctrina de la fe (sobre asuntos propiamente teológicos), pero en última instancia sí pretende *reformar* el espíritu del cristianismo para que pueda contribuir a la configuración de una sociedad política libre y autónoma, lo que de acuerdo a Hegel se encontraría a la base de las enseñanzas originales de Jesús.

amigos Hölderlin y Schelling, en esta obra Hegel interpreta el contenido de los evangelios desde el puro concepto de *Amor (Liebe)*. En contraposición a su interpretación de Berna, en Frankfurt, Hegel ya no considera a Jesús como el predicador del imperativo categórico kantiano mediado por el amor, sino como el predicador de una *religión del amor* sin más, a través de la cual habría intentado reformar la desgarradora existencia de los hombres de su tiempo.

Probablemente una de las cuestiones más importante de esta obra es que en ella Hegel reconoce en el mensaje de Jesús una aceptación de la dolorosa realidad, de la *maldad* en el mundo, la cual debe poder reconciliarse consigo misma por medio de una doctrina del *perdón*. En este sentido, Hegel considera efectivamente a Jesús como *Cristo*, esto es, como el ser humano ungido por la naturaleza divina, como el verdadero Hombre-Dios que, por ello, constituye la manifestación y encarnación de la Divinidad (la más plena «hierofanía»). En Jesús, Dios se ha encarnado para comunicarse con los seres humanos y, así, concederles la capacidad divina de redimir los pecados por medio del perdón. Por esta razón, Hegel considera que el mensaje principal de Jesús consiste en contraponer a la enemistad que reinaba en su época el amor como un medio para *reconciliarse* con la dura realidad. Desde esta perspectiva, la tarea de Jesús consistió en intentar cambiar el destino del pueblo judío, su ciega servidumbre a un Dios extraño y su correspondiente sometimiento a una legalidad sagrada que petrificaba las relaciones entre los hombres. En oposición a ello, Jesús predica una *relación viva y filial* con Dios que incentiva el afecto entre los hombres. En efecto, Hegel (2014e) afirma:

La relación de Jesús con su Padre es una relación filial, pues el hijo se siente uno en esencia y espíritu con el Padre que vive en él; y no tiene nada que ver con la relación pueril que un humano quisiera entablar con el rico soberano supremo del mundo, cuya vida siente totalmente ajena y al que solo le unen los regalos que le concede, migajas que caen de su opulenta mesa (434; 381-382).

Jesús no es solo el «hijo de Dios», sino que se presenta también, y principalmente, como «hijo del Hombre». En Jesús confluye la naturaleza divina y la humana, lo que significa que en él lo divino se presenta bajo la particular figura de lo humano. Jesús es un hombre en el que mora lo divino. Pero ¿qué es lo divino que hay en él? Pues justamente la capacidad de amar incondicionalmente. Por ello, para Hegel el mensaje de Jesús anuncia una *nueva relación* entre el ser humano y Dios, encarnada precisamente en su figura, en la forma de ser y actuar de Jesús. Este último no presenta a Dios como un ser completamente exterior al ser humano que demanda obediencia, sino como un Padre que, como tal, tiene una íntima relación de amor con sus hijos. Así como el Padre ama a sus hijos, los hijos tienen que amarse entre sí, pues todos forman parte de la misma relación,

de la misma *Vida (Leben)*. *Dios es amor*, y en la medida en que un individuo ama a otro como a sí mismo, en él habita el Padre, pues en todo ser humano se diferencian el hijo del hombre (la individualidad) y el hijo de Dios (aquel en quien habita el espíritu divino). Aquel que es capaz de amar al otro como a sí mismo puede considerarse un hombre divino, envuelto en el «Espíritu Santo» (la presencia inmanente de Dios). De manera que el mensaje de Jesús pretende anunciar lo divino que habita de manera inmanente en todo ser humano, a saber, la inagotable capacidad de amar.

Solo el amor puede poner fin al principio de enemistad que forma parte de los hombres y que, de hecho, usualmente los determina por completo. Por ello, Hegel considera que el amor es la *unificación de lo opuesto*, el principio reconciliador de lo desgarrado que permite la ligación con lo diferente. En el amor los amantes son «Un todo vivo», es decir, son *una Vida*. Aunque los individuos que forman parte de una relación amorosa son diferentes (cada uno posee su propia individualidad), a la vez son uno, pues afirman su individualidad desde el otro. En el amor el individuo se niega y afirma a la vez. Para amar el individuo niega su mismidad para afirmarse en el otro. Sin embargo, en el reconocimiento del otro se afirma a sí mismo nuevamente, surgiendo así una nueva individualidad que es junto con la del otro. De manera que en el amor el ser humano se *encuentra consigo mismo en un otro*.

Por lo tanto, en el amor descubrimos la *vida entera como unidad*, pero que a la vez mantiene y conserva las *diferencias* que, en cuanto tales, son despojadas de toda exterioridad y extrañeza. Por esta razón el perdón puede ser considerado como la máxima expresión del amor. Teniendo en cuenta el problema del *mal*, la *culpa* y el *castigo* Hegel considera que las enseñanzas de Jesús muestran la vida como una *tragedia* que, no obstante, logra reconciliarse consigo misma a través del perdón. La existencia en sí misma implica sufrimiento; todos hacemos y recibimos daño. Como muy bien señalan los fundamentos del cristianismo, todos somos pecadores. Por ello, siguiendo la idea griega del *destino (Schicksal)*, según Hegel, para Jesús la *negatividad* aparece inexorablemente en la vida. Pero, por ello mismo, ante la manifestación del mal (de un crimen, del daño al otro) el castigo punitivo es solo venganza que mantiene y reproduce dicho mal. Por el contrario, Jesús considera que todo criminal sufre su castigo en la misma acción que daña al otro. Lastimar la vida de otro es, de la misma forma, lastimar la propia, pues constituye el desgarramiento de la unicidad de la vida. Cuando se lastima la vida de otro, la herida cometida aparece frente al criminal como su propio destino en la culpa y en la conciencia de su mala acción. La destrucción del otro es también la destrucción de la vida del criminal. De este modo, el destino de la víctima se convierte en el destino del criminal.

Sin embargo, en el amor que se expresa a través del perdón es posible reconciliar aquel destino. A través del perdón las partes enemistadas se reunifican, los individuos que se veían como enemigos se reconcilian. De manera que, a través del proceso de desgarramiento y posterior reconciliación en el perdón, la Vida que *se había opuesto a sí misma* restaura su unidad. Ahora bien, con estas reflexiones a Hegel le interesa destacar que a través del amor y el perdón el individuo no se armoniza solo con el otro, sino también consigo mismo. A través del proceso de desgarramiento y posterior reconciliación en el perdón, los individuos descubren su propia vida, se hacen autoconscientes, pues perdonar el mal que hay en el otro es también perdonar el mal que hay en uno mismo. La reconciliación con el otro es también una reconciliación interior. Desde esta perspectiva, Hegel (2014e) considera que el objetivo último de Jesús fue fundar el Reino de Dios en la tierra, esto es,

La armonía viva entre seres humanos, su comunidad con Dios; ese nombre se refiere al *desarrollo de lo divino en los seres humanos*, a la relación filial que entablan con Dios al llenarse de *Espíritu Santo* y vivir en la armonía de todo su ser y humanidad, de su *pluralidad desarrollada*; esa armonía no solo hace resonar su diversificada conciencia en un solo espíritu, las muchas figuras de la vida en una sola vida, sino que además suprime las barreras con otros seres de semejanza divina; el mismo espíritu vivo anima los diferentes seres, los cuales, en consecuencia, ya no solo son iguales, sino acordes, no constituyen una asamblea, sino una *comunidad* (442; 393, énfasis mío).

En este Reino de Dios existe un *mutuo reconocimiento* entre los individuos que lo habitan. Todos los individuos se afirman a sí mismos desde el otro, de tal forma que esta sociedad fundada en el amor y el perdón puede considerarse también como la *sociedad más libre y autodeterminada*, puesto que solo “en el amor desaparece toda idea de deber” (Hegel 2014e 390; 325). El *auténtico* amor no quiere dominar ni ser dominado, cualquier tipo de obediencia o deber es incompatible con él, puesto que si no va acompañado del sentimiento de libertad se convierte inmediatamente en sometimiento y subordinación.¹⁹ Conforme a ello,

¹⁹ Por esta razón, en esta etapa de su desarrollo intelectual Hegel se distancia definitivamente de la filosofía moral kantiana, la cual es considerada ahora como una forma de “heteronomía interiorizada” o “positividad subjetiva”, en la medida en que divide al individuo entre su razón y sus pasiones. Como señala Kroner (1981), “Kant había insistido en que el hombre como agente moral es autónomo, que es su propia razón práctica la que dicta la ley moral: el hombre es -o más bien, *debe ser*- su propio amo. Pero aquí reside justamente la dificultad. Porque él *debe ser amo de sí*, el hombre no es realmente libre sino que está *escindido contra sí mismo*, mitad libre, mitad esclavo. En el mejor de los casos es su propio esclavo sometido por su amo, la razón” (31-32, énfasis mío). Lewis (2011) también lo considera así, al afirmar: “el gobierno por deber es sólo un paso menos heterónimo que el gobierno por un tirano. Esta situación, en la que lo universal se opone a las inclinaciones particulares, no es libertad y deja al yo tan dividido como antes” (46). Desde este punto de vista, en este período Hegel cree que solo el amor, comprendido como una “nueva” disposición o ánimo moral, logra unificar al ser humano tanto *externamente*, al conciliar ley y voluntad,

Hegel considera que la idea del amor en el cristianismo introduce en el mundo el principio del *valor absoluto de la subjetividad*. Esta particular comprensión del amor en la religión cristiana que le da valor a la *libertad subjetiva* por medio de una ética del reconocimiento y de la reconciliación supera el individualismo propio de la sociedad moderna que, bajo diversas transformaciones, es heredero de la época del despotismo romano, lo que hace que Hegel abandone la nostalgia por el ideal de cohesión social de la antigua Grecia en el que la libertad individual no podía desarrollarse, en la medida en que el individuo solo tenía valor en su subsunción a la totalidad social (el Estado). Esto constituye uno de los primeros pasos importantes para la articulación de lo que, en términos de Pinkard (2002), constituye el principal objetivo del pensamiento sociopolítico maduro de Hegel, a saber: encontrar un modo concreto de “*unir su concepción de un ‘bello’ todo social unificado y no fragmentado [el ideal de cohesión social de la antigua Grecia] con la idea de la preservación de los derechos y prácticas de la conciencia individual [el principio de la subjetividad propio de la modernidad que, de acuerdo a Hegel, tiene su fundamento en el cristianismo]*” (99, énfasis mío).

El rasgo más significativo de esta nueva interpretación hegeliana de las enseñanzas de Jesús se encuentra en la concepción inmanente de lo divino que, en contraposición a la llevada a cabo en Berna, es mucho más cercana al contenido de los evangelios canónicos. Jesús ya no es considerado un maestro moral y terrenal de una doctrina «kantiano-ilustrada», sino la verdadera encarnación de Dios que, a través de su mensaje moral divino-inmanente, difunde lo sagrado entre los seres humanos; un mensaje que, en contraposición a los fundamentos de la cristiandad eclesiástica, promueve el verdadero amor y, por ello, la verdadera libertad y autodeterminación.²⁰

como *internamente*, al conciliar inclinación y deber, pasión y razón, lo que le otorga la verdadera y plena libertad que sería ajena tanto a la moral judía como a la moral kantiana.

²⁰ Es natural que, ante esta exégesis de los evangelios canónicos, las reflexiones de Hegel acerca del amor en la religión cristiana hayan sido interpretadas desde diversas perspectivas. Dilthey y Nohl, pero también Kroner y Adams (1910) califican a Hegel en este período de su desarrollo intelectual como un *místico*. Mientras que Dilthey (1944) lo considera un defensor del “panteísmo místico” (52) y Kroner (1948) lo hace un “místico cristiano” (8), defensor de un “panteísmo del amor” (11), Adams (1910) lo considera simpatizante de un “misticismo romántico” (70), articulador de una “interpretación mística del cristianismo” (96). A mi juicio, esto se debe a que estos autores sobrevaloran la influencia que los ideales prerrománticos y, particularmente, la filosofía de Spinoza, tienen en el pensamiento filosófico de Hegel en su período de Frankfurt. Como se sabe, en el contexto intelectual de la Alemania de finales del siglo XVIII hubo una “revitalización” del spinozismo gracias a la publicación de la obra de Jacobi *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn (Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn)* en 1785, lo que dio inicio a la denominada “polémica del spinozismo” o “polémica del panteísmo” (*Pantheismusstreit*). Debido a esto, pensadores de la talla de Lessing, Herder, Goethe y Schelling se vieron influenciados por la concepción del Dios de Spinoza, desarrollando una noción *impersonal* de lo divino que, con matices románticos, fue identificado con la “fuerza” o el “alma” que anima toda vida orgánica, esto es, con la *Naturaleza*, entendida como la *Sustancia* autosuficiente en la que todas las cosas son; lo “Uno” o lo “Infinito” en la que lo múltiple y finito se desarrolla. Por supuesto, también Hegel participó de esta polémica y simpatizó con ciertas ideas del spinozismo. Sin embargo, su influencia no llegó a ser lo bastante profunda como para afirmar que se haya convertido en un spinozista. Precisamente porque este tipo de misticismo o panteísmo, tal como fue comprendido en el contexto intelectual de la Alemania de fines del siglo XVIII, aboga por la unión de la naturaleza humana finita con la naturaleza divina infinita por medio de la total

Con todo, Hegel considera que Jesús fracasa en su intento de materializar este mensaje en el pueblo judío (su comunidad). Debido a que el pueblo judío concebía lo divino como lo «totalmente otro», solo podían entender la reconciliación entre lo humano y lo divino que promulgaba Jesús como una blasfemia. La idea de concebir lo divino como amor les era ajena, de manera que el destino de Jesús fue el repudio y el rechazo; su mensaje no logra sobreponerse a la indiferencia y al odio de su pueblo. Por ello, viendo frustrados sus intentos de reformar el espíritu servil de su pueblo, Jesús se limita a predicar la palabra de Dios solamente a gente de corazón sencillo, prescindiendo del destino de su pueblo. Pero ante la corrupción del mundo que no logra cambiar, Jesús acaba apartándose completamente de la existencia, renunciando a las relaciones de la vida. En la medida en que no pudo cambiar el mundo tuvo que *escapar* de él.

Así es como Jesús sufre el destino de lo que Hegel denomina «alma bella», es decir, de aquella alma pura que encontrando solo corrupción en el mundo se encierra en sí misma para cultivar el bien solo en su interioridad. No pudiendo construir su Reino en el mundo terrenal, Jesús se dedicó a *pensarlo*, trasladándolo al cielo. De manera que en última instancia “la existencia de Jesús fue, pues, separación del mundo y huida de él al *cielo*, restauración de la vida defraudada en la *idealidad*” (Hegel 2014e 449; 402, énfasis mío). De una u otra manera, Jesús no logra ser consecuente con su propio mensaje inmanente de reconciliación. Renunciando al mundo para conservarse a sí mismo, Jesús consigue una *libertad abstracta*. Exento de toda determinación, de todas las relaciones vitales

disolución de la primera en la segunda, la comprensión del cristianismo de Hegel en este período no puede haber sido mística. Más bien, Hegel fundamenta su comprensión del cristianismo en una particular interpretación de la idea de la *Encarnación divina*, según la cual Dios se manifiesta en la *historia humana* a través de la figura particular de Jesús para, así, difundir el *espíritu divino* entre los hombres, que no es sino el amor como el más perfecto *elemento de cohesión social*. Desde esta perspectiva, Küng (1974) acierta al afirmar: “cierto que Hegel no quería un Dios lejano, sino cercano, de forma que lo finito estuviese en lo infinito; pero no intentaba disolverlo sin más en lo infinito. El Hegel de Fráncfort no quería, con toda seguridad, saber nada de un panteísmo en el sentido de «Todo-es-Dios», de una «divinización de todo». En cambio sí habría sido partidario decidido de un *panteísmo* en el sentido de un «ser-en-Dios» *del hombre y del mundo vitalmente animado*, en el sentido de una *unidad diferenciada* del amor, de la vida y del espíritu que todo lo abarca” (187, énfasis mío). Desde esta misma perspectiva se puede rechazar la interpretación que Sembou (2006) realiza de estas reflexiones de Hegel, según la cual el concepto hegeliano del amor “está inspirado en el amor platónico” (91), por lo que el platonismo, como articulación filosófica de la Grecia clásica, en vez del cristianismo, sería lo que informa su cosmovisión en esta etapa de su desarrollo filosófico (96). En contraposición a ello habría que afirmar, más bien, que en su escrito *Jesús y su destino* Hegel adopta un lenguaje religioso que posee ciertos matices panteístas y místicos (e inclusive platónicos) para, *no obstante*, describir la particular *relación dialéctica* de lo divino y lo humano en la religión cristiana, a saber: la *presencia* de Dios en el ser humano y de este en Dios que, en última instancia, se expresa en la *práctica social* del amor, el cual en vez de anular la finitud humana la *afirma* en su elevación a la infinitud divina que se expresa en la configuración armónica de la comunidad humana. Con todo, las interpretaciones de Dilthey, Kroner, Adams y Sembou tienen la particularidad de hacer patente el tratamiento metafísico y especulativo que Hegel realiza del concepto de Amor (*Liebe*) en Frankfurt, el cual, vinculado con su concepción de lo real como «Vida» (*Leben*), constituye el origen de su posterior concepto de *Espíritu* (*Geist*) y de su método dialéctico. Debido a que esta cuestión se encuentra más allá de los límites de este trabajo, para un análisis acotado de ello véase Innerarity, D. “El amor en torno a 1800. La crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor”, *Thémata. Revista de filosofía*, n.º 7, 1990, 67-90., además de Rendón Arroyave, C. E. “El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana”, *Estudios de filosofía*, n.º 8, 1993, 169-182.

(familia, parientes, ciudadanía, amigos, etc.), renuncia a la existencia misma. Esto demuestra las deficiencias del amor como un real elemento de religación y cohesión social. El amor es ciertamente unión y armonía de lo diverso, el más perfecto ideal de libertad y autodeterminación humana, pero no logra hacer frente a la *constante* hostilidad y negatividad real del mundo. Como *sentimiento* o *mera disposición* el amor sucumbe ante la continua oposición. Por esta razón es que en última instancia «el Reino de Dios no es de este mundo» (Jn 18:36).

En consecuencia, después de la muerte de Jesús la comunidad cristiana también tendría que sufrir su destino. Al igual que este, la comunidad cristiana entra en conflicto con el mundo: por una parte, ansía la vida divina y armónica fundada en el amor, pero, por otra parte, no logra conciliar aquel ideal con la real hostilidad del mundo. Con la pérdida de su maestro, los primeros cristianos fundan una comunidad aislada de las relaciones civiles. Solo así pueden mantener relaciones fundadas en el amor. Sin embargo, sin su maestro no son capaces de seguir su mensaje de amor, armonía y libertad, pues ya no pueden reconocer en sí mismos la naturaleza divina que Jesús le había demostrado que tenían. Por esta razón, y ante el menguamiento del amor, la comunidad cristiana termina objetivando su ideal de amor en la *personalidad* de Jesús, deificándola y adorándola. La comunidad se transforma en un culto a su persona y pasa a fundarse en la nostalgia por su pérdida. Así, el mensaje de religación de Jesús se pierde, convirtiéndose en “una nostalgia infinita, inextinguible e insatisfecha” (Hegel 2014e 460; 417), lo que conduce a que la religión cristiana se convierta en la religión idolatra y positiva que termina expandiéndose a lo largo del mundo occidental.

Reflexiones finales

El rasgo más significativo de los escritos filosóficos que acabamos de analizar se encuentra en el cambio que experimentan las reflexiones del joven Hegel acerca de la religión cristiana. Mientras que en su período en Tubinga, Hegel concibe el cristianismo como una religión de esclavos y oprimidos que buscan la salvación personal en una realidad celestial trascendente, en sus reflexiones de Frankfurt considera que las enseñanzas originales de Jesús consisten en promulgar una religión del amor y, por ello, de la libertad y la autodeterminación humana que, no obstante, no logra hacerle frente a la hostilidad del mundo. Estas reflexiones se encuentran mediadas por su interpretación kantiano-ilustrada de las enseñanzas de Jesús de su período en Berna. Pese a las diferencias en estas interpretaciones que el joven Hegel realiza sobre de la religión cristiana en los escritos que se han analizado, se pueden destacar dos ideas que sirven de hilo conductor para comprender el desarrollo de sus reflexiones.

La primera idea corresponde a su concepción de la positividad de la religión cristiana. Hegel considera que la doctrina cristiana eclesiástica, que al igual que el judaísmo bíblico mantiene una diferencia radical entre Dios y el ser humano, y que contribuye a la configuración de la decadente realidad ética, política y social del mundo moderno occidental, constituye una deformación de las enseñanzas originales de Jesús. En este sentido, las críticas que desvalorizan la religión cristiana en su período en Tubinga se dirigen específicamente a su articulación positiva, doctrinal y eclesiástica. Sin embargo, en Berna y Frankfurt Hegel pasa a otorgarle un gran valor a la religión cristiana, en la medida en que encuentra en la investigación de sus fundamentos primitivos, esto es, en una exégesis de las enseñanzas de Jesús, una religión de la libertad y la autodeterminación humana que, no obstante, queda oculta y relegada por su configuración estrictamente eclesial. Por esta razón, las críticas de Hegel al origen y desarrollo de esta forma positiva del cristianismo seguirán patentes en su pensamiento religioso maduro.²¹

La segunda idea corresponde a la relación que Hegel establece entre religión y libertad, particularmente a su intento de concebir una religión que, en vez de ser un instrumento de dominación, constituya un elemento cohesionador que fomente un espíritu libre y autodeterminado. Hegel cree que, de una u otra forma, las enseñanzas originales de Jesús apuntan hacia esta dirección. Jesús no quería dar origen a una religión enajenante, sino predicar una nueva relación entre Dios y el ser humano, una que los *reconciliara* para así transfigurar el principio de autoridad «divino-trascendente» en uno «humano-inmanente» que, en definitiva, les permitiría a los seres humanos gobernarse a sí mismos. Desde esta perspectiva es que debe interpretarse lo que puede considerarse como el

²¹ Aun cuando en su madurez intelectual Hegel llegue a considerar necesaria, en tanto *inevitable*, la positividad en la religión, así como en la educación, la política y, en definitiva, en la configuración de cualquier tipo de doctrina, cambio de perspectiva respecto a la positividad de la religión que Hegel, no obstante, fundamenta en el establecimiento de una distinción entre la “positividad abstracta” y la “ley racional”, lo que vendría a constituir una forma de “positividad racional”. Esta distinción se encuentra *in nuce* en sus textos juveniles, en la medida en que denota la diferencia entre una positividad “no-espiritual”, legitimada en la pura obediencia a una legalidad exterior que no encuentra ningún fundamento subjetivo e interior (la positividad abstracta criticada en los textos aquí analizados) y una “positividad espiritual”, comprendida como una *exteriorización* y *objetivación* de una disposición subjetiva e interna que, por ello, no se legitima porque simple e inmediatamente debe ser así, sino por una determinación de la racionalidad libre. Lo que importa, entonces, es el espíritu que vivifica la positividad. Como lo señala Hegel (1985) en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión (Vorlesungen über die Philosophie der Religion)* de 1827, “[...] hay que distinguir, en primer lugar, lo positivo como tal positividad abstracta y, en segundo lugar, la ley racional. La ley de la libertad no debe valer porque es así, sino porque es la determinación de nuestra misma racionalidad. Cuando ella es sabida así, no es nada meramente positivo, nada que valga extrínsecamente [por sí mismo]” (173). La positividad vivificada por el espíritu libre del ser humano no es enajenante, sino que, de hecho, constituye la condición de posibilidad para la manifestación concreta y determinada de una doctrina. Desde esta perspectiva, en su madurez intelectual Hegel llega a valorar lo histórico y doctrinal de la religión cristiana, aunque solo en la medida en que no entre en contradicción con el “testimonio del espíritu”, esto es, con el pensar, la reflexión y la racionalidad libre del ser humano que, en última instancia, debe constituir su verdadero fundamento. Para un tratamiento detallado acerca de esta cuestión, véase Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de religión III*, ed. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza, 1985, 169-180.

«experimento» transitorio que Hegel realiza en su *Historia* al intentar conciliar las enseñanzas de Jesús con los principios ilustrados de la libertad y la razón.

Ahora bien, esta cuestión adquiere una relevancia fundamental en su análisis de las enseñanzas de Jesús en su escrito *Jesús y su destino*, puesto que en él Hegel desarrolla una cuestión que retomará en su filosofía posterior y que será central en su pensamiento religioso maduro acerca del cristianismo. Esta cuestión radica en la idea especulativa de que la verdad del cristianismo consiste en exponer la conciliación de la naturaleza divina y la naturaleza humana por medio de la Encarnación de Dios en la figura humana de Jesús. Es esta conciliación lo que le permite a Hegel concebir las enseñanzas originales de Cristo como base de una religión de la libertad, en la medida en que en ellas el fundamento divino de lo real se expresa en la *subjetividad humana*. Por ello, la constitución de una sociedad unificada queda supeditada a la acción libre del individuo imbuido por la gracia divina, la cual no consiste ya en el sometimiento inmediato a la estructura de la totalidad social (como ocurre en el mundo de los antiguos griegos), sino en la configuración activa de una comunidad de seres humanos reconciliados que, *en tanto iguales a Dios*, se afirman y conocen desde el otro, en el que encuentran el fundamento de su libertad y de su ser.

Por esta razón, la conciliación que acontece en la forma de la *mundanización de lo divino* en la historia humana a través de la figura particular de Jesús constituye también una mundanización de lo divino en la *humanidad en cuanto tal*, en la medida en que, siguiendo las enseñanzas que Jesús deja antes de su muerte y desaparición, tal como las interpreta Hegel, se reconozca el amor divino en el amor humano, tangible y terrenal. Esto prefigura la posterior comprensión hegeliana de “la idea de Dios como *Espíritu (Geist)*” (Gallardo 2013 124) que nace justamente de sus apreciaciones especulativas acerca del Amor como elemento unificador de la Vida. De tal forma que en su *Fenomenología del Espíritu (Phänomenologie des Geistes)* de 1807 Hegel llega a señalar que en la religión cristiana, comprendida como religión manifiesta, consumada o revelada (*Offenbare*), en el sentido de que manifiesta la verdadera esencia de Dios, “[...] la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y es esta unidad lo que [en ella] se contempla” (Hegel 2010 863).



Referencias bibliográficas

- Adams, G. P. "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings". *University of California Publications in Philosophy*, editado por Charles H. Rieber, University of California Press, 1910, vol. 2, no. 4, pp. 67-102.
- Aragüés Aliaga, R. "Religión en el joven Hegel". *Bajo Palabra*, no. 12, 2016, pp. 59-68. <https://doi.org/10.15366/bp2016.12.004>
- D'Hondt, J. *Hegel*. Tusquets, 2013.
- Dilthey, W. *Hegel y el idealismo*. F.C.E, 1944.
- Duque, F. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal, 1998.
- Flohr, M. "The Tübingen Fragment: From Moral Philosophy to Normative Social Theory". *The Young Hegel and Religion*, editado por Evangelia Sembou, Peter Lang, 2017, pp. 37-66.
- Gallardo, E. L. "El concepto de Dios en algunos textos del joven Hegel". *Política y Cultura* núm. 39, 2013, pp. 113-143.
- Garaudy, R. *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*. Ediciones Siglo Veinte, 1973.
- Harris, H. S. "Hegel's intellectual development to 1807". *The Cambridge Companion to Hegel*, editado por Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, 1993, pp. 25-51.
- Harris, H. S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight. 1770-1801*. Oxford University Press, 2002.
- Hegel, G. W. F. *Hegels Theologische Jugendschriften*. J.C.B. Mohr, 1907.
- Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bände: Frühe Schriften. Teil I*. Frankfurt am Main, 1971.
- Hegel, G. W. F. *La constitución de Alemania*. Aguilar, 1972.
- Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 1978.
- Hegel, G. W. F. *Historia de Jesús*. Taurus, 1981.
- Hegel, G. W. F. *Espíritu del cristianismo y su destino*. Editorial Rescate, 1984.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de religión III*. Alianza, 1985.
- Hegel, G. W. F. "El «Fragmento de Tubinga»". Traducido por María del Carmen Paredes, *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense*, vol. 7, no. 11, 1994, pp. 139-176.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Abada, 2010.
- Hegel, G. W. F. "Fragmento de Tubinga". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014a, pp. 11-36.
- Hegel, G. W. F. "Carta de Hegel a Schelling. 16 de abril de 1795". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014b, pp. 90-92.
- Hegel, G. W. F. "Historia de Jesús". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014c, pp. 101-154.
- Hegel, G. W. F. "La positividad de la religión cristiana". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014d, pp. 163-246.
- Hegel, G. W. F. "Jesús y su destino". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014e, pp. 363-460.
- Hegel, G. W. F. "Carta de Hegel a Schelling. 02 de noviembre de 1800". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014f, pp. 489-490.
- Innerarity, D. "El amor en torno a 1800. La crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor". *Thémata. Revista de filosofía*, no. 7, 1990, pp. 67-90.
- Kant, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, 1981.
- Kaufmann, W. "Hegel's Early Antitheological Phase". *The Philosophical Review*, vol. 63, n.º 1, 1954, pp. 3-18. <https://doi.org/10.2307/2182112>
- Kaufmann, W. *Hegel*. Alianza, 1972.
- Kroner, R. "Introduction: Hegel's Philosophical Development". *Early Theological Writings*, por G. W. F. Hegel, traducido por T. M. Knox, University of Chicago Press, 1948, pp. 1-66.
- Kroner, R. *El desarrollo filosófico de Hegel*. Leviatán, 1981.
- Küng, H. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Herder, 1974.
- Lewis, T. H. *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford University Press, 2011.
- Lukacs, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo, 1970.
- Pinkard, T. *Hegel. Una biografía*. Acento, 2002.
- Rendón Arroyave, C. E. "El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana". *Estudios de filosofía*, no. 8, 1993, pp.169-182.
- Ripalda, J. M. *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*. F.C.E, 1978.
- Rousseau, J.J. *El contrato social*. Austral, 2007.

Sembou, E. "The Young Hegel on 'Life' and 'Love'". *Hegel Bulletin*, vol. 27, no. 53/54, 2006, pp. 81-106. <https://doi:10.1017/s0263523200007552>

Sembou, E. "Introduction". *The Young Hegel and Religion*, editado por Evangelia Sembou, Peter Lang, 2017, pp. 1-36.

Serrano, V. "Introducción". G. W. F. Hegel. *Fe y saber*. Colofón, 2001, pp. 15-27.

