

HÖLDERLIN, HEGEL Y EL COMUNISMO DE LOS ESPÍRITUS

· *Gonzalo Santiago Rodríguez* ·

**Gonzalo Santiago Rodríguez**

Universidad Nacional de Cuyo - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

**Hölderlin, Hegel y el comunismo de los espíritus**

DOI: 10.36446/be.2023.65.347

**Resumen**

Tomando como hilo conductor el tema de la comunidad, el siguiente trabajo intenta reconstruir el itinerario intelectual conjunto que llevó a Friedrich Hölderlin y Georg Wilhelm Friedrich Hegel a postular las bases del idealismo especulativo. A partir de la comparación de las fuentes y textos de ambos autores durante el período que va de 1794 a 1799, el trabajo precisará el origen y el uso de algunos términos compartidos, así como también la relevancia que tuvieron los mismos para la realización de su proyecto conjunto. Finalmente, intentaremos mostrar de qué modo muchas de las ideas presentadas por Hölderlin en las diversas versiones de su *Hiperión* repercutieron en los trabajos de Hegel.

**Palabras clave**

Idealismo especulativo; Poesía; Amor; Comunidad

**Hölderlin, Hegel and the Communism of Spirits****Abstract**

Taking the theme of community as a common thread, this work attempts to reconstruct the joint intellectual journey that led Friedrich Hölderlin and Georg Wilhelm Friedrich Hegel to posit the foundations of speculative idealism. By comparing the sources and texts of both authors from 1794 to 1799, this work will clarify the origin and use of some shared terms, as well as the relevance they had for carrying out their joint projects. Finally, we will attempt to show how many of the ideas presented by Hölderlin in the various versions of his *Hyperion* had an impact on Hegel's works.

**Keywords**

Speculative idealism; Poetry; Love; Community

Recibido: 15/07/23. Aprobado: 18/09/23.

Durante las últimas décadas la importancia de la obra de Friedrich Hölderlin para el desarrollo del idealismo postkantiano ha sido ampliamente tematizada. Autores como Dieter Henrich<sup>1</sup> han enfatizado el rol fundamental que tuvo el poeta en el desarrollo del pensamiento especulativo<sup>2</sup> y ha llevado a cabo una impresionante tarea de reconstrucción de los vínculos e influencias entre Hölderlin y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. De aquí que Henrich afirme que “Hegel depende completamente de Hölderlin” ([1971] 1987: 32) y que “por su encuentro y por su rechazo, se convirtió en el filósofo de su época” ([1971] 1987: 32). La tarea de Henrich ha sido completada por otros autores. Panagiotis Kondylis (1979) llevó a cabo una monumental obra en esta dirección, al mostrar de qué manera la dialéctica hegeliana nació en gran medida de los esfuerzos del pensamiento de Hölderlin entre los años 1795-1799. También Christoph Jamme,<sup>3</sup> ha in-

<sup>1</sup> Véase Henrich 1965, 1971, 1984, 1987, 1991, [1992] 2004.

<sup>2</sup> Entendemos el pensamiento especulativo como aquel pensamiento que se legitima a sí mismo por medio de una fundamentación regresiva y una determinación progresiva, esto quiere decir, que se legitima a partir de un todo que se desarrolla y se despliega de manera inmanente sin dejar fuera ninguno de los elementos que intervienen en su fundamentación. Dicho pensamiento es capaz de incluir, desenvolver, asumir, y superar, las contradicciones propias. Para una definición del pensamiento especulativo véase Henrich [1992] 2004: 550-51; Profili y Sepúlveda Zambrano 2022.

<sup>3</sup> Véase Jamme 1983; Schneider y Jamme 1990; Jamme y Völkel 2004.

tentado reconstruir el contenido de aquel “indocto libro” [*ungelehrtes Buch*] (StA 6: 221)<sup>4</sup> que alguna vez pensaron escribir en conjunto Hölderlin y Hegel, desenvolviendo la trama de conceptos e ideas comunes que compartían ambos en su círculo de amigos de Frankfurt. Dicha tarea ha sido ampliada por autores como Hannelore Hegel (1971), Ulrich Gaier (2017), Valerie Lawitschka (2020) y Violetta Waibel (2000, 2010), quienes han llevado a cabo una impresionante tarea de profundización y redescubrimiento de las tramas que se tejen entre la obra de los autores estudiados y la filosofía de su tiempo. Sin embargo, a pesar de esta cada vez más extensa reconstrucción de los vínculos y relaciones de la filosofía alemana de finales del siglo XVIII, la investigación sobre el surgimiento del idealismo especulativo plantea algunas dificultades: una de ellas tiene que ver con el modo en que estas relaciones se entretejen entre sí, con el rol que se asigna a cada autor en la misma, y con la relevancia de los temas que abordan. Si las constelaciones, como plantea Henrich (1991), constituyen conjuntos densos de ideas y posiciones, lo cierto es que si no existe una determinada figura que las ordene, una línea que las una y delimite, estas dejan de ser, justamente, constelaciones. De aquí que, para comprender la relación entre Hölderlin y Hegel, sea necesario reconstruir el trayecto, el itinerario de ideas que se va configurando entre ambos, con el objetivo de precisar de qué manera se vincula sus obras. Pues bien, ¿En qué se basa la relación? ¿Se trata tan sólo de un vínculo meramente biográfico? ¿Qué elemento podemos utilizar aquí como clave interpretativa para relacionar sus trabajos?

<sup>4</sup> Citamos aquí según la edición crítica alemana más conocida y accesible de Hölderlin conocida como *Stuttgarter Ausgabe* (Hölderlin 1943-1985) que figura en las referencias seguida por el tomo y la página. Las traducciones son propias al menos que se indique lo contrario.

Nuestro siguiente artículo intentará reconstruir esta relación a partir del concepto de comunidad. Este concepto nos permite incorporar una perspectiva que piensa el idealismo especulativo no como la obra de un único autor, sino como la realización de un proyecto conjunto que nace de problemas compartidos. La comunidad no debe entenderse aquí como una identidad sin diferencias, ni tampoco como una pura concordancia de ideas, sino, más bien, como una ‘co-obligación’ nacida de una tarea común. Siguiendo la etimología de la palabra, lo común no es lo propio, sino la falta de lo propio, la necesidad que nace a partir de un don que es, al mismo tiempo, una deuda<sup>5</sup>. En este sentido, lo que une a Hölderlin y Hegel no es el hecho de que posean ideas comunes, sino que ambos parten del mismo problema, de la misma falta, una falta que es, precisamente, la propia falta de comunidad. Pensado de este modo, su intento consistió en encontrar un principio que resuelva el desgarramiento [*Zerrissenheit*], la escisión [*Entzweiung*], la separación que se presentaba ante ellos como la “formación de la época” [*Bildung der Zeitalter*] (GW 4: 12)<sup>6</sup>. Es por esto que la tarea no sólo consistía en proponer un fundamento que pudiera resolver la división instalada en las relaciones sociales y políticas de finales del siglo XVIII, sino también que pudiera unificar las separaciones inherentes a la subjetividad moderna, un principio que

<sup>5</sup> La palabra está compuesta por los términos *cum* que significa “con” “en compañía” “conjuntamente” y *munus* que puede significar “oficio”, “función”, “obligación”, “cargo” (*munere virtus fungi*, cumplir un deber, desempeñar una función) como también “favor”, “regalo”, “don” (*munera mittere alicui*, enviar regalos a uno) (Mir 2003: 312-13). Durante las últimas décadas esta etimología ha sido recuperada, sobre todo, por Roberto Esposito ([1998] 2003) y Dardot y Laval ([2014] 2015), quienes han intervenido en la discusión acerca de lo común y la comunidad en la que participan autores como Jean Luc Nancy ([1983] 2001) y Giorgio Agamben ([1990] 1996).

<sup>6</sup> Citamos aquí según la abreviatura más utilizada para la edición crítica más importante de la obra de Hegel conocida como *Gesammelte Werke* que figura en las referencias seguida por el tomo y la página. Las traducciones son propias al menos que se indique lo contrario.

sea al mismo tiempo una forma de unificación. En este sentido, la cuestión de la comunidad no es una cuestión meramente intersubjetiva, sino una que conlleva una dimensión metafísica, un tema que se inscribe en el intento de crear una nueva forma de idealismo.

Para poder dar cuenta de este proyecto comunitario nuestro trabajo intentará trazar una línea que parta del problema y de sus posibles soluciones. Para ello compararemos diversas fuentes y textos de la época, identificando la utilización de los términos compartidos y aclarando su sentido. En la primera parte de nuestro trabajo, titulada como “comunismo de los espíritus”, mostraremos cómo, a partir del concepto kantiano de “comunidad ética” y la idea de un “reino de Dios”, Hölderlin comienza a cuestionar la filosofía trascendental de su tiempo proponiendo como principio el concepto de amor. En la segunda parte, titulada como “un proyecto comunitario”, mostraremos de qué modo estas concepciones tuvieron un rol fundamental en el proyecto conjunto que trazaron junto con Schelling y Hegel. En la tercera parte, titulada como “el espíritu de la comunidad” mostraremos cómo Hegel se valió de algunas de las ideas de Hölderlin en sus escritos de Frankfurt y esbozaremos brevemente de qué manera algunas nociones presentadas en el *Hiperión* (StA 3) repercutieron en la obra posterior del filósofo.

### 1. COMUNISMO DE LOS ESPÍRITUS

“¿Dónde quieres encontrar una comunidad?” (StA 4: 308). Dice un fragmento atribuido a Hölderlin con el llamativo nombre de *Comunismo de los espíritus*<sup>7</sup>. El fragmento relata la historia de dos amigos

<sup>7</sup> El texto, compuesto probablemente a principios de la década de 1790, fue publicado por primera vez por Franz Zinkernagel (1926), en el *Neue Schweizer Rundschau*,

que se encuentran admirando el campo inmenso desde una pequeña capilla. El episodio parece inspirarse en un acontecimiento de noviembre de 1790, cuando Hölderlin le cuenta a su hermana que emprenderá una caminata con Hegel hacia la capilla de Wurmling “desde donde se disfruta de una célebre y hermosa vista panorámica” (StA 6: 57). El texto comienza así:

Una bella tarde llegaba su fin. La luz, retirándose, parecía recoger todas sus fuerzas y lanzar los últimos rayos dorados sobre una capilla,alzada con sencillez sobre una montaña cubierta de prados y vides silvestres. El valle al pie de la colina ya no estaba bañado por el resplandor, y sólo los sonidos de las olas susurrantes daban testimonio del cercano Neckar, el cual, en la medida en que decaían las melodías del día, levantaba su murmurante voz, saludando a la noche que llegaba. (StA 4: 306-307)

Frente a ellos, se desparraman las ruinas de un mundo pasado, como si se tratara de los fragmentos de los antiguos conceptos e ideas derrumbados, “uno se encuentra como un criminal frente a la historia”

---

bajo el título de *Neue Hölderlin-Funde*. El mismo Zinkernagel lo incluyó en su edición histórico-crítica de las obras de Hölderlin. También fue incluido en la tercera edición de la *Berliner Ausgabe* cuyo iniciador fue Norbert von Helmingrath, aquí la autoría del texto comienza a ser disputada y se sugiere que el estilo es más cercano al de Schelling. En la *Grosse Stuttgarter Ausgabe* el texto es considerado como de autoría dudosa, sin embargo, Beissner se inclina a considerarlo como apócrifo (StA 4: 427), de aquí que la última y más importante edición crítica conocida como *Frankfurter Ausgabe* el texto haya desaparecido completamente. Sin embargo, autores como Jacques D’Hondt (1989) parecen inclinarse a considerar el texto como auténtico datándolo en las cercanías de 1790. Durante los últimos años también Bruno Duarte (2018) y Joseph Albernaz (2022) han defendido la autenticidad del mismo. Del mismo modo el fragmento ha cobrado cierta relevancia en relación con la discusión contemporánea sobre el tema de la comunidad siendo mencionado por autores como Jean Luc Nancy (2019: 79) y Roberto Esposito ([1998] 2003: 174).

dice uno de los personajes del relato, y continúa: “se percibe una brecha entre el aquí y el allá ¡y al menos yo, tengo que dar por perdido, tanto de lo que fue tan bello y grande!” (StA 4: 307). Al final del texto surge la pregunta “¿Dónde quieres encontrar una comunidad? ¿Dónde el puente que traiga tantas cosas magníficas de aquellas tierras hasta nosotros?” (StA 4: 308). La pregunta plantea una posible respuesta, puesto que en la misma interrogante reside la posibilidad de comprender la relación entre Hölderlin y Hegel.

No es casual que el tema de la comunidad se encuentre en el centro de inquietud de los amigos, ella parece dibujarse desde el comienzo en un proyecto que no deja de ser siempre conjunto. Dicho proyecto aparece en fragmentos, a veces de modo explícito, otras veces disimulado. Existen ciertas palabras, contraseñas, que lo activan. Hegel nos entrega pistas oscuras y misteriosas en un poema dedicado al Hölderlin con el título de *Eleusis*, pero la contraseña más conocida, que se repite en las cartas de los amigos, es la de “reino de Dios”<sup>8</sup>. La expresión parece haber sido sacada del texto bíblico, pero se encuentra cargada de significado kantiano. El “reino de Dios” era, según la tercera sección de *La religión dentro de los límites de la mera razón* ([1793] AA VI: 100)<sup>9</sup> (en adelante *Religionschrift*), la expresión de la comunidad ética, aquella sociedad conformada por hombres bajo el imperio de la ley moral divina. Una divinidad cuya autoridad no es otra que la de la propia razón. En 1795 Hegel escribe una historia de

<sup>8</sup> La expresión “reino de Dios” figura en una carta de Hölderlin a Hegel del 10 de julio de 1794: “estoy seguro de que te has acordado a veces de mí, desde que nos separamos con la consigna reino de Dios” (Br.[1794]1969: 9; Hegel 1978: 49), también en una carta de Hegel a Schelling de enero de 1795: “¡Que venga el reino de Dios y no estemos mano sobre mano!” (Br. [1965] 1969:18; Hegel 1978: 56).

<sup>9</sup> Citamos aquí la edición alemana según la abreviatura de las obras completas de la academia prusiana de ciencias disponible *on line* referida en la bibliografía: AA seguida del tomo y la página (Kant 1902 y ss.).

Jesús que decía lo siguiente: “La razón pura, incapaz de cualquier limitación, es la divinidad misma. El plan cósmico está ordenado, pues, en conformidad con la razón; es ésta la que enseña al hombre a conocer su destino, la finalidad incondicionada de su vida” (GW 1: 207).

Puesta en estos términos la razón kantiana parecía dominar el proyecto conjunto en el que la comunidad asumía como principio la ley moral. Pero si la comunidad ética, tal como la pensaba Kant en el *Religionschrift*, se presentaba ahora como aquel punto de encuentro en donde se forjaba la relación, no es menos cierto que en su carácter se erguía una unión mucho más cercana. La comunidad ética no tenía para Kant la estructura de la comunidad política, sino la de la comunidad doméstica, donde el lazo de unión no era otro que el de la comunidad de hermanos ([1793] AA VI: 102). “Hermano del alma” lo llama Hölderlin a Hegel. Ulrich Gaier (2017: 282–85) señala al respecto que la amistad constituía, a finales del siglo XVIII, una manifestación complementaria del deseo de emancipación frente los lazos establecidos socialmente, la afirmación de una relación libre que mediaba entre la libertad y la igualdad como ideales de la revolución francesa. La hermandad contenía, entonces, la potencia ético-política de una transformación social y religiosa, el punto de contacto en el que se forjaba una conjuración que unía lo que los estamentos y las nacionalidades habían separado.

Mientras que Hegel se encontraba en Berna escribiendo en caracteres kantianos *La vida de Jesús*, Hölderlin había ya abandonado su trabajo de preceptor en Waltherhausen, y se había mudado a Jena, con el objetivo de asistir a las clases de Fichte. En una carta a Schelling Hegel le menciona a su amigo que Hölderlin hablaba de Fichte como de un titán. Sin embargo, este entusiasmo parecía contradecir una convicción compartida. La filosofía de Fichte pensaba la relación con el

todo a partir del impulso de una subjetividad que se realizaba de modo práctico en el mundo, en la lucha contra el no-yo. Hölderlin, por el contrario, no podía concebir que el yo se presente en una relación de dominación, donde la naturaleza se encontrara confinada a ejercer una mera resistencia, ninguna comunidad puede constituirse a partir de la dominación sino a partir de la concordia. La crítica no se hizo esperar. El 26 de enero de 1795, Hölderlin le escribe a Hegel:

Su yo absoluto (=sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto[,] este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto; de otro modo no encerraría toda la realidad. (StA 6: 131)

Fichte pone al yo absoluto en el mismo plano que la sustancia de Spinoza, pero elimina en la misma operación la relación entre el todo de la realidad y la conciencia: al afirmar el yo absoluto niega la división constitutiva de la misma, al afirmar la conciencia niega el carácter de lo absoluto<sup>10</sup>. La crítica pone de relieve que la forma de lo absoluto, al menos para Hölderlin, no podía abarcarlo todo sin asumir dentro de sí la separación y las divisiones que lo constituyen sin eliminarlas. En este sentido, Hölderlin parece encontrar en Fichte un problema irresuelto. La crítica al yo absoluto se reproduce en la versión métrica de su *Hiperión* de los años de Jena:

El espíritu puro y libre de pasiones no se ocupa  
De la materia, pero tampoco es consciente  
Ni de un solo asunto, siquiera de los suyos

<sup>10</sup> Sobre la crítica de Hölderlin a Fichte véase los últimos trabajos de Violetta Waibel (2000, 2010), también *El yo excéntrico. Aportes a la comprensión hölderliniana del Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (Rodríguez 2022).

Para él no hay mundo, pues no hay nada fuera de él. (StA 3: 195; 1989: 79)

Para Hölderlin el todo no puede ser un yo, lo absoluto debe entenderse en la unidad entre el yo y la naturaleza. Tampoco puede comprenderse a partir de la actividad ilimitada de un poner y un contraponer que busca eliminar las resistencias del mundo, sino mediante la concordia entre el impulso a serlo todo y las limitaciones de nuestra propia condición. Frente a este tender ilimitado que Hölderlin asocia a la filosofía fichteana, y el constreñir de la conciencia propone un principio que unifique ambos impulsos. Así lo anunciará en su obra:

¿Cómo habríamos de negar  
el impulso de progresar sin límite  
y de purificarnos, de ser nobles y libres?  
Sería de animales. Tampoco deberíamos  
desdeñar el impulso a atenerse a los límites, De recibir, puesto  
que esto nada humano sería, nos mataríamos a nosotros mismos.  
El conflicto de impulsos, de las cuales ninguno resulta  
innecesario, lo unifica el Amor. (StA 3: 195; 1989: 80)

“¡Santo Platón, perdona!, se ha pecado gravemente contra ti” (StA 3: 237; 1989: 49), escribirá Hölderlin en otoño de 1795 en la ciudad de Nürtingen, poco después de abandonar Jena perseguido por una misteriosa crisis que lo obligó a alejarse de Fichte y de Schiller. Quizás era la sombra de los titanes la que lo obligó a liberarse de aquellas figuras que lo constreñían o quizás, por el contrario, era el amor que sentía por ellos lo que lo impulsaba a abismarse y caer hacia la altura, un destino que, a pesar de su huida, pronto lo alcanzaría. Aun así, Hölderlin escapa de Jena con una concepción filosófica que constituirá la base de todo el pensamiento especulativo: lo absoluto no puede entenderse como un yo que es todo, sino como un todo que es

también un yo, un uno-todo que se diferencia y que se realiza dentro de sus limitaciones. A la unidad pura y simple previa a la escisión del yo=yo Hölderlin la llama Ser. Pero ese Ser se encuentra irremediablemente perdido para nosotros, en el mismo instante en que el hombre cobra consciencia, por lo que no es posible acceder a él por medio de una filosofía de la conciencia. No existe un acceso teórico ni práctico al Ser: “la línea definida sólo se une con la indefinida en una aproximación infinita” (StA 3: 237; 1989: 149) señala en el prólogo de la penúltima versión de *Hiperión*. Pero si la filosofía trascendental de su época no podía dar cuenta de esta unidad que es todo, él proponía un modo de acceso que mostraba que dicha unidad no debía buscarse en un tender asintótico. Continúa el prólogo:

No tendríamos ninguna idea de aquella paz infinita, de aquel Ser, en el único sentido de la palabra, no aspiraríamos a unir la naturaleza con nosotros, no pensaríamos ni actuaríamos, no habría absolutamente nada (para nosotros) incluso nosotros no seríamos nada (para nosotros) si no existiera, no obstante, aquella unión infinita, aquel Ser, en el único sentido de la palabra. Existe como belleza; nos espera, para decirlo con palabras de Hiperión, un nuevo reino donde la belleza será la reina. (StA 3: 236-237; 1989: 49)

La belleza constituye la manifestación de lo absoluto, la unidad de las tendencias que se aparece en la experiencia y que es accesible a la conciencia finita, la belleza es la concordia entre los dos impulsos. Pero no se trata, como postulaba Schiller, de una belleza que es una síntesis entre un impulso formal y un impulso sensible, Hölderlin va más allá que Schiller con su solución. La belleza es la totalidad misma, la infinitud contenida en la finitud, la belleza es lo absoluto realizado en el mundo, y quien acompaña a la belleza según el *Simposio* platónico no es otro que el amor.

El amor no sólo constituye, según las interpretaciones renacentistas, como la de Ficino<sup>11</sup>, el principio unificador del universo, sino un modo de relación que conlleva la falta de dominación. El amor unifica la diferencia inherente a la condición humana, resuelve el problema del desgarramiento, la separación moderna entre el sujeto y el objeto, entre lo finito y lo infinito, la conciencia y lo absoluto. El amor es un modo de relación que elimina también cualquier escisión, es el principio de unión entre los iguales que se conjuran en la comunidad. Ese amor es el que siente Hiperión por Alabanda, aquel amigo con quien se embarca en su periplo revolucionario para librar a Grecia de los turcos, con él conforma lo que denomina en su libro como la “liga de los espíritus” [*Bund der Geister*], en la cual los hermanos se alían para realizar la libertad en el mundo. Esta liga de los espíritus no es muy distinta a la liga que une a Hölderlin y a Hegel y que conlleva la realización de su amistad, “el amor engendró al mundo, la amistad lo hará renacer” (StA 4: 113; 2000: 94) escribe Hölderlin en su *Hiperión*.

Pero si la belleza es la manifestación de lo absoluto en el mundo, y el amor constituye el vínculo que unifica las escisiones, cabe entonces preguntar de qué manera actúa el vínculo amoroso en la propia subjetividad, de qué modo se puede dar cuenta de este vínculo sino es mediante la filosofía o, al menos, sino es mediante una filosofía de la conciencia. Frente a ella, Hölderlin nos presenta, como diría Henrich (2004), una no-filosofía, o más bien, una poesía donde la subjetividad expresa lo absoluto emanando de sí mismo, una totalidad que se subjetiva de modo poético. Así, si el problema de la filosofía kantiana y fichteana consistía en dominar la naturaleza, o poner lo absoluto

---

<sup>11</sup> Sobre la influencia de la obra de Ficino y la recepción del neoplatonismo renacentista en la obra de Hölderlin y Hegel véase el trabajo de Düsing (1981) y Jacques Taminiaux (2005).

como un ideal inalcanzable, Hölderlin plantea que lo absoluto se encuentra ya presente en nosotros mismos y que el verdadero problema no consiste en alcanzarlo, sino en contenerlo en la propia subjetividad. “Lo divino no es ser abarcado por lo más grande, sino ser contenido por lo más pequeño” (StA 3: 4) cita Hölderlin en su *Hiperión* el epitafio de la tumba de San Ignacio de Loyola. Si traducimos al lenguaje hegeliano, podemos decir que el tema de la poesía de Hölderlin, no es expresar lo absoluto como sustancia, sino también como sujeto.

## 2. UN PROYECTO COMUNITARIO

Pero no nos adelantemos. Hegel estaba todavía muy lejos de alcanzar a Hölderlin en estas especulaciones. Todavía en Berna, intuía los límites de la filosofía kantiana, pero aún no encontraba los elementos necesarios para dar cuenta de estas intuiciones. Sabía que sólo con la ayuda de Hölderlin esto era posible, por lo que le pidió a su amigo que le consiguiera un puesto de preceptor en Frankfurt, donde el poeta había adquirido una posición en la casa del banquero Gontard. Es extraño cómo es en la poesía y no en la filosofía donde Hegel comienza a conectar con su propio pensamiento, como si el vínculo que lo unía con lo absoluto sólo pudiese expresarse en un poema sobre la impotencia de la razón, como si el único modo de decirlo en ese momento fuese en una poesía sobre lo indecible. *Eleusis*, el poema que dedica Hegel a Hölderlin, parece expresar la resignada impotencia del filósofo, los límites que la filosofía misma encontraba frente a su tarea, Hölderlin era la figura que empujaba a Hegel a este silencio, donde aquel lazo que lo unía con el poeta, devenía sagrado y, al mismo tiempo, como si contuviera ya dentro de sí mismo la contradicción, expresara lo absoluto de manera incipiente en su constitutiva negatividad. Escribe Hegel a Hölderlin: “Y tu imagen, amado, se presenta ante mí; tu imagen y el placer de los días que han huido,

aunque pronto los borra la dulce espera de volver a vernos” (Br. [1796] 1969: 38; 1978: 213).

De este modo, el espíritu de Hölderlin aparece de repente entre las tinieblas de la noche de Berna, como si fuese esa imagen la que despierta en Hegel la idea de que el espíritu no es una aparición de la conciencia, sino que la conciencia es tan sólo una figura del espíritu. Continúa el poema:

El sentir se diluye en la contemplación;  
Lo que llamo mío ya no existe;  
Hundo mi yo en lo inconmensurable,  
Soy en ello, todo soy, soy solo ello.  
(Br. [1796] 1969: 38; 1978: 213-14)

El encuentro no se hará esperar, el resultado será inmediato. Los jóvenes se reúnen junto a Schelling una vez más para elaborar lo que para ellos constituía el resultado de todas sus reflexiones, el texto fue conocido como el *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* [1796/1797]<sup>12</sup>, aunque no es un programa, sino uno manifiesto, y tampoco es sistemático sino más bien de agitación. Aun cuando esté escrito con la letra de Hegel lo que se manifiesta en el texto no es el pensamiento de Hegel, tampoco el de Schelling, ni el de Hölderlin, lo que se manifiesta en el texto es un espíritu común. A pesar de más de un siglo de disputas respecto de su autoría<sup>13</sup>, podríamos decir que el texto no le pertenece a nadie porque en realidad

<sup>12</sup> Como se trata de un texto de autoría comunitaria puede encontrarse tanto en la obra completa de Hölderlin (StA 4: 298-300) como en la de Hegel (GW 2: 615-617). Para no citar ambas obras completas, citaremos aquí directamente la traducción de José María Ripalda (Hegel 1978a).

<sup>13</sup> El texto fue descubierto y publicado por Franz Rosenszweig a comienzos del siglo XX [1917]. Sin embargo, a pesar de que está escrito con la letra de Hegel, se ha debatido durante un siglo acerca de su autoría debido a las ideas que presenta el texto,

pertenece a todos, o mejor, que es un texto comunitario, donde se halla la expresión de un filosofar en conjunto. Y es que, a pesar del celo contemporáneo sobre las autorías y el derecho a la propiedad, lo cierto es que no es posible pensar la filosofía clásica alemana desde un solo autor, sino desde el esfuerzo conjunto de un proyecto comunitario. Diremos más de esto al final.

Pero volvamos al texto. El manifiesto comienza presentando una ética, llevando su principio a los postulados de la filosofía kantiana, pero poniendo en perspectiva el planteo fichteano. Se trata de pensar la ética a partir de la “representación de mí mismo como de un ser completamente libre” (GW 2: 615; Hegel 1978b: 219), una filosofía de la libertad que se opone a cualquier presuposición dogmática que ponga el principio de la moral fuera de esta idea. A partir de la libertad, la naturaleza y el estado, no pueden ser considerados como elementos inertes, “puesto que el estado no es algo mecánico” (GW 2: 615; Hegel 1978b: 219) dice el texto. Así entendido, los fundamentos del estado, no se reconocen ni en las leyes positivas, ni en las instituciones jurídicas, sino en el carácter de este espíritu común e inmanente que brota de los pueblos. El estado, como la naturaleza, está vivo. En la segunda parte del texto resuenan las palabras de Hölderlin:

Finalmente, la idea que unifica a todas las otras, la idea de la belleza, tomando la palabra en un sentido platónico superior. Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón,

---

muchas de las cuales no parecen ser exclusivamente de Hegel. El descubridor considera que si bien la letra es de Hegel las ideas le pertenecen a Schelling. Por las mismas razones Wilhelm Böhm (1926) atribuye el contenido a Hölderlin y Ludwig Strauss (1927), contradiciendo a Böhm, defiende la postura de Rosenszweig. Luego de una larga pausa, a finales de la década del sesenta se reavivó al debate luego de la publicación Otto Pöggeler de su trabajo sobre *Hegel como el autor del más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* (Pöggeler 1969). Para una reconstrucción de la polémica acerca de la autoría del texto véase Jaeschke (2016: 69-70).

al abarcar todas las ideas es un acto estético, y que la verdad y la bondad se ven hermanadas sólo en la belleza. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. (GW 2: 616; Hegel 1978b: 220)

Esta belleza, que es la misma belleza a la que el poeta alude en su *Hiperión*, restituye la unidad perdida en la filosofía trascendental. Una belleza que unifica mediante la hermandad el carácter teórico y práctico de la razón. Por eso, dirá el texto, que “la poesía es la maestra de la humanidad”. A partir de estos presupuestos, observamos el anuncio joaquínista del advenimiento de lo que los jóvenes denominaban como “reino de Dios”:

Ya no veremos miradas desdeñosas, ni el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la formación igual de todas las fuerzas, tanto de las fuerzas del individuo [mismo] como de las de todos los individuos. No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus. Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad. (GW 2: 617; Hegel 1978b: 220)

### 3. EL ESPÍRITU DE LA COMUNIDAD

¿Pero cuál es la forma de esta nueva religión? ¿En qué consiste? ¿Qué principios la rigen? Hegel, ya en Frankfurt, intentará encontrar en la historia las figuras que lo ayuden a pensarla. Para ello enfocará sus esfuerzos en plasmar muchas de las ideas comunes en una reflexión que intentaba dar cuenta de los principios compartidos. El problema que lo acuciaba era el de encontrar un lazo que resolviera la separación kantiana entre la ley y el espíritu de un pueblo. Mientras que en Berna todavía pensaba que este lazo era posible mediante el respeto

de la ley moral, en Frankfurt, ya completamente entregado a las ideas comunes, pensará un nuevo principio. Para el Hegel de Frankfurt en el elemento de la ley siempre subsiste un residuo coercitivo, una exigencia que implica una dominación. Escribe en uno de los fragmentos:

Quien quiera establecer la humanidad del hombre en su totalidad no podría haber tomado un camino más imposible que este en que el desgarramiento humano simplemente acentúa el obstinado orgullo. Actuar según el espíritu de las leyes no podía significar actuar por respeto al deber y para contradecir las inclinaciones, pues ambas partes del espíritu (otras palabras no pueden describir este desgarramiento del alma) justamente por ser así divergentes, no se hallarían en el espíritu de las leyes sino contra ese espíritu. (GW 2: 153-154; 1984: 56)<sup>14</sup>

Para salvar el desgarramiento del deber Hegel recurre, como Hölderlin, al concepto de amor. La interpretación kantiana de la norma aurea que dice “Ama a Dios por sobre las cosas y a tu prójimo como a tu mismo”, no puede ser la de un imperativo categórico, por el contrario, el mandamiento supremo suprime en su misma formulación la idea misma de todo mandamiento. El amor, por definición, no puede ser mandado, puesto que el amor anula, hace superflua, cualquier forma de la ley, “en el amor todo pensamiento del deber desaparece” (GW 2: 156; 1984: 57) señala Hegel. Valiéndose de las epístolas paulinas piensa el amor como el cumplimiento [*Ergänzung*] [*Pleroma*] de la ley. Esto quiere decir que el amor llena, completa, aquella distancia infinita entre el deber y ser, cumple la ley al eliminar de la misma su carácter obligatorio, el amor es un impulso sin coacción, una totalidad infinita que llena la norma vacía. Quien ama no puede ser obligado a ser fiel, ni puede pensar la fidelidad como una

<sup>14</sup> Citamos entre paréntesis la traducción de Alfredo Llanos, *El espíritu del cristianismo y su destino* (Hegel 1984).

coerción. Del mismo modo, una comunidad fundada en el amor, no puede ser obligada por la ley, puesto que la ley sólo puede ser obligatoria para quien no siente el amor.

Así pensada, la comunidad cristiana, no puede ser comprendida, como lo pensaba Kant, como una comunidad de hermanos unida por el respeto a la ley moral, sino como una comunidad de amantes unidos por el amor recíproco, una unión de corazón donde toda forma de ley y de propiedad queda superada, una comunidad sin señorío donde reina la libertad y la igualdad de todos los espíritus, pero no la mera igualdad de los sujetos, sino una igualdad que es la unidad del espíritu mismo. Para esta comunidad, el mismo concepto de “reino de Dios” es inapropiado, puesto que se trata de una comunidad sin reyes, una comuna [*Gemeinde*], donde no existe coacción alguna, donde sus miembros comían y bebían en común. Señala Hegel: “esta amistad del alma descrita en el lenguaje de la reflexión como esencia, como espíritu, es el divino espíritu, es Dios que rige la comunidad” (GW 2: 282; 1984: 131).

Así, en la forma de la comunidad, Hegel encuentra la figura de Dios realizada, Dios es amor, en tanto constituye el lazo de unión entre los hombres, o mejor, es la unidad donde la humanidad se realiza y supera su división constitutiva. Pensada de este modo, la comunidad cristiana es la comunidad paradigmática, la forma más divina en que la humanidad ha encontrado su realización. Sin embargo, esta comunidad estaba destinada al fracaso. Puesto que no era apropiada a su pueblo y a sus instituciones, tampoco lo era a su tiempo. En una sugestiva proyección, Hegel encuentra en el pueblo judío, el mismo rechazo que el pueblo alemán poseía a las ideas de sus amigos, el mismo quiebre con su época que sufre Jesús que se ve empujado a sostener que “el reino de Dios no es de este mundo”. Esta ruptura es también la ruptura del vínculo de la comunidad cristiana con la comunidad

política, deviniendo personas privadas y excluyéndose a sí mismas de la vida pública que es también parte de la totalidad de la vida. La partida de Jesús, su destino, estaba escrito, puesto que no puede existir en un mundo hostil al mensaje de amor y unión fraterna. Sus discípulos quedaron solos e intentaron forjar comunidades:

Algunas de las hermandades suprimieron por completo el derecho a la propiedad entre ellos; otras lo redujeron en parte mediante generosas limosnas y contribuciones al fondo común; ellos conversaban sobre su amigo y maestro ausente, oraban conjuntamente y se fortalecían entre sí en la fe y el coraje; los enemigos acusaban a algunas de sus comunidades de poseer las mujeres en común, un cargo que por falta de la suficiente pureza y audacia no merecían o del cual no tenían necesidad de sentirse avergonzados. (GW 2: 283-284; 1984: 133)

Pero, así como Jesús no podía vivir escindido de su pueblo, estas primeras comunidades cristianas no pudieron existir en el mundo sin realizarse en unidad con las instituciones que las marginaban. Terminaron por fallar en la misión que las unía. Surgió en ellas el mismo principio de positividad que habían negado, con ello el mensaje terminó por fracasar y la comunidad estuvo condenada a desaparecer. Hegel encontró en ello una comprensión más plena del proceso histórico, puesto que el fracaso de este proyecto conllevaba también la necesidad de encontrar una respuesta que pudiera dar cuenta de aquella escisión fundamental entre comunidad ética y comunidad política. El proceso de la comunidad deja de ser puramente un proceso ético y deviene un proceso histórico, puesto que su espíritu sólo puede desarrollarse en un devenir cuyo resultado es la propia época moderna. Así Hegel, cobra consciencia de aquella diferencia entre la comunidad de hermanos que lo unía con Hölderlin, comprendió que aquél “reino de Dios” no pertenecía al mundo moderno, y que sólo

era posible pensar la comunidad en una relación que abarcara también al individuo.

Del mismo modo, la comunidad de Frankfurt<sup>15</sup> entre Hölderlin y Hegel terminó por separarse. El poeta debió abandonar la ciudad luego que el esposo de Susette Gontard (la Diotima de su *Hiperión*) no recibiera en buenos términos el amor que le profesaba el preceptor a su esposa. Este hecho, abrió una herida incurable en el alma del poeta, que terminó por sufrir el mismo destino que el Jesús de Hegel, el de separarse del mundo y fugarse hacia el cielo. Sin embargo, la tarea del poeta se había completado, la versión definitiva de su *Hiperión* había visto la luz, y con ella se mostraba por primera vez una alternativa poética a la filosofía de su tiempo. En el centro de su *Hiperión* Hölderlin describirá de modo preciso el carácter de lo absoluto en el mundo: “*en diapheron eauto*, lo uno diferente dentro de sí mismo, pues es la esencia de la belleza y antes de que se descubriera eso no había filosofía alguna” (StA 3: 81; 2000: 116). La expresión no sólo nombra la belleza, sino que muestra el modo en que esta se despliega. El *Hiperión* pone en evidencia que la relación con lo absoluto sólo puede pensarse como el despliegue de lo absoluto mismo que se realiza en un proceso de autodeterminación. La novela lo expresa mediante la relación entre un personaje que vive los acontecimientos y otro que los recuerda mediante un conjunto de cartas, esto es, una

<sup>15</sup> Durante la estancia de Hegel en Frankfurt, el filósofo no sólo entró en contacto con Hölderlin, sino también con Isaak von Sinclair, un conspirador político y compañero del seminario de Tubinga que poseía importantes conexiones y que compartió con ambos una cercana amistad. Sobre la importancia de Sinclair en la discusión entre los amigos véase el trabajo de Hannelore Hegel (1971) *Isaak von Sinclair zwischen Hölderlin, Hegel und Fichte*. Sobre la comunidad entre las ideas de Hegel y Hölderlin en el período de Frankfurt véase el trabajo de Christoph Jamme (1983), *Ein Ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt*.

relación entre un yo (*Hiperión*) y otro yo (*Hiperión*). Esta unidad presupuesta del protagonista (yo=yo) se desarrolla en una órbita ex-céntrica en donde se presentan momentos de unidad y de diferencia, de acercamiento y alejamiento, de unificación y extrañamiento en el que el proceso narrativo mismo deviene aquello que se intentaba expresar. Lo absoluto, es la producción dentro en sí de la idea de belleza o, como diría Hegel más tarde, “lo absoluto es la identidad de la identidad y la no-identidad” (GW 4: 64). Este camino de formación de la conciencia ya no solo expresa el modo en que debe entenderse lo absoluto, sino que muestra la tarea de la poesía misma, que no es otra que el mostrar a la filosofía su verdad. Dirá el poeta en su *Hiperión*:

De la pura inteligencia no ha surgido ninguna filosofía, pues la filosofía no es más que sólo el limitado conocimiento de lo existente.

De la pura razón no ha surgido ninguna filosofía, pues la filosofía es más que ciega exigencia de un progreso nunca demasiado resolutivo en el arte de unir y de diferenciar una determinada sustancia. Pero en cambio, si la razón que aspira elevarse es iluminada por el divino *en diapheron eauto*, ya no exige ciegamente y sabe por qué y para qué exige. (StA 3: 83; 2000: 118)

Esta tarea de la filosofía será expresada de modo patente, casi diez años después por Hegel al final de su *Fenomenología del Espíritu*<sup>16</sup>:

Pero esta sustancia, que es el espíritu, es su devenir hacia aquello que es en sí, y sólo como este devenir reflejándose es lo que en sí es, es en sí en verdad el espíritu. Él es en sí el movimiento que es el conocer – la transformación de aquél en sí

<sup>16</sup> Sobre la relación entre el *Hiperión* y la *Fenomenología* véase *El espiral de la experiencia. Acerca de la relación entre el Hiperión y la Fenomenología del Espíritu* (Rodríguez 2014)

en el para así, de la sustancia en el sujeto, del objeto de la conciencia en objeto de la autoconciencia, esto es, en un objeto asimismo superado o en el concepto. Él es el círculo retor-nando, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final. En la medida en que el espíritu es, necesariamente, este dife-renciar dentro de sí, enfrenta su todo como si fuera intuido frente a su simple autoconciencia y, como esto es lo diferenciado, es diferenciado en cuanto concepto puro intuido, en el tiempo y en el contenido o en el *en sí*; la sustancia como su-jeto, la necesidad *primeramente interna*, de presentarse en ella misma lo que ella en sí es, como espíritu. (GW 9: 429; énfasis propio)

De este modo, la comunidad entre Hölderlin y Hegel deviene espiri-tual, un espíritu que es poético en su despliegue y que es filosófico en su contenido. Y el arte y la filosofía dejan de encontrarse separadas y se vuelven entonces tan sólo formas del mismo espíritu que vive en los amigos, el espíritu en su comunidad, que ahora se nos presenta dife-renciándose en su unidad. La comunidad de los espíritus ahora se su-merge y se derrama en una espiral infinita contemplándose a sí misma en todo su esplendor, o como dirá Hegel modificando los versos de Schiller de un poema que justamente habla de la amistad; “del cáliz de este reino de los espíritus brota para él su infinitud” (GW 9: 434).

#### 4. CONCLUSIONES

Pero volvamos al comienzo, al *Comunismo de los espíritus*. Un título apócrifo según Beissner, pero que ahora, y justamente por ello, nos resulta más que apropiado para pensar nuestra realidad. Imaginémos por un segundo en aquella capilla, rodeada por ese valle regado por el Neckar, donde dos amigos hablan acerca del paso y la caída de las antiguas órdenes, donde la pregunta por la comunidad se vuelve una pregunta por el espíritu:

¿Dónde está aquél espíritu piadoso y fuerte, que levantó las iglesias, que fundó las órdenes, todo como desde un manantial? ¿Ese que se elevó desde un punto medio sobre el mundo de entonces y sometió todo a su inteligencia y su fuerza? (StA 4: 308)

Y aquí estamos, frente al valle de huesos que es la historia, haciendo la misma pregunta, tratando de buscar una respuesta entre los fragmentos que se editan disecados. A partir del desarrollo de nuestro trabajo fue posible desenredar un hilo en la trama de relaciones entre Hölderlin y Hegel. Vimos de qué manera el idealismo especulativo nació de un proyecto que intentaba pensar una comunidad sin dominación, un “reino de Dios” cuyo principio permitiera, al mismo tiempo, una relación libre entre sus integrantes. La primera parte nos permitió comprender cómo esta idea se contrapuso tempranamente al planteo fichteano, y cómo el concepto de amor se prefiguró como aquél lazo de unión comunitaria que no sólo reunía a las personas entre sí, sino que además, vinculaba la propia subjetividad con el todo. En la segunda parte de nuestro trabajo, vimos cómo las concepciones de Hölderlin fueron adoptadas por Hegel y Schelling en el manifiesto conocido como *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* y, en la tercera parte, mostramos de qué manera el concepto de amor fue utilizado por el primero para confrontar con el planteo kantiano en sus escritos de Frankfurt. Sin embargo, como se deduce de la lectura de los textos aquí analizados, se pudo comprobar que dicho concepto no terminó de resolver, para Hegel, la división moderna entre comunidad ética y comunidad política. A pesar de ello, constituyó el primer impulso hacia una búsqueda filosófica que le permitió comprender la realización de la comunidad como el resultado de un proceso de autodeterminación histórica cuyo desenvolvimiento sólo se comprende a partir del desarrollo del concepto mismo de espíritu.

A partir de la reconstrucción llevada a cabo, es posible concluir no sólo que Hölderlin tuvo un rol fundamental en el surgimiento del pensamiento especulativo, sino que dicho pensamiento sólo puede ser comprendido como el resultado de aquel intercambio entre el filósofo y el poeta. Desde este punto de vista, la obra de Hegel no le pertenece, puesto que sólo puede comprendérsela en su totalidad si se lo hace como el esfuerzo de un filosofar en conjunto, en el cual la poesía, como plantea Hölderlin en su *Hiperión*, ocupa un papel fundante. De este modo, es posible afirmar que el conjunto de ideas y concepciones que compartieron los amigos a finales del siglo XVIII fue decisiva a la hora de prefigurar el sistema hegeliano y que es posible encontrar muchas de ellas no sólo en los escritos de Frankfurt, sino en otras obras como *La fenomenología del espíritu* e incluso en *La ciencia de la lógica*. La identificación y determinación de las huellas del proyecto conjunto de Hölderlin y Hegel en el sistema maduro constituye un terreno fértil para futuras investigaciones.

#### REFERENCIAS

- AGAMBEN, Giorgio (1990), *La comunidad que viene* (Turín: Giulio Einaudi) [*La comunidad que viene*, trad. de José Luis Villacañas y Claudio Lacroca, Madrid: Pre-textos, 1996].
- ALBERNAZ, Joseph (2022), “The missing word of history: Hölderlin and communism”, *The germanic review: literature, culture, theory*, 97, 1: 1-29. [DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/00168890.2022.2052432>].
- BÖHM, Wilhelm (1926), “Hölderlin als Verfasser des Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte*, 4: 339-426.
- DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian (2014), *Commun* (París: La Découverte) [*Común*, trad. de Alfonso Diez, Barcelona: Gedisa, 2015].
- D’HONDT, Jacques (1989), *Cahier Hölderlin* (París: L’Herne).

- DUARTE, Bruno (2018), "Apocryphal Politics – Hölderlin's Communism of Spirits. Apocryphal Politics – Hölderlin's Communism of Spirits", *Tripwire*, 14: 267-278.
- DÜSING, Klaus (1981), "Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel", en Jamme y Pöggeler (1986: 101-117).
- ESPOSITO, Roberto (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità* (Turín: Giulio Einaudi) [*Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. de Carlo Rodolfo Molinari Buenos Aires: Amorrortu, 2003].
- FERREIRO, Héctor, HOFFMAN, Thomas Sören y BAVARESCO, Agemir (comps.) (2014), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel*, Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel, Serie Filosofía, 225 (Porto Alegre: Editora Fi / Editorioal PUCRS).
- FRANZ, Michael, GAIER, Ulrich y LAWITSCHKA, Valérie (eds.) (2017), *Hölderlin-Texturen: 1,2, "Alle meine Hoffnungen": Tübingen 1788-1793*, ed. de Hölderlin-Gesellschaft Tübingen, Serie Schriften der Hölderlin-Gesellschaft, Tomo 20.1.2 (Tubinga: Hölderlin-Gesellschaft).
- GAIER, Ulrich (2017), "Eine Seele in 3. Leibern", en Franz, Gaier y Lawitschka (2017: 281-311).
- \_\_\_\_ (2020), "Rousseau, Schiller, Herder, Heinze", en Kreuzer (2020: 72-89).
- GIUSTI, Miguel et al. (eds.) (2022) *¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia? Sobre la relevancia de la lógica para la filosofía según Hegel*, Serie Filosofía, 104 (Porto Alegre: Editora Fundação Fênix) [DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.36592/9786581110932>].
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich (1968), *Jenaer kritische Schriften*, Gesammelte Werke, Band 4 [GW 4], ed. de Hartmut Buchner y Otto Pöggeler (Hamburg: Meiner).
- \_\_\_\_ (1978a), *Escritos de juventud*, trad. y pról. de José María Ripalda (México: Fondo de Cultura Económica).
- \_\_\_\_ (1978b), "Primer programa de un sistema del idealismo alemán", en Hegel (1978a: 219-220) ["Eine Ethik...", en Hegel (2014: 615-617)].
- \_\_\_\_ (1980), *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 9 [GW 9], ed. de Wolfgang Bonsiepen y Reinhardt Heede (Hamburg: Felix Meiner Verlag).
- \_\_\_\_ (1984), *El espíritu del cristianismo y su destino*, trad. y pról. de Alfredo Llanos (Buenos Aires: Rescate) ["Abraham in Chaldäa geboren...", en Hegel (2014: 35-78); "Das Wesen des Jesus...", en Hegel (2014: 269-285)].
- \_\_\_\_ (1989), *Frühe Schriften I*, Gesammelte Werke, Band 1 [GW 1], ed. de Friedhelm Nicolín y Gisela Schüler (Würzburg: Felix Meiner Verlag).
- \_\_\_\_ (2014), *Frühe Schriften II*, Gesammelte Werke, Band 2 [GW 2], al cuidado de Friedhelm Nicolín, Ingo Rill y Pieter Kriegel, ed. de Walter Jaesche (Würzburg: Felix Meiner Verlag).
- HEGEL, Hannelore (1971), *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel* (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann).
- HENRICH, Dieter (1965), "Hölderlin Über Urteil und Sein. Eine Studie der Entstehungsgeschichte des Idealismus", *Hölderlin Jahrbuch*, XIV: 73-96.
- \_\_\_\_ (1971), *Hegel im Kontext* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp) [*Hegel en su contexto*, trad. de Jorge Aurelio Díaz, Caracas: Monte Ávila Editores, 1987].
- \_\_\_\_ (1984) "Über Hölderlins philosophische Anfänge", *Hölderlin Jahrbuch*, XXI: 1-28.
- \_\_\_\_ (1991), *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta).
- \_\_\_\_ [1992] (2004), *Der Grund im Bewusstsein* (Stuttgart: Klett-Cotta).
- HÖLDERLIN, Friedrich (1957), *Sämtliche Werke*, "Hyperion oder Der Eremit in Griechenland", Grosse Stuttgarter Ausgabe, Band 3 [StA 3], ed. de Friedrich Beissner (Stuttgart: W. Kohlhammer / Cotta) [*Hiperión. Versiones previas*, trad. y pról. de Anacleto Ferrer, Madrid: Hiperión, 1989; *Hiperión o el eremita en Grecia*, trad. de Jesús Muñarriz, Madrid: Hiperión, 2000].

- \_\_\_\_ (1959), *Sämtliche Werke*, Briefe, Band 6 [StA 6], ed. de Friedrich Beißner (Stuttgart: Cotta).
- \_\_\_\_ (1967), *Sämtliche Werke*, “Der Tod des Empedokles – Aufsätze: Text und Erläuterungen”, Grosse Stuttgarter Ausgabe, Band 4.1 [StA 4], ed. de Friedrich Beißner, Adolf Beck y Ute Oelmann (Stuttgart: Cotta / W. Kohlhammer).
- JAESCHKE, Walter (2016), *Hegel Handbuch. Leben, Werk, Schule* (Kösel: J. B. Metzler).
- JAMME, Christoph (1983), *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800* (Bonn: Bouvier).
- JAMME, Christoph y PÖGGELER, Otto (eds.) (1986), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta).
- JAMME, Christoph y VÖLKEL, Frank (2004), *Hölderlin und der deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins Philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit* (Tubinga: Max Niemeyer).
- KANT, Immanuel (1902-2020), *Gesammelte Schriften* [AA], editado por la Real Academia Prusiana de Ciencias, por la Academia Prusiana de Ciencias, por la Academia de Ciencias de la República Democrática Alemana y por la Academia de Ciencias de Gotinga [disponible en <http://kant.korpora.org/>].
- KONDYLIS, Panagiotis (1979), *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Hegel und Schelling bis 1802* (Stuttgart: Klett-Cotta).
- KREUZER, Johann (ed.) (2020), *Hölderlin Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (Stuttgart: J. B. Metzler).
- LAWITSCHKA, Valerie (2020), “Freundschaften”, en Kreuzer (2020: 44-51). [DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-476-04878-3\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-476-04878-3_5)]
- MIR, José María (2003), *Diccionario ilustrado latín Vox* (Barcelona: Spes).
- NANCY, Jean Luc (1986), *La communauté désœuvrée*, (París: Christian Bourgois) [*La comunidad desobrada*, trad. de Pablo Perera, Madrid: Arena Libros, 2001].
- \_\_\_\_ (2019), *Democracy and community* (Londres: Polity).
- PÖGGELER, Otto (1969), “Hegel, der Verfasser des Ältesten Systemprogram des Deutschen Idealismus”, *Hegel-Studien Beiheft*, 4: 17-32.
- PROFILL, Lelia Edith, y SEPÚLVEDA ZAMBRANO, Pedro (2022), “La circularidad de lo lógico. Reversabilidad y actualidad del comienzo/resultado” en Giusti *et al.* (2022: 37-58).
- RODRÍGUEZ, Gonzalo Santiago (2014), “El espiral de la experiencia. Acerca de la relación entre el *Hiperión* y la *Fenomenología del Espíritu*”, en Ferreira, Hoffman y Bavaresco (2014: 1341-1357).
- \_\_\_\_ (2022), “El yo excéntrico. Aportes a la comprensión hölderliniana del Fundamento de toda la doctrina de la ciencia de Fichte”, *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 15-16: 212-39 [disponible en <https://revistaideas.com.ar/ojs/index.php/ideas/article/view/51>].
- SCHENEIDER, Helmut, y JAMME, Christoph (1990), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- STRAUSS, Ludwig (1927), “Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte*, 5: 679.
- TAMINIAUX, Jacques (2005), “Hölderlin en Jena”, *Ideas y Valores*, 128: 1-16.
- WAIBEL, Violetta (2000), *Hölderlin und Fichte* (Paderborn: Ferdinand Schöning).
- \_\_\_\_ (2010), “Wechselbestimmung. zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena”, *Fichte-Studien*, 12.12: 44-69.
- ZINKERNAGEL, Franz (1926), “Neue Hölderlin-Fünde”, *Neue Schweizer Rundschau*, 19.4: 333-348.