

Finitud e infinitud en el joven Hegel. De Abraham a Jesús.

Finitude and infinity in the young Hegel.
From Abraham to Jesus.

Andrés Ortigosa^{1,2}

Universidad de Sevilla, España

Recibido 31 marzo 2024 • Aceptado 16 junio 2024

Resumen

Popularmente la dialéctica de lo infinito y lo finito nos llevan a la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Sin embargo, hay todo un periodo de juventud donde hay una serie de reflexiones precedentes. Esta investigación estudia el origen de la dialéctica entre lo infinito y lo finito en el periodo de juventud de Hegel. Para ello se examinan tres formas de unificación en tres textos: la unificación del espíritu del judaísmo, la unificación mediante el amor y la creencia, y la unificación propia del espíritu del cristianismo.

Palabras clave: Amor; Cristianismo; Dialéctica; Judaísmo; Reino de Dios.

Abstract

Commonly, the dialectic between infinite and the finite leads us to Hegel's *Science of Logic*. However, there is a whole period of youth where there is a series of preceding reflections. This research studies the origin of the dialectic between infinite and finite in Hegel's thought. For this purpose, three forms of unification are examined in three texts: the unification of the spirit of Judaism, the unification through love and belief, and the unification proper to the spirit of Christianity.

Keywords: Love; Christianity; Dialectic; Judaism; Kingdom of God.

1. ortigosaandres@gmail.com

2 Miembro del grupo de investigación "El Idealismo alemán y sus consecuencias actuales" (HUM: 172).

1 • Introducción³

En general, la dialéctica fue restaurada por Kant en el siglo XVIII con su dialéctica trascendental, la cual mostraba la necesidad de reconocer contradicciones teoréticas para la razón (Gadamer 2000 11).⁴ En Hegel, no obstante, la dialéctica es el avance inmanente de la realidad, que se presenta al entendimiento —y no a la razón— como contradictoria. Esto permite un avance del pensamiento en el que este se van depurando sus insuficiencias. Esto que tiene que depurar son sus propias insuficiencias. Como resume Hernández-Pacheco

La clave, pues, del método dialéctico está en convertir su propia insuficiencia, su negatividad interna, en escalón por el que, dejándolo atrás en su provisionalidad, ascendemos hacia la verdad. La crítica que pone al descubierto esa insuficiencia, no es entonces externa al proceso, sino el verdadero motor que lo hace avanzar más allá de sus límites (Hernández-Pacheco 72).

Toda forma de filosofía dialéctica lo que busca es una depuración gradual. Por ello, a una filosofía le aparecen deficiencias. Es a través de la historia —o mejor, del diálogo histórico— que asume su negatividad interna a través de la crítica y surge otra nueva filosofía sin esas insuficiencias, pero sin obviar o suprimir a la filosofía anterior. Esto es el motor dialéctico de la Filosofía a lo largo de la historia. Hegel lo expresó así:

La historia de la filosofía muestra en las diversas filosofías que van apareciendo una sola filosofía con diversos peldaños de formación y, por otra parte, muestra que los principios particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente ramas de uno y el mismo todo. La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las

³ Este escrito sigue las abreviaturas de citación recogidas por la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel.

⁴ Aquí no se está tratando la dialéctica marxista, pues la insuficiencia de la exposición marxista de la dialéctica de Hegel quedó mostrada hace años (Müller 411-414).

filosofías anteriores y ha de contener por ello el principio de todas (Enz C §13).

Es así como la Filosofía avanza a través de la historia de la filosofía. Aquí, en vez de la metáfora del árbol de la ciencia, Hegel establece el árbol de la Filosofía, en el que cada rama es una filosofía distinta de la anterior por este proceso depurativo. Es así como hay un progreso en la filosofía a través de su historia que se da en la propia filosofía. Por ello es un avance inmanente que sucede a lo largo de la historia. De ahí que señalase Kojève (317-330) que la dialéctica es una suerte de estructura que en Hegel se da a nivel histórico.⁵ Para resumirlo con sencillez, se puede decir que la dialéctica es el proceso metafísico de la doble negación, por ello constituye una superación (*Aufhebung*). Eso quiere decir que aplica a muchas realidades que componen la verdadera realidad sin destruirlas, sino conservándolas.⁶

Si esto es *grosso modo* el avance inmanente del pensamiento dialéctico, entonces uno puede rastrear sus orígenes en la obra de Hegel, antes de que utilice el término. Concebir sus primeros pensamientos dialécticos. Se podría observar cómo lo empleó previamente en su *Fenomenología del espíritu*.⁷ A fin de cuentas, hay quien ha visto esta dialéctica en la propia *Fenomenología del espíritu* (Rodríguez del Real).

No obstante, lo más común sería acudir a la *Ciencia de la lógica*, que es donde Hegel expone su método. En la edición de 1812 dedica en su segundo capítulo su tercera sección (“infinitud cualitativa”) a la finitud e infinitud (CL I, 261 / GW 11 78), la determinación recíproca entre lo finito y lo infinito (CL I 262 / GW 11 79) y al retorno de la infinitud sobre sí (CL I 265 / GW 11 82). Resumidamente se puede decir que lo infinito incorpora a lo finito, pues de lo

⁵ Se cita la edición del *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* de 2002, pero originalmente el texto pertenece a la conferencia de Kojève titulada *Was ist Dialektik?*, dictada el 26 de junio de 1967.

⁶ En este sentido hay cierta reminiscencia hegeliana del *conatus* de Spinoza. Sobre esto, véase: Ferrer 89-106.

⁷ Esto es algo que declara Hegel abiertamente: “las precisiones sobre lo que pueda ser el único método de verdad de la ciencia filosófica caen dentro del tratamiento de la lógica misma; pues el método es la conciencia de la forma del automovimiento interno de la lógica. En la *Fenomenología del espíritu* he ofrecido un ejemplo de este método en un objeto más concreto, la conciencia” (CL I 202 / GW, 11 24-25).

contrario sería un mal infinito. M. Álvarez señaló sobre la infinitud en Hegel que es “un resultado del proceso mismo de lo finito, lo cual implica que lo infinito integra en sí lo finito, sin que con ello quede neutralizado lo infinito ni deje de ser diferente de lo finito” (Álvarez 71). Esto es el buen infinito: el que incorpora lo finito sin suprimirlo. Esto no queda solo en una dialéctica ideal, sino que Hegel la aterriza en sus filosofías reales. En la filosofía del espíritu de la *Enciclopedia*, que es la culminación de su sistema,⁸ apunta al espíritu subjetivo y objetivo como las doctrinas sobre el “espíritu finito”, mientras que el espíritu absoluto es el espíritu infinito (Enz C §386).⁹ Por no ser solo lógica, sino también real, la dialéctica entre lo infinito y lo finito es capital para el sistema filosófico de Hegel. La propuesta de esta investigación es indagar en los orígenes de la dialéctica de lo infinito y lo finito remontándonos al periodo de juventud.

Rohrmoser (160 y ss.) vio que en la juventud había una dialéctica entre niveles subjetivos-sociales, y también entre los políticos-teológicos, aunque Hegel no utilice el término. Pero también hay otra dialéctica que se da entre la religión y la metafísica. L. Polo vio el surgimiento de la dialéctica ya en Jena. Propuso que, en la *Lógica de Jena*, para solucionar el problema de la abstracción de Dios, Hegel formuló una dialéctica “mediante la vinculación o incorporación de lo finito a lo infinito” (Polo 219). Sin embargo, mi propuesta es que su concepción sobre la infinitud y la finitud se perfiló principalmente en Fráncfort bajo un prisma metafísico-religioso a través de su concepción sobre Abraham y Jesús.

Creo que las raíces son todavía anteriores a Jena, pues se las pueden vislumbrar en el periodo de Fráncfort cuando está construyendo un proyecto filosófico-teológico.¹⁰ Fráncfort es un momento decisivo en su vida. No solo por la influencia de Hölderlin, ya bien documentado (Henrich 9-41; Speight 399-415; Gutiérrez 2022 49-69), sino porque es en este periodo que Hegel

⁸ Señalo al espíritu como culminación del sistema en tanto que en él se da la verdadera unión entre verdad y libertad, que son dos notas fundamentales que atraviesan la sistematicidad de Hegel. Sobre esto, véase: Mattana 77-93.

⁹ Esto quiere decir que en lo finito ya está de algún modo las bases para el desarrollo de lo infinito. Sobre esto, véase: Padial 219-237.

¹⁰ Se omite la dimensión política de Fráncfort porque no es el tema principal de esta investigación. No obstante, es cierto que en este periodo Hegel se interesó profundamente por la política y que abundan sus escritos sobre ello (sobre esto, véase: Campos 75-92).

señala que ha abandonado sus antiguos ideales de juventud, comenzando así su propósito de ser filósofo (Ripalda 11). No obstante, esto no quiere decir que Hegel omitiese su formación anterior en el seminario de Tubinga. Algunas ideas se refinarían a lo largo de toda su vida. Esto constituye un motivo fundamental para indagar en su periodo de juventud sobre la dialéctica de la infinitud y la finitud en Hegel.

Para esta tarea primero señalaré una pista básica que, sin embargo, suele pasarse por alto. En el periodo de Berna, Hegel anotó la posibilidad de una relación entre lo infinito y lo finito. Esto es, que comenzaba a ver una unificación de lo infinito y lo finito. Cuando ya llega a Fráncfort trabaja en uno de sus textos sobre la infinitud en el judaísmo. De ahí emerge una forma de infinitud que anula la finitud. Luego hubo unos años en los que Hegel reflexionó sobre el concepto de amor, donde la infinitud y la finitud vuelven a ser nociones capitales al ser opuestas. El amor, como veremos, es justamente la superación de los opuestos. Es otra forma de unificación, aunque también tratará la creencia. Finalmente, un poco más adelante, Hegel retomará la relación entre la infinitud y la finitud como una unificación que se cimenta en el amor. Esta propuesta aparece cuando Hegel caracteriza metafísicamente a Jesús. En este caso, la reconciliación amorosa constituye el reino de Dios, como veremos al final del escrito.

2 • Lo infinito y lo finito debutan. La figura de Abraham

2 • 1 • La anotación de Berna sobre la naturaleza humana y divina

El escrito *La positividad de la religión cristiana*, título acuñado por R. Nohl, ha sido un texto que ha ofrecido múltiples interpretaciones. W. Kaufmann (3-18) considera que el escrito toma asiento en las interpretaciones de Hegel sobre Kant y en la Ilustración,¹¹ lo cual consideró como la explicación de un perfil antiteológico en Hegel. G. Lukács (49) fue un paso más allá al vislum-

¹¹ El ilustrado para Hegel fue principal en su formación intelectual, dando origen a su concepción de los modernos, aquellos con los que se identificaba Hegel. De esta noción, véase: Palermo 25-44.

brar en este texto a un joven Hegel opositor a la opresión que ejercían la política y la religión despóticas de su época. En oposición a Lukács, Hannelore Hegel (74) realizó un estudio sobre la positividad (*Positivität*) para deslindar este concepto de la lectura del húngaro. Más bien, la positividad parece ser un tópico del seminario de Tubinga.

No obstante, pocos autores han puesto de relieve la importancia de este texto para la dialéctica entre lo finito y lo infinito. Es su primer atisbo, aunque sea fugaz. Sin embargo, el texto es explícito al respecto. Hegel deja un apunte que ora así: “tal como se ve, el estudio de este problema, si fuera conducido consecuentemente y por vía de conceptos, *tendría que convertirse al fin en un tratado sobre la relación entre lo finito y lo infinito*” (EJ 426 / GW2 361).¹² El “problema” al que alude la cita en el texto es la relación de la naturaleza humana y la naturaleza divina. Hegel ya está señalando que si se siguiese reflexionando sobre el tema a través de conceptos, entonces se llegaría a una relación entre lo finito (naturaleza humana) y lo infinito (naturaleza divina).

Lamentablemente, Hegel justo después de esta insinuación comenta que “no es ésta, sin embargo, la intención de este ensayo” (EJ 426 / GW2 361). Efectivamente, la intención es examinar y recuperar el mensaje originario del cristianismo previo a que fuese positivizado. No es tarea del escrito, entonces, el examen de la relación entre lo finito y lo infinito.

No obstante, aquí se encuentra una pista que, aunque breve, ya alumbraba. Hegel ha visto claro que en el problema entre naturaleza humana y divina está la relación entre lo finito y lo infinito. Aunque él no quisiera tratarlo en este ensayo, sí que lo ha considerado lo suficientemente importante como para dejarlo anotado a cuerpo del texto. Si no hubiera querido decir esto, bastase con haberlo tachado. Pero lo ha dejado por escrito. Eso quiere decir que hay prueba documental de que Hegel en el periodo bernés, ya estaba comenzando a reflexionar sobre lo finito y lo infinito. Baste con esperar unos meses más tarde para encontrar una reflexión sobre lo finito y lo infinito por parte de Hegel, como vamos a ver.

2 · 2 · *Das Ganzes* y el judaísmo

Esbozos para “El espíritu del judaísmo” está fechado en 1797. Es un escrito publicado póstumamente compuesto por anotaciones de Hegel al Antiguo

¹² Cursivas para enfatizar son mías.

Testamento.¹³ De este extenso texto hay un fragmento que resulta importante para esta investigación. Concretamente, en el cuarto fragmento donde Hegel aborda la vida de Abraham.

Cuando el padre de la fe se marcha abandonando sus antiguas creencias para vivir con sus nuevas creencias —esto es, el paso del politeísmo al monoteísmo— no se va solo y exclusivamente por una creencia diferente, sino que, para Hegel, Abraham se marcha en busca de la libertad. El teólogo de Tubinga lo diferencia nítidamente de Cadmo o Danao, quienes abandonaron su patria para amar, mientras que Abraham está buscando la libertad. Por eso el espíritu de Abraham “ordenaba mantenerse firme en una severa oposición contra todo” (EJ 225 / GW2 37b). Este “contra todo” quiere decir contra todo lo que implicase una atadura. Para ello Abraham se entrega a Dios, al cual concibe como una totalidad, o como un todo (*das Ganzes*). En la búsqueda de Abraham de una vida sin ataduras y en su entrega a Dios, Hegel identifica al Dios de Abraham con la infinitud y la libertad. Hegel señala que Abraham se abandona a “lo pensado, elevado a una unidad dominante por encima de la naturaleza infinita y hostil (puesto que lo hostil puede entrar sólo en una relación de dominio)” (EJ 226 / GW2 37b). El Dios de Abraham todavía no ha descendido. Por eso es pensado. Pero ya es ontológicamente una unidad dominante que está por encima de la naturaleza, la cual es hostil.¹⁴ Unidad dominante, o señorial (*herrschaftliche Einheit*), quiere decir que está situada por encima de la infinitud de la naturaleza.¹⁵ Es gracias a entregarse al Todo que la naturaleza ha pasado de ser hostil para Abraham a poder ser

13 Harris (277-278) ha visto que Abraham es quien encarna al espíritu del judaísmo y el resto de las doce tribus son solamente las que consuman el destino de este judaísmo. Una discusión mayor requeriría más espacio, por lo que no puede tratarse.

14 La naturaleza es hostil al ser humano, pero también aparece como infinita, igual que Dios. Esto se debe a que la naturaleza es otra forma deficiente de la infinitud, del mal infinito. De ahí que, aunque sea infinita, no es un buen infinito.

15 Esto guarda una cercanía evidente con su pensamiento de madurez. En su *Ciencia de la lógica*, el autor trata el verdadero infinito y el falso infinito (133). Ahí se señala que el verdadero infinito no es solo infinito, sino que es la unidad de lo finito y lo infinito, lo cual rescata de Pirrón (Piulats 137), aunque otros han visto reminiscencias cusianas (García 2007 5-13; García 2017 11-20; Álvarez 67). En este texto, que aparezca la infinitud de la naturaleza como “no tan” infinita como la de Dios es una de las bases que necesariamente tiene que mantener en su madurez, en la *Ciencia de la lógica* para poder establecer esta dialéctica hegeliana de lo finito y lo infinito.

dominada. Esto se debe a que la naturaleza, que aparecía para Abraham como lo fragmentario, es dominada por el Todo absorbiéndola en su unidad.

Este Todo al que Abraham venera permite reconciliar a lo escindido en un Uno pasando de la multiplicidad a la unidad. Por eso Abraham se ve reflejado en el Todo. Pero al mismo tiempo, este todo no permite la heterogeneidad. Es en este sentido que Hegel afirma que “la severa unidad de este su Todo puede exigir de Abraham el sacrificio de este hijo” (EJ 227 / GW2 37b). Este Todo es *herrschende Einheit*, unidad dominante. De ahí el evidente parecido con la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología*. Lo que hay en Abraham no es una dialéctica del buen infinito, sino una conciencia de plena servidumbre hacia el Todo. Es esta conciencia la que marcará el destino de todo el judaísmo.¹⁶ Todos los descendientes de Abraham heredarán esta conciencia servil hacia el Todo, la cual no permite diálogo, en la que todo debe ser subsumido en la unidad dominante.

Por una parte, es posible ver una dialéctica entre el Todo (o la unidad dominante, o Dios) y Abraham. Pero es una dialéctica que no puede llegar a la reconciliación. Está desequilibrada. El Todo domina a la naturaleza porque la incluye dentro de sí. La engulle. Así, por infinita que sea la naturaleza es un infinito disperso, un mal infinito, mientras que el Todo aparece aquí como el infinito que unifica. Entonces el Todo tiene dos notas características: 1. la dominación a través de la inclusión en su unidad y 2. el engullimiento de lo finito en lo infinito.

No obstante, hasta ahora el problema de la naturaleza humana y divina solo se ha musitado. Hegel ha situado en el espíritu del judaísmo la diferencia radical entre la naturaleza humana, lo finito —en este caso, Abraham— y la naturaleza divina, lo infinito —en este caso, el Todo—. La naturaleza humana y divina aparecen para judaísmo como dos elementos irreconciliables. Es decir, hay una relación de lo infinito y lo finito, pero solo en tanto que lo finito (ser humano) sirve a lo infinito (Todo, unidad dominante). Es una relación de servidumbre. Esto es una forma de unificar sin reconciliar contraria al cristianismo.

¹⁶ Hegel parece haberse inspirado para esta idea en *Macbeth* de Shakespeare (Caramelli 477-502).

3 • El amor y la creencia como mediaciones

El escrito de *Moralidad, religión, amor* es donde Hegel expone por primera vez su concepción del amor (*Liebe*). El amor no es una concepción intersubjetiva, sino metafísica (Paredes 2007). La descripción de Hegel del amor es un estado ontológico donde no hay diferencia entre sujeto y objeto, es decir, es un principio de unificación. Este principio de unificación no se hace desde la mera abstracción, sino que se eleva al plano de la vida (Paredes, 2015 125). Por ello, a diferencia de la epistemología propia de la modernidad temprana en la que el sujeto domina al objeto porque puede actuar sobre el objeto, en el amor lo que sucede es que se anula la dominación (EJ 241 / GW2 9). No hay separación entre sujeto y objeto. Los opuestos están regidos por un principio unificador.¹⁷ De ahí que Hegel luego diga que “este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad” (EJ, 241 / GW2 9). El amor es la divinidad en tanto que en Dios tampoco hay escisión entre sujeto y objeto, o no hay una dominación del objeto por parte del sujeto. En este sentido, Dios es amor.

Siendo esto así, Hegel prosigue señalando que la nota distintiva del amor (y de la divinidad) es la reconciliación. La reconciliación se da entre los opuestos, es una especie de *coincidentia oppositorum*. De ahí que Hegel diga que esta reconciliación se puede dar de varias formas: “unión del sujeto y del objeto, unión de la libertad y de la naturaleza, unión de lo real y de lo posible” (EJ 241 / GW2 9). Unión de sujeto y objeto quiere decir que las líneas entre ambos se desdibujan, pero no por omisión, ni por supresión, sino porque puede verse reflejado el uno en el otro. Así, cuando una persona ve una obra de arte es esta la que actúa sobre el observador, la que le impacta. De ahí que, si ser sujeto quiere decir que se puede actuar sobre el objeto, entonces la obra de arte sería sujeto en vez de objeto.¹⁸ Habría una parte del otro reflejada en cada uno. O cuando es unión de la naturaleza y la libertad quiere decir que

¹⁷ Recientemente, Ficara (2023) ha mostrado que Hegel trabajó la unión de los opuestos también en el periodo bernés a través de la positividad. Pero eso es algo que ya fue examinado con mucha anterioridad por Paredes (1995).

¹⁸ Este ejemplo esclarecedor en el que el sujeto y el objeto desdibujan sus fronteras pertenece a Gadamer (2001 142-146). Yo solo lo recupero para esclarecer la idea de Hegel.

aunque el ser humano sea para Hegel el ser vivo libre por antonomasia, eso no hace que se anule su naturaleza, pues el ser humano tiene base en ella. Así pues, la dominación del sujeto sobre el objeto se produce solo si un sujeto se conserva como ser con capacidad de actuar frente al objeto y, al mismo tiempo, el objeto se conserva como objeto, o sea, como aquel que recibe la acción del sujeto. Pero en esos momentos en que estas diferenciaciones se desdibujan y puede verse reflejado el uno en el otro entonces acontece la reconciliación, que es el amor. Esta reconciliación es ontológica (sujeto/objeto, naturaleza/libertad, real/posible).¹⁹ El amor reconoce a los opuestos y los une ontológicamente sin dominar siendo su principio. Como ha señalado a este respecto M. C. Paredes (2015 21) “la medida de la oposición y lo que muestra el verdadero carácter de los opuestos, que de este modo pueden ser conocidos como tales”. De este modo, no sería extraño afirmar que, como consecuencia de este texto, el amor se puede dar entre lo finito y lo infinito. Pero continuemos con la reconciliación según Hegel y volvamos al tema de la finitud e infinitud más adelante para profundizar en esta reconciliación.

Hegel expone en este mismo texto qué es creer (*glauben*). Creer es un acto cognoscitivo que define como la forma en que “una unificación que unifica una antinomia está presente en nuestra representación. La unificación es la actividad; esta actividad reflejada [por la reflexión] como objeto es lo creído” (EJ 243 / GW2 10). El término “antinomia” Hegel lo emplea en su juventud laxamente para referirse a contrarios que son aparentemente irreconciliables. Por ello mantiene el timbre kantiano de la *Crítica de la razón pura*,²⁰ especialmente cuando Kant plantea que para la razón (*Vernunft*) aparecen contradicciones irresolubles — mediante la razón —, pues escapan del conocimiento legítimo que tiene su asidero firme en la experiencia (*Erfahrung*) y el entendimiento (*Verstand*). Para la interpretación que hace Hegel

19 Para Pannenberg (268-269), en el amor está el primer paso de Hegel que más tarde le llevará al Concepto, a lo especulativo, a modo de reconciliaciones.

20 Las personas más cercanas a Hegel en el periodo de Fráncfort, como Hölderlin y Zwillig, tenían largas y tendidas conversaciones sobre las antinomias kantianas, siendo uno de sus temas principales de discusión (Bondeli 19). Más allá de las antinomias, Kant también alteró rotundamente el paradigma religioso entre el Romanticismo y el joven Hegel (véase: Martín Navarro 391-398). Aquí me limito a exponer el problema con las antinomias de Kant desde la interpretación de Hegel desde este texto, pero en otros textos interpreta a Kant de otras maneras. Sobre esto, véase: Salomão 73-89.

de Kant en este texto,²¹ baste con decir que son contradicciones irreconciliables para la razón. Estas antinomias se tornan una unificación (*Vereinigung*) mediante la creencia (*der Glaube*).²² Esta unificación es acto de la actividad reflejada (*reflektierte Thätigkeit*), que es la que establece la posibilidad de las relaciones dialécticas dentro del pensamiento. En resumen, creer es unificar dialécticamente dos opuestos a nivel representativo.

Hegel prosigue señalando que “lo antagónico sólo se puede conocer como tal si [antes] ya se ha unificado” (EJ 244 / GW2 10). Lo contradictorio solo se conoce porque antes fuese ya una unidad, que quiere decir que emanan de un mismo lugar. De ahí que creer sea un acto cognoscitivo, pues el objeto creído proviene de la actividad de creer del sujeto, siendo entonces que ambos antes habían sido unidad, pues lo creído es solo una determinación de la acción de creer. Esto no solo aplica al objeto creído y al acto de creer, sino que Hegel lo sitúa como un principio constitutivo de la realidad: “para poder mostrar que son opuestos ya se presupone la unificación” (EJ 244 / GW2 10). Esta unificación es, como señalo, la determinación de la acción originaria, que en el texto corresponde a creer. Cuando el objeto y el sujeto parten de una misma condición originaria, entonces ambos tienen el mismo principio. Lo que debe hacer el filósofo es probar que esta condición originaria existe como independiente a su contenido, de tal modo que se pueda “mostrar su dependencia” entre los opuestos (EJ 244 / GW2 10). Como expresa Paredes, “esto supone que puede pensarse la antinomia que es previa a la unificación, pero la unificación misma solo puede ser “creída”” (Paredes 2015 125).

21 Más adelante su concepción sobre la filosofía de Kant abandona estas generalidades y se torna bastante más específica y especializada, en especial sobre tu teoría del conocimiento. Sobre esto, véase: Reyna 59–72; Paredes 2022, 287–301.

22 Traduzco *der Glaube* por *la creencia* al ser un sustantivo, y no un verbo sustantivado (como sería *das Glauben* por *el creer*). Esto altera ligeramente cómo está traducido en la edición de J. M. Ripalda, pero creo que ayuda mejor a situar el término. Agradezco este comentario al revisor. Para un análisis pormenorizado sobre la unificación, véase: Ficara, 2024. Es posible que esta unificación, así como el proyecto hegeliano de la *Vereinigungsphilosophie*, característico de tu periodo de Fráncfort, se deban a la influencia de Hölderlin sobre Hegel. De esto, compruébese el texto 42 del *Frühe Schriften*. No obstante, abordar esto con detalle nos llevaría a desviarnos de esta investigación. Además, es un tema que ya lo han trabajado otros autores. Véase: Paredes 1987 116 y ss.

De este modo se muestra que hay dos maneras de unificación. Una es el amor y otra la creencia. Sin embargo, si atendemos a lo expuesto, el amor es una unificación ontológica, mientras que creer es una unificación que emerge solo en la conciencia humana. De ahí que para Hegel el amor sea la divinidad, como principio que unifica a los opuestos ontológicamente, que vincula a la naturaleza con la libertad, o a lo real con lo posible. El amor es así un principio metafísico. Por otro lado, creer es la manera en que la unificación se muestra en la conciencia. Esto quiere decir que es la manera humana de asimilar lo que es aparentemente contradictorio. Por ende, ambas nociones son dialécticas, pero se dan en diferentes niveles.

4 • Lo infinito y lo finito se consuman: la figura de Jesús

4 · 2 · Hijo de Dios e hijo del Hombre

El espíritu del cristianismo y su destino es uno de los textos más conocidos de su juventud. Aquí la relación de lo infinito y lo finito va a perdurar a través de la figura de Jesús.

Hegel vuelve a tomar el tema de la reconciliación de los opuestos. Ahí, toma al pensamiento en oposición a la vida. Lo pensado es lo opuesto a lo vivo, y pensar es una forma de dominación.²³ Esto se debe a que el pensamiento elimina la riqueza de las diferencias que aparecen en la vida con tal de aprehender su objeto, lo cual es visto por Hegel como la consolidación de una “unidad vacía de la totalidad de los objetos” (EJ 345 / GW2 249b).

Siendo esto así, entonces la vida (*Leben*) escapa del pensamiento (*Denken*). Hegel identifica aquí al pensamiento con la abstracción. El pensamiento no llega a dar cuenta de la compleja riqueza de la vida porque su procedimiento es una forma de vaciamiento. Sin embargo, Hegel quiere llegar a pensar la vida. Pero el problema está en cómo pensar algo que de por sí

²³ Ya en sus *Esbozos para el espíritu del judaísmo* Hegel había señalado que comprender era dominar. Para Harris (Harris 293) esta idea en realidad tiene raigambre kantiana, pues cree que se está refiriendo a la doctrina kantiana del conocimiento a partir de la cual la mente da las leyes a los objetos, siendo este el sentido de la dominación.

escapa al pensamiento. Esto le lleva a proponer que no hay que pensarlo igual que a cualquier otro objeto. Como bien expresó M. C. Paredes (2015 124): “La conciencia de la vida pura sería una conciencia de lo que el hombre es, pero no a partir de un acto de abstracción, sino como una experiencia de la reflexividad de la conciencia”. Este planteamiento de la reflexividad de la conciencia quiere decir que el pensamiento no avanza hacia un objeto abstrayéndolo, o vaciándolo, pues para abstraer un objeto tiene que estar ese objeto situado en la exterioridad, sino que la conciencia no tiene que salir de su interioridad para concebir su objeto. Por eso es conciencia *reflexiva*, como alude Paredes: conciencia que vuelve sobre su propio contenido. Esto significa que hay otro modo de pensar la vida más allá de la abstracción de la exterioridad.

Es en este contexto que Hegel vuelve a la relación entre lo infinito y lo finito, enunciando a continuación que “la conexión entre lo finito y lo infinito es por supuesto misterio sagrado, porque ella es vida y, por tanto, misterio de la vida” (EJ 345 / GW2 252b). La conexión entre lo finito y lo infinito no puede darse mediante una abstracción. Esta conexión se puede establecer solo a partir de la aprehensión de la vida como conciencia reflexiva. Lo que ocurre es que la vida aparece como misterio, como algo inalcanzable para el mero pensamiento abstracto. Pero Hegel ya está asentando una base relevante, que es la equivalencia entre la vida y la conexión de lo finito y lo infinito. A medida que se avance en el texto veremos que esto se va esclareciendo, pues se conectará con el amor.

Más adelante en el texto, Hegel vuelve a recurrir a la dialéctica entre lo infinito y lo finito para explicar la naturaleza de Jesús. Jesús es Dios e Hijo de Dios al mismo tiempo. Eso quiere decir que no son dos sustancias separadas, sino una misma sustancialidad, siendo unidad esencial (*Wesenseinheit*) (EJ 350 / GW2 258). Pero a continuación señala que Jesús no es solo Hijo de Dios, sino que es también Hijo del Hombre. Esto conlleva a una tensión entre lo infinito y lo finito, en tanto que Hijo de Dios e Hijo del Hombre. Esta tensión que conecta a lo infinito con lo finito es la vida, la cual la mera abstracción no es capaz de concebir.

Esta conexión entre Dios y el hombre en la figura de Jesús solo es asumible para el cristiano. Recordemos que tiempo atrás había señalado que en el judaísmo se daba un infinito que dominaba a todo lo finito. Pero el amor, que solo se da en el cristianismo, reconcilia sin dominar. Hegel excluye ex-

plícitamente al judaísmo de esto: “el león no tiene cabida en una nuez; el espíritu infinito no tiene cabida en la cárcel de un alma judía; una hoja reseca no puede contener la totalidad de la vida” (EJ 354 / GW2 267b). El texto no es una apología del antisemitismo, sino que Hegel cree que la mentalidad judía está configurada de tal modo en que no pueden asumir la conexión entre lo infinito y lo finito sin que sea una relación de dominación.

En resumen, la figura de Jesús representa la tensión inherente a lo infinito y lo finito.²⁴ Es la encarnación de esta, pues él es Dios y es hombre a la vez. Por lo que la dialéctica entre lo infinito y lo finito encuentra consumación en Jesús. Por ende, lo infinito y lo finito refieren en este texto de juventud a la divinidad y la humanidad. Hegel está avanzando lentamente en la comprensión de la vida infinita, esto es, en la relación del hombre (finito) con Dios (infinito).

4 · 2 · El reino de Dios en el amor

En *El espíritu del cristianismo y su destino* Hegel comenta más adelante el papel de la contemplación para el cristianismo. En la contemplación el sujeto que contempla a Dios y el sujeto contemplado (Dios) son uno (EJ 356 / GW2 272). Hay una especie de *kénosis*: desaparecen los rasgos que diferencian al sujeto y al objeto, siendo atravesados por Dios. Para esto pone Hegel el siguiente ejemplo: si imaginamos a una persona cuya su vida solo y exclusivamente consistiese en mirar la luz del sol, se puede decir que esta persona es solo un sentir la luz del sol (EJ 356 / GW2 272). Todo su ser estaría reducido a sentir la luz del sol, por lo que ese sujeto que contempla el sol es uno con él. Del mismo modo, en el cielo cuando una persona contempla a Dios se vuelve uno con él. Cuando una persona llega al cielo y contempla a Dios, entonces forma parte del reino de Dios (*Reich Gottes*).²⁵

²⁴ Jesús como encarnación de lo infinito en lo finito se mantendrán así en su *Fenomenología*. Véase: Rodríguez del Real.

²⁵ El reino de Dios es una propuesta que comenzó en Tubinga, entre los amigos del *Stift*, que aquí Hegel recupera, aunque con una versión diferente. Comparar ambas versiones sobre qué es el reino de Dios es tarea para otra investigación. Sin embargo, conviene saber que C. Lacorte ya señaló que el marxismo italiano, descendiente del neohegelianismo italiano de B. Croce, acusó a Hegel de falta de praxis revolucionaria, pues la interpretación marxista veía en el reino de Dios un proyecto político que Hegel nunca llegó a intentar realizar. Para Lacorte (175-180) estas críticas son fruto de la falta de

A la luz de esta interpretación del cielo según el cristianismo, Hegel tratará de ver en qué aspecto el reino de Dios puede ser inmanente al mundo. En este aspecto, no consistirá tanto con llegar al cielo, sino de hacer el cielo en la tierra a través de una comunidad moral. Para situar bien esta idea, veamos primero cómo define Hegel el reino de Dios. El reino de Dios es

la armonía viviente de los hombres, su comunidad en Dios; es el desarrollo de lo divino en el hombre, la relación con Dios en la que los hombres entran al ser colmados por el Espíritu sagrado, es decir, al convertirse en sus hijos y vivir en la armonía de su ser y carácter eterno, de su propia multiplicidad desarrollada (EJ 363 / GW2 281).

El reino de Dios es una armonía *en* Dios. Esto quiere decir que se está reunido con él al contemplarlo. Pero atendamos ahora a la segunda oración: es el desarrollo de lo divino en el hombre. Esto quiere decir que no solo Jesús era Dios, sino que en el hombre permea la divinidad. Siempre hay una chispa divina en el hombre,²⁶ que al llegar al reino de Dios termina de desarrollarse. Todos los seres humanos que están en el reino de Dios son, así, la multiplicidad de Dios desarrollándose.

Es de este modo que Hegel acaba de asentar en su juventud las bases de una dialéctica entre lo infinito y lo finito en el ser humano la cual es su rasgo fundamental. No obstante, no hay que confundir a la figura de Jesús con la del ser humano. No es que todos seamos Dios, sino que en Hegel hay una inversión. Jesús es divino (infinito) y se hizo hijo del hombre (finito). Por eso en Jesús hay un tránsito de la infinitud a la finitud, conservando ambas a la vez. Sin embargo, en el ser humano hay un paso de la finitud a la infinitud. Esta se alcanza al entrar en el reino de Dios. Tanto en Jesús como

rigor hermenéutico del texto. De ahí que en esta investigación obviemos dichas críticas. Sobre el reino de Dios como posible proyecto político de revolución teológica, véase: Innerarity 47-54. Más tarde, en su madurez, sí que puede verse un proyecto teológico-político, o una teodicea, como ya ha mostrado Gutiérrez (2023 52-59).

26 Que en su juventud Hegel consideraba al ser humano, y no solo a Jesús, como compuesto de dos naturalezas (divina y humana), es algo que se ha puesto de relieve recientemente. Véase: Ortigosa 205-227.

en cualquier persona se la una dialéctica entre lo infinito y lo finito, pero en sentidos opuestos.

La cuestión ahora estriba, entonces, en por qué los seres humanos tienen esta tensión inherente entre lo infinito y lo finito. ¿No hubiese sido más fácil afirmar la finitud del humano y proponer la muerte como la consecución de un nuevo estatuto ontológico en la infinitud? Kondylis realizó al caso la siguiente apreciación: la revolución del pensamiento teológico de Hegel aparece “como prueba del cumplimiento anticipado de una expectativa escatológica, como anuncio del reino de Dios o como precursora de la unificación de todo con todo, principalmente del cielo y la tierra” (188). El reino de Dios es un proyecto para realizar en la tierra. Es por eso por lo que Dios ha puesto en el hombre tanto la infinitud (divinidad) como la finitud (mortalidad), para que sin necesidad de la intervención divina, el hombre pueda realizar el reino de Dios en la tierra. Para realizarlo entonces tiene que darse una unión entre los creyentes. Esta unión no puede provenir heterónomamente, sino nacer desde la interioridad del ser humano. Para ello Hegel vuelve a acudir al amor, que consiste en

Esta amistad del alma, que para el lenguaje de la reflexión es una identidad, un espíritu, es el espíritu divino, es Dios que rige la comunidad. ¿Existirá una idea más bella que un pueblo libre formado de hombres cuya relación es el amor? (EJ 363 / GW2 282).

No es que Hegel haya abandonado el amor como unión ontológica, sino que ahora, enfocándolo desde el reino de Dios, el amor es el espíritu divino, el cual se abre paso a través de los seres humanos. Es Dios dando cumplimiento del cielo en la tierra, o lo que es lo mismo, es la parte divina humana que se alza para formar comunidad. Por eso es el pueblo más bello: es libre porque es una unión que emana amorosamente desde nuestra parte divina.

El amor, al igual que en el escrito anterior, unifica a lo dividido. Esto lo expresa Hegel así: “ya que el amor es una unificación de la vida presupone la división, el desarrollo de esta; presupone una multiplicidad de la vida que se ha desplegado” (EJ 364 / GW2 282). El amor presupone la existencia de una división porque cada persona es destello de Dios. Por eso presupone la

multiplicidad que es inherente a la vida. La finitud es la multiplicidad de la infinitud. En el amor lo infinito también se presenta como la dialéctica del buen infinito. Es el infinito en el que no solo está patente su infinitud, sino que incorpora a la finitud. El reino de Dios que se une mediante el amor es justamente esto. Así no se omite a la finitud, sino que la infinitud la incorpora.

En conclusión, la infinitud queda aquí incorporada al ser humano para poder realizar el reino de Dios. Nuestra infinitud no suprime nuestra finitud, sino que la eleva en vísperas del reino de Dios.

5 • Conclusión

En esta investigación se ha presentado la base de la dialéctica hegeliana en el periodo de juventud a través de la infinitud y la finitud. Ha habido tres maneras en que Hegel se ha enfrentado a esta escisión intentando una unificación: desde el infinito que engulle a lo finito, desde el amor y la creencia y desde lo infinito que incorpora a lo finito.

Primero se ha mostrado que la concepción de Hegel del judaísmo, el cual tenía como figura principal a Abraham. De acuerdo con la interpretación de Hegel sobre Abraham, este último creía que Dios (infinito) subsumía a toda la finitud. Esto es una forma de unificación que no reconcilia. En el siguiente apartado ha surgido las nociones del amor y de la creencia. El amor es la unión ontológica originaria de los opuesto que muestra una relación de ambos, es decir, es una forma de superar ontológicamente la escisión. Por otro lado, la creencia es la manera en la superación de esta escisión aparece para la conciencia del ser humano. El amor es una forma de unificación a nivel ontológico y la creencia a modo fenomenológico. Hegel llega finalmente a *El espíritu del cristianismo y su destino*. Allí planteó al amor como la divinidad. Esto es, que en el amor hay reconciliación de lo infinito y lo finito. Esto se vio especialmente a través de la figura de Jesús, quien es hombre (finito) y Dios (infinito). Jesús es lo infinito que se hizo finito. Todo ser humano tiene el recorrido opuesto: ser seres finitos, pero hacernos infinitos en el reino de Dios a través de la contemplación. Este reino de Dios es, de entrada, el cielo. Pero tenemos esta chispa de la divinidad precisamente para tratar de

realizar el reino de Dios en la tierra, la cual es reconciliación de la dialéctica entre finito e infinito.

Así, en la juventud de Hegel aparece una dialéctica de lo finito y lo infinito. Todavía no emplea el término `dialéctica`, pero en esencia es a lo que referirá en el futuro como tal. Aquí se han presentado sus raíces. Más adelante, a partir de Jena irá matizando y rehaciendo esta idea, profundizando en ella tras años de maduración intelectual. De hecho, sino nos fijamos el modo en que se produce la unificación entre lo infinito y lo finito en el judaísmo es una idea próxima al mal infinito de su *Ciencia de la lógica*, mientras que la unificación mediante el amor del cristianismo es cercana al buen infinito. De este modo, habría una secularización en la filosofía de Hegel desde sus ideas religioso-filosóficas de juventud hacia unas ideas metafísicas en su madurez. Pero eso queda pendiente para futuras investigaciones.

6 • Bibliografía

- Álvarez, Mariano. “La construcción conceptual de la infinitud cualitativa”, *Taula quaderns de pensament*, 45, 2013: 65–87.
- Bondeli, Martin. “Tübingen, Bern and Frankfurt: 1788–1800”. *The Bloomsbury companion to Hegel*, eds. A. de Laurentiis and J. Edwards. London: Bloomsbury, 2013. 11–20.
- Campos Cabrera, Bruno L. “El Reconocimiento Fracturado: actualidad sociopolítica de los escritos tempranos de Hegel en Jena”, *Studia Hegeliana*, 9, (2023): 75–92. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v9i.16214>
- Caramelli, Eleonora. “La paura più grande. Hegel, Macbeth, il servo e la letteratura nella filosofia”, *Estetica. Studi e ricerche*, 2 (2019): 477–502. DOI: 10.14648/95490
- Ferrer, Diogo. “Perseverar y superar (del ‘conatus’ a la ‘Aufhebung’): La crítica de Hegel a Spinoza”, *Studia Hegeliana*, 3, (2017): 89–106. <https://doi.org/10.24310/stheg.v0i1.3697>
- Ficara, Elena. “Dialectical Jesus”. *Contradictions and Paradoxes in Theology*, eds. J. Rutledge, London: Routledge, 2023. 101–112.

- Ficara, Elena. "Hegel, Beall, and the logic of *Vereinigung*", *Asian Journal of Philosophy*, 3, 1 (2024): 1-13. DOI: <https://doi.org/10.1007/s44204-024-00145-y>
- García, Juan A. "La naturaleza según Nicolás de Cusa (1401-1464)", *Espíritu*, LVI, (2007): 5-13.
- García, Juan A. "La unidad del ser en el antiguo pensamiento griego y en la filosofía moderna alemana", *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, XXII, 2, (2017): 11-20. DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i3.3753>
- Gadamer, Hans G. *Verdad y método I*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- Gadamer, Hans G. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Barcelona: Cátedra, 2000.
- Gutiérrez, Julio A. "Hegel, vida y muerte en los escritos de Frankfurt y Jena", *Studia Hegeliana*, 8, (2022): 49-68. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v8i.13753>
- Gutiérrez, Julio A. "Filosofía de la historia y religión en G. W. F. Hegel". *Studia Hegeliana*, 9, (2023): 45-64. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v9i.13972>
- Harris, Henry S. *Hegel's Development. Toward the Sunlight*, Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Hegel, Georg. W. F. *Gesammelte Werke*. Berlín: Felix Meiner, 1968 y ss. (Citado como GW, seguido del número del tomo).
- Hegel, Georg. W. F. *Escritos de juventud*. México: FCE, 1978. (Citado como EJ). ISBN: 978-84-00-10819-9.
- Hegel, Georg. W. F. *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva*. Madrid: Abada, 2011.
- Hegel, Georg. W. F. *Enciclopedias de las ciencias filosóficas*. Madrid: Abada, 2017.
- Hegel, Hannelore. *Isaak von Sinclair, zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*. Frankfurt: Klostermann, 1971.
- Henrich, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Hegel. Introducción e interpretación*. En *Obras completas, vol. XIV*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2019.
- Innerarity, Daniel. "Dialéctica de la revolución. Hegel, Schelling y Hölderlin ante la Revolución francesa", *Anuario filosófico*, 22, 1 (1989): 35-54.

- Kaufmann, Walter. "Hegel's Early Antitheological Phase", *The Philosophical Review*, 63, 1 (1954): 3-18.
- Kojève, Alexandre. „Was ist Dialektik?“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50, 2, (2002): pp. 317-330. DOI: <https://doi.org/10.1524/dzph.2002.50.2.317>
- Kondylis, Panajotis. *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- Lacorte, Carmelo. *Il primo Hegel*. Florencia: Pubblicazioni dell'istituto di Filosofia dell'università di Roma, VII, 1959.
- Lukács, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la religión capitalista*. Grijalbo, Barcelona, 1975.
- Martín Navarro, Alejandro. "Derivas de la conciencia religiosa entre el romanticismo y Hegel", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XV, 2 (2010): 391-398. DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1821>
- Mattana, Leonardo. "Decidirse por la libertad: decidirse por la verdad. La reflexión que se hace sistema", *Studia Hegeliana*, 6, (2020): 77-93. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v6i.11433>
- Müller, Gustav E. "The Hegel Legend of "Thesis-Antithesis-Synthesis"", *Journal of the History of Ideas*, 19, 3 (1958): 411-414.
- Ortigosa, Andrés. "El monofisismo en el joven Hegel. Sobre la naturaleza del ser humano". *Estudios sobre idealismo alemán*, eds. García, J., y Reyna, R., Madrid: Ápeiron, 2022. 205-227.
- Padial, Juan J. "El alma del mundo: la articulación de naturaleza y espíritu en Schelling y Hegel". *Wahrheit und Freiheit in den philosophischen Systemen Schellings und Hegels*, eds. J. J. Padial y A. Rojas, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2023. 229-252.
- Palermo, Sandra V. "Un Contagio penetrante: Hegel e la dialettica dell'illuminismo", *Studia Hegeliana*, 9, (2023): 25-44. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v9i.15348>
- Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Paredes, María C. *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987.

- Paredes, María C. “La dialéctica de la positividad en el joven Hegel”. *Política y religión en Hegel*, eds. M. C. Paredes, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995. 125-142.
- Paredes, María C. “La vie et l’amour dans la pensée de Hegel à Francfort”, *Revue Philosophique de La France et de l’Étranger*, 197, 1 (2007): 23-41.
- Paredes, María C., “El concepto de infinitud en el joven Hegel”, *Studia hegeliana*, 1 (2015): 123-138. DOI: <https://doi.org/10.24310/stheg.v0i1.3699>
- Paredes, María C. “Comentario filosófico”. En Georg W. F. Hegel, *Crear y saber o la Filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte*, Salamanca: Sígueme, 2022. 277-340.
- Piulats, Octavio. “Dialéctica y escepticismo en Hegel”, *Convivium: revista de filosofía*, 14, (2001): 128-173.
- Polo, Leonardo. *Hegel y el posthegelianismo*. Navarra: Eunsa, 2018.
- Reyna, Rafael. “Kant frente a la dialéctica hegeliana de la certeza sensible”, *Studia Hegeliana*, 7 (2021): 59-72. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v7i.12771>
- Ripalda, José M. “Introducción”. En Georg W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, México: FCE, 1978.
- Rodríguez del Real, Myriam, “La apertura de lo divino. Unión entre lo finito y lo infinito en la encarnación de Cristo desde la filosofía de Hegel”, *Ars brevis*, 28, (2022): 191-211.
- Rohrmoser, Günter. *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels*. München: Gütersloher, 1961.
- Salomão, Antonio. “O desenvolvimento do jovem Hegel: Nem com Kant, nem contra Kant”, *Studia Hegeliana*, 7, (2021): 73-89. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v7i.13615>
- Speight, Allen, “Beauty, Tragedy and the Reich Gottes. Re-Examining the Symphilosophieren between Hegel and Hölderlin at Frankfurt”, *Estetica. studi e ricerche*, 2 (2020): 399-415, DOI: 10.14648/99199