



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)

2010

Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)

EdUNLPam

Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa

Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina

Publicación online

ISSN 1853-0621

Mesianismo y política en el debate posthegeliano sobre la personalidad de Dios

ANDRÉS JIMÉNEZ COLODRERO

Universidad Nacional de Buenos Aires-Centro de Investigaciones Filosóficas

La filosofía de Hegel exhibe desde sus mismos inicios una vinculación característica entre motivos teológicos e intereses histórico-políticos: como recuerda sagazmente el editor de la versión castellana de los escritos ‘teológicos’ de juventud del filósofo, ‘lo teológico’ permitía pensar y debatir —al menos de forma sublimada— otras problemáticas (y sobre todo las cuestiones políticas) que, por razones contextuales, no siempre podían tratarse sin intermediación. En este sentido, tanto lo teológico como también lo literario no podrían considerarse como meras estrategias de enmascaramiento de la discusión política, de acuerdo al par ‘esotérico’/‘exotérico’, más bien deberían pensarse como las condiciones de posibilidad de la reflexión política tanto desde el punto de vista de la organización social del contexto como desde la formación particular de los participantes en la época. Por último, pero no menor, la crucial ponderación en torno a conceptos como ‘ateísmo’ y ‘panteísmo’ permitía sin más ensayar la evaluación de sistemas filosóficos y de sus efectos, reales o probables, en el plano ético-político (Ripalda 1978: 25-26).

Una mirada al panorama de las “controversias teológico-políticas”, tal como esboza W. Jaeschke (1979b: 80), muestra que hacia el final de la “era de las reformas” en Prusia se experimentó una inusual revinculación entre teología y política. Un primer sentido de la misma, inmediato y ligado a la toma de posiciones por el clima represivo posterior a

los Decretos de Karlsbad (1819), consistió en la sospecha del carácter revolucionario o, al menos, antigubernamental de ciertos profesores de teología, entendido lo anterior también y de forma más general dentro del contexto de la atribución de un carácter revolucionario al protestantismo —como instancia generalizadora del principio de la subjetividad— que hiciera Hegel (1970: 12, 526) en su filosofía de la historia. Un ejemplo es ilustrativo: el teólogo De Wette manifiesta simpatía hacia el autor de un famoso asesinato político, miembro de las asociaciones estudiantiles [*Burschenschaften*], por ello pierde su *venia docendi* y debe dejar su puesto académico (Duque 1999: 25 y ss.); pues bien, esta es la misma persona que había declarado: “La libertad evangélica se transmuta en libertad política, pues si el cristiano no acepta ningún juez por encima de sí, en los asuntos de fe, ¿cuánto menos no lo aceptará en los asuntos que competen a la razón?” (citado en Ginzo Fernández 2000: 233).

Un segundo sentido, más inmediato y prescindente de connotaciones subjetivas, apuntaba a las “implicaciones políticas de las diferentes orientaciones académicas protestantes” (Jaeschke 1979b: 80). Es así que ya desde la década de 1930 se denuncian corrientes teológicas estableciendo una correlación entre su heterodoxia y su infidelidad política. En particular, fueron las posturas racionalistas las que, frente a la ortodoxia o al llamado ‘sobrenaturalismo’ u ortodoxia dogmática, se vie-

ron en la permanente necesidad de justificarse de manera no solo científica sino sobre todo política. Que el racionalismo teológico se encontrara, en términos generales, en estado de interdicción no puede sorprender para quien observara la dirección general que tomaba la filosofía de la época, en las obras directrices de Schlegel y Schelling, hacia el reconocimiento del carácter eminentemente “cristiano” de la Modernidad (Jaeschke 1998b: viii-ix; 1998a: 56-57). No casualmente a partir de la muerte de Hegel se acentúa la polémica precisamente en torno al ambiguo cristianismo de su filosofía, en especial la discusión de si ella permitiría probar de manera ortodoxa dos de los dogmas cristianos que se habían convertido en el santo y seña de la distinción entre teísmo y ateísmo: la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma. La acusación de, por caso, “panteísmo” hacia la filosofía hegeliana no se hacía tanto en base a su filosofía de la religión sino en razón del carácter pretendidamente fundante de su lógica especulativa. Como ha expresado acertadamente Jaeschke:

A un Dios cuya definición metafísica tenía su origen en puras categorías del pensamiento no podía acreditársele una personalidad, aun cuando posteriormente en la filosofía de la religión se lo tratara como “subjetividad absoluta” [*absolute Subjektivität*], precisamente porque la concepción de la filosofía de la religión se consideraba [...] como dependiente de la lógica y, en consecuencia, se rechazaba como un caso de experimentación inadecuada con el método lógico. (Jaeschke 1990: 363; cfr. Hegel 1970: 17, 190; Jaeschke 1981: 385-388).

Este predominio de “lo lógico” y la consecuente sospecha de hiperracionalismo en la filosofía de la religión se combate desde el lado teológico, entonces, enfatizando en los efectos disolventes del hegelianismo hacia la conciencia religiosa del momento, toda vez que de la mano de su racionalismo se reinstalaría también una versión sui generis del dogma cristiano, de indudable cuño progresista y adaptada al correr de los tiempos. Se acentúa así la peligrosidad del hegelianismo en base a una convicción de la época en la que coinciden tanto al racionalismo como a la ortodoxia teológica y que

indica que los postulados teológicos hegelianos producirían efectos negativos en el plano “práctico-político”, toda vez que ellos negaban:

a) la personalidad divina y en paralelo también la “autonomía de la persona humana a favor de una unificación [*Einswerdung*] dialéctica con Dios” (Jaeschke 1979: 82), la cual produciría, en palabras de un crítico de la época, la disolución de “la autonomía ética y del sentimiento de dignidad propio de la moralidad” (Bretschneider 1835: 167, cfr. 170-71).

b) La inmortalidad del alma, y con ello el hegelianismo socavaría uno de los “pilares de la moral cristiana” y mostraría así su efecto disolvente (Jaeschke 1979: 82).

En resumidas cuentas, puede decirse que el hegelianismo, al intentar conciliar tanto aspectos racionales como dogmáticos del discurso teológico cristiano, sufrió no solo el embate de la ortodoxia sino también —paradójicamente— el ataque de la corriente racionalista, para la cual se había convertido en un antagonista aun más peligroso que el tradicionalismo, en razón de reintroducir solapadamente contenidos dogmáticos dialectizados obturando así el camino para una ‘verdadera’ reforma según los principios de dicha heterodoxia racionalista.

El panorama de la disputa ‘teológica-política’ al interior de la Escuela Hegeliana ha sido trazado con maestría por un conocido trabajo de K. Löwith finalizado en 1939. Según se lee allí, para Hegel la verdad del cristianismo consistiría en que la figura de Cristo reconciliaría lo divino y lo humano a través de la Encarnación, pero ese axioma debe pensarse especulativamente y no representativamente; se presenta así la articulación dialéctica que producirá la “superación de la religión en la filosofía [...], en la filosofía del Espíritu Absoluto”: ‘sentimiento’ [*Gefühl*], ‘representación’ [*Vorstellung*] y ‘concepto’ [*Begriff*] (Löwith 1968: 75-76, 457-459). Esta solución, por muy armoniosa que pudiera parecer, no podía ya satisfacer en un escenario polarizado entre las interpretaciones de ‘derecha’ e ‘izquierda’ hegelianas: ¿Dios debe ser concebido como ‘persona’ o es más bien una suerte de “proceso cósmico”?, por otra parte, entre ‘representación’ y ‘concepto’, ¿cuál de esas dimensiones —en flagrante abandono de lo especulativo— se privilegiará? Se puede intuir con cierta facilidad

y siempre al precio de la simplificación cuál es la respuesta a esa pregunta: la ortodoxia denunciará el abandono del ‘contenido’ de la religión, mientras que el progresismo hará lo propio al afirmar la subsistencia del dogmatismo bajo la ‘forma’ conceptual (Löwith 1968: 75-76, 457-459)). En este contexto, la estrategia de la ‘derecha’ consistirá en “revalorizar el contenido” del cristianismo, apegándose a la historia escritural y manteniendo la idea cristológica de la ‘unión hipostática’; en definitiva, rechazando la concepción straussiana del Dios-Hombre [*Gottmensch*] como un mito (en tanto que para Strauss la Humanidad es ‘Espíritu’ y no suceso histórico), intentarán como Hegel llegar al ‘concepto’ filosófico, pero, a diferencia de él, partirán de la “historia íntegra del Evangelio” (Löwith 1968: 80, 460). Como ha expresado —con un planteo ligeramente diferente— H. Küng (1987: 415): las dos líneas que se desgranán de la cristología hegeliana son, por un lado, una “teología histórico-crítica” o del “Jesús histórico”, que impugnaba la veracidad de los textos evangélicos por vía de la exégesis, y, por otro lado, una “teología especulativa” o del “Dios-hombre especulativo”, que pretendía validar la evidencia histórica del cristianismo por vía de la filosofía. Al adherir a este último proyecto el ala derecha del hegelianismo, se sintonizaba con las coordenadas epocales que, como se ha visto, mostraban el predominio de la crítica que Schelling venía desarrollando hacia Hegel ya desde mediados de la década de 1920: se trataba de superar la ‘negatividad’ característica de dicha filosofía para así entrar en una fase ‘positiva’ del pensamiento filosófico. La recuperación de los contenidos empíricos del cristianismo no como mitos sino como realidades históricas susceptibles de reflexión filosófica, permitirían el pasaje de la ‘lógica’ a la ‘realidad’ —en la inversión del camino hegeliano que propone Schelling: del ‘ser’ al ‘pensar’— y resulta a todas luces notable que esta exigencia de ‘positividad’ permea no solo el intento de la derecha sino también el de la izquierda hegeliana: de allí las futuras rupturas a través de un ‘giro antropológico’ primero (L. Feuerbach) y de un ‘giro sociológico’ después (K. Marx) (Löwith 1968: 170).

Es en este contexto donde surge la figura de Karl Friedrich Göschel (1784-1862), jurista por formación y funcionario judicial, quien desplegara

una intensa actividad autoral no solo sobre temas de su especialidad sino también en torno a cuestiones teológicas y filosóficas (Müller 1879: 397). Göschel no fue alumno de Hegel pero se identificó hacia finales de los años ’20 con su filosofía y, aun sin conocerse personalmente, recibe comentarios elogiosos en varias secciones de las obras del Maestro (Hegel 1970: 10, 374; 11, 390 y ss.; 17, 381). Su rol como el más influyente portavoz de los ‘hegelianos de derecha’ a partir de la muerte de Hegel ha salido gradualmente a la luz sólo en el curso de la *Hegelforschung* de la segunda mitad del siglo XX y siempre en relación con la polémica sobre la filosofía de la religión; empero, en el pionero artículo de H. Lübbe de 1963 donde se resaltan con justicia los elementos liberales presentes en lo que arbitrariamente se abarcaba con el término ‘derecha hegeliana’ (Gans, Rosenkranz, Carové, entre otros), la figura de Göschel es apenas mencionada y su relevancia en el plano ético-político directamente es ignorada (Lübbe 1974: 33; cfr. rectificación en Toews 1985: 224-225). Esta omisión podría deberse a que en su momento los escritos de filosofía del derecho de Göschel no tuvieron el impacto deseado por su autor, en orden a la construcción de una filosofía política distintiva dentro del contexto posthegeliano (Cornehl 1971: 211). Su lugar preeminente como líder y portavoz, primero del ala derecha pero luego —gracias a su cercanía con el antiguo protector de Hegel, el *Kultusminister* Von Altenstein— de la Escuela en su totalidad, se explicaría más bien por la creación de una ‘teología política’, predispuesta a captar de forma consecuente las implicancias de las formulaciones realizadas en el ámbito de la filosofía de la religión (Jaeschke 1979b: 79). Que esta estrecha vinculación entre religión y política no fuera reconocida de forma inmediata por sus correligionarios descansaría en el hecho de que sus puntos de vista fueron dados a conocer sobre todo en escritos polémicos de orden teológico, por ejemplo en su disputa con David Friedrich Strauss (Göschel 1838: 42 y ss.; cfr. Jaeschke 1979b: 84-85; 1990: 378). Tanto en el manuscrito *circa* 1837 *Sobre la relación de la teología especulativa con la cristología straussiana. Un voto por una más amplia elucidación* (extractos en Jaeschke 1979b: 85-97) escrito a pedido de Von Altenstein así como en el texto de 1838 *Contribuciones*

a la filosofía especulativa de Dios, del Hombre y del Dios-Hombre, el centro de la argumentación de Göschel se situaba en la conflictiva relación entre ‘especie’ [*Gattung*] y ‘personalidad’ [*Persönlichkeit*], donde se realizaba ahora un giro novedoso en dirección al terreno político, esto es, hacia una cristología política. Como es sabido, en su reconstrucción dialéctica del cristianismo polemiza Strauss contra el valor fundante para el mismo del dogma de la Encarnación, y con ello propone que la realidad de la naturaleza divina no puede descansar en el Jesús histórico (solo válido como ‘mito’, por otra parte), sino solo en el género humano; en sus palabras:

[L]a clave de toda la cristología [...] será establecer una idea en lugar de un individuo, pero una idea verdadera, no una irrealidad kantiana. En un individuo, un Dios-Hombre [*Gottmensch*] [...] se contradicen las cualidades y funciones que la doctrina eclesiástica de Cristo suscribe: en la idea de género [*Gattung*] coinciden complementariamente. (Strauss 1837: 2, 739-740; cfr. Cornehl 1971: 192 y ss.)

La línea argumentativa de Göschel no discurrirá —como en otros polemistas, *v. g.* Rosenkranz, Schaller o Frauenstädt— en torno a la inaplicabilidad del concepto straussiano de ‘género humano’, sino más bien ampliará el espectro de la polémica echando luz sobre las consecuencias políticas que se desprenden del inadvertido Strauss: la necesidad de la conexión entre el reinado de Cristo y la monarquía en el Estado (Jaeschke 1979b: 90; cfr. Jaeschke 1990: 378; Breckman 2001: 137; Chapin Massey 1983: 92). El paralelismo entre ambos elementos se da a partir de la caracterización crítica del ‘género’ en Strauss: “[...] como unidad, como totalidad, el género no llega a ser una ‘persona’ [...]” en razón de carecer de ‘individualidad’ y ‘subjetividad’; para Göschel, Strauss sólo trae a cuento una personalidad “mística, intelectual, no una real: sólo la trae como ‘nombre’, nunca sin embargo como ‘concepto’ [...]” (Jaeschke 1979b: 92). La tarea, entonces, prosigue Göschel, es cómo convertir ahora esa personalidad moral en una real [*wirklich*] que se exprese en su totalidad en un individuo y que en tanto persona individual preceda [*voransgeht*] a la así condicionada personalidad del

género humano. Llegado a este punto, Göschel proporciona un ejemplo revelador que ilustra su paralelismo teológico-político: por medio de una analogía con el concepto straussiano de personalidad de la especie humana es invocada la figura del Estado, sitio donde la Idea de derecho puede —dialéctica mediante— encontrar su personalidad. Pero en un primer momento esta solo puede ser una personalidad moral (o ‘mística’) producto de la necesidad de representarse la unidad del Estado, el cual es pensado como un todo; en todo caso —y aquí reside el núcleo técnico de distinción especulativa— el momento de la ‘representación’ precede al del ‘concepto’ (Jaeschke 1979b: 92). En palabras del texto de 1838 (que Göschel redacta siguiendo el § 297 de la filosofía del derecho hegeliana):

La personalidad moral del Estado es por esto solo el inicio de su concepto; este arriba a su personalidad ‘real’ [*wirklichen*] sólo en aquella forma que llamamos ‘monarquía’: y esta ‘monarquía’ es precisamente por ello la más acabada formación [*Ausbildung*] del Estado, porque en ella la personalidad moral no permanece asentada en sí misma, sino que en un ‘individuo’ accede a la ‘realidad’ [*Wirklichkeit*] y con ello a su determinación [*Bestimmung*]. (Göschel 1838: 60)

En su astuta estrategia argumentativa Göschel no se priva incluso de señalar las inconsecuencias del joven teólogo —como cuando acusa a Strauss de permanecer en un punto de vista no especulativo, de crítica “desde el entendimiento” o simplemente de kantianismo— al citar su idea de una “personalidad en general” [*allgemeine Persönlichkeit*] que poseería la Humanidad como totalidad real asimilada a Cristo (Göschel 1838: 444-445; cfr. Sandberger 1972: 144). En dicha cita también se desliza, sin embargo, la propia queja de Strauss de que su concepto de personalidad colectiva de Cristo no ha sido comprendida por las corrientes teológicas del momento, ya sean ortodoxas o heterodoxas; más grave aun: ni siquiera la propia filosofía ha podido elevarse a considerar a la Humanidad como algo más que ‘género’ o ‘especie’. La insistencia de Göschel en el concepto de ‘personalidad’ será la causa de las futuras modificaciones que Strauss operará sobre su teoría, introduciendo en ella una

versión sui géneris de los hegelianos “individuos de la historia mundial”, como demuestra al adoptar la famosa formulación del § 348 de la *Filosofía del Derecho*: “En la cúspide de todas las acciones, y con ello también en las histórico-mundiales, se encuentran ‘individuos’ como las subjetividades que dan realidad efectiva [*verwirklichen*] a lo substancial” (Hegel 1970: 7, 506).

Pero a pesar de la referencia, en esta reformulación straussiana el papel de ‘héroe’ o ‘fundador’ que se atribuye al Jesús histórico se asociará con cierto ‘genio’ particular al estilo romántico, producto de la espontaneidad y de la libertad creativa de la subjetividad. Esta heterogeneidad del pensamiento de Strauss muestra un alejamiento de la fuente dialéctica originaria así como su acercamiento al pensamiento romántico vía Schleiermacher; en lo político se ve el desplazamiento hacia una concepción aristocratizante y conservadora a partir de este novedoso énfasis en la subjetividad del Jesús histórico (Chapin Massey 1982: 115-117). El recurso al papel de las subjetividades en la filosofía de la historia de Hegel para fundamentar problemas cristológicos no es privativo de Strauss: ya el propio líder del ‘centro’ de la Escuela Hegeliana, Karl Rosenkranz, había intentado explorar una vía similar (Cornehl 1971: 194). Lo que ciertamente se aprecia en el giro de Strauss es un proceso análogo a su acusación hacia Göschel de pasar con demasiada velocidad del ámbito histórico al filosófico en el análisis bíblico y en la consideración de Jesús: solo que ahora es el propio Strauss quien retrocede hacia una concepción no dialéctica basada en la interioridad.

Llegado a este punto y a modo de evaluación, podría plantearse el interrogante sobre la efectiva posición de Göschel y de su ‘cristología política’ en relación a propios y ajenos.

Con respecto a los ‘propios’, Göschel no utiliza para elucidar el vínculo entre Humanidad y Dios-Hombre el concepto de ‘género’ que Hegel trata, por ejemplo, en *La Ciencia de la Lógica* (Hegel 1970: 6, 484 y ss.) y en otros sitios de su obra: más bien parte del suelo firme de un principio hegeliano como es el referido § 279 de la *Filosofía del Derecho*: “Pero la subjetividad se encuentra en su verdad solo como ‘sujeto’, la personalidad solo como ‘persona’ [...]” (Hegel 1970: 7, 444).

Esta afirmación y el contexto general de la ar-

gumentación del párrafo mencionado no terminan de ser convincentes en torno a la ‘necesidad’ de que la ‘personalidad real’ del Estado deba ser la de un individuo físico como el monarca. Más bien, como afirma Jaeschke (1979b: 100), lo que se requiere es la existencia de una instancia decisoria e incluso de promulgación legislativa a la cual se considere como el sostén de la subjetividad del Estado. El agregado de una fundamentación teológica a través del paralelismo Cristo-monarca puede considerarse como una ampliación de la problemática hegeliana llevada mucho más allá de sus sintéticas formulaciones y realizada sin duda con el auxilio de elementos exóticos al pensamiento del Maestro. En este sentido resulta paradójico que Göschel lleve a su consumación lo que la filosa crítica del Marx de 1843 no duda en atribuir al propio Hegel: “Y aquí Hegel se ocupa de presentar al monarca como el verdadero Dios-hombre, como la ‘efectiva corporización’ de la Idea” (Marx 1988: 225).

Sin embargo, esta relación ‘directa’ entre monarca y Dios-hombre tal como se presenta en estas visiones que operan con motivaciones diametralmente opuestas debe tomarse con reservas en cuanto al corpus hegeliano propiamente dicho, toda vez que desde el punto de vista de Hegel debería concederse sin duda que a partir del principio de la subjetividad se configura el concepto histórico-mundial del cristianismo y desde allí se desprende —con múltiples y variadas mediaciones— la idea del monarca: hay que destacar, empero, que esta no adviene a través de un “paralelismo inmediato”, no dialectizado, entre las figuras del monarca y la del Dios-hombre (Jaeschke 1979b: 100; cfr. Jaeschke 1979a: 371).

En cuanto a la relación de Göschel con los ‘ajenos’, debe recordarse su cercanía —ya mencionada— con algunos planteos de la *Spätsphilosophie* de Schelling, en particular con su reclamo de un enfoque no puramente negativo y abstracto, alejado del Ser, como el que presentaba a sus ojos de forma prototípica la filosofía de Hegel. Pero la coincidencia se hace expresa en el plano político, donde se ve operando esta exigencia de ‘personalidad’ que se hace en analogía a la figura de un Dios personal, creador y capaz de amar que se refleja en el rol de la realeza [*Königtum*] dentro de

la monarquía (Schelling 1856: 569-570; 1858: 91-92). Principios como la estrecha vinculación entre filosofía de la religión y filosofía del derecho así como la necesidad de una ‘filosofía cristiana’ y de un ‘Estado cristiano’ se mueven en la dirección del pensamiento de la Restauración (unión de ‘trono’ y ‘altar’) y coinciden en términos generales con las ideas expresadas por autores como K. E. Schubart y sobre todo el influyente jurista F. J. Stahl (detalles en Jaeschke 1979b: 103-105). En esta coincidencia, sin embargo, los argumentos de Göschel no son exactamente iguales a los de la desvaída relegitimación del derecho divino que ensaya Stahl en su teoría del ‘principio monárquico’ [*monarchisches Prinzip*]: como señala Jaeschke, aquel presenta inicialmente una argumentación basada en los “teologemas tradicionales del *corpus mysticum* de Cristo” en el contexto de simbolismo tradicional de la relación entre ‘cabeza’ (*Haupt*: Cristo como ‘jefe’) y ‘cuerpo’ (*Leib*: la Iglesia o ‘comunidad’ de fieles) (cfr. extractos en Jaeschke 1979b: 94-95). De esta forma, y como ya se ha dicho, el Estado como ‘cuerpo’ (la comunidad que Göschel asimila a la “especie”) posee solo una “personalidad moral” que requiere hacerse ‘real’ a través de una ‘cabeza’ o ‘jefe’ que como instancia decisoria articule orgánicamente la voluntad general. En este sentido, y a pesar de reformulaciones posteriores, la teoría de Göschel es expresión de una ideología conservadora, pero que no puede identificarse sin más con las ideas retrógradas de la Restauración: lo contrario es el caso, ya que en sus escritos jurídicos se encuentran elementos de coincidencia con el ‘liberalismo’ hegeliano, por caso, con E. Gans (Jaeschke 1979b: 106).

Finalmente, y a propósito de la metáfora corporal, esta remite inmediatamente al conocido estudio de E. Kantorowicz sobre la doctrina de los ‘dos cuerpos del rey’ —*corpus physicum* y *corpus mysticum*— con sus respectivos atributos, tal como fue desarrollada en el Occidente bajomedieval. En las páginas finales de su estudio, Kantorowicz especula sobre el linaje de dicha teoría, si pagano o cristiano, y brinda algunas indicaciones sobre posibles fuentes en la Antigüedad (Plutarco, Aristóteles, Séneca, la monarquía helenística, los neopitagóricos, etc.); así, queda establecida la idea de “divinización” de la persona real, ya sea por “imitación de

la esencia divina” (helenismo) o por infusión de la gracia (cristianismo) (Kantorowicz 1985: 464 y ss.). En base a esto, ¿sería posible encontrar también allí elementos fundantes para una cristología? La idea de la ‘divinización’ de una naturaleza humana, ¿no podría remitir a la tradición helenística del “hombre divino” (*theios anēr*) que algunos autores suponen operando en el contexto novotestamentario (Liefeld 1973: 195; cfr. Cornelli 2003: *passim*)? En su cristología, Göschel intenta en todo momento autorizarse en la lógica especulativa hegeliana con el fin de destilar una “subjetividad absoluta” que existiría como “hombre primigenio” [*Ur-Mensch*], “Espíritu originario” [*Ur-Geist*] o “Dios-hombre” [*Gott-Mensch*], distintas denominaciones que tratan de captar el carácter prototípico de esa unión de lo finito con lo infinito (Göschel 1838: 64; cfr. Jaeschke 1981: 390). Pero por muy abstrusas que resulten estas formulaciones, subsiste el hecho de que esa ‘personalidad originaria’ no se concebía como una construcción lógica o mitológica, sino como la constatación de que “el Dios eterno revela su personalidad absoluta en individuos singulares” (Koppehl 1997: 49).

Este tipo de afirmaciones no deja lugar a dudas sobre la ‘existencia’ de los individuos en cuestión y, por añadidura, permitiría también pensar el problema de los ‘hombres divinizados’ del helenismo en relación a las doctrinas cristológicas más hegelianizantes (como las de Rosenkranz y el Strauss tardío) que recurren a versiones de los ‘individuos de la historia mundial’, tal como Hegel había desarrollado en su filosofía de la historia.

Bibliografía

- Breckman, W. (2001). *Marx, the Young Hegelians and the origins of radical social theory. Dethroning the self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bretschneider, K. G. (1835). *Die Theologie und die Revolution*. Leipzig: Vogel.
- Chapin Massey, M. (1972). "David Friedrich Strauss and his Hegelian Critics": *The Journal of Religion*, Vol. 57, No. 4; pp. 341-362.
- _____ (1983). *Christ Unmasked. The Meaning of "The Life of Jesus" in German Politics*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.
- Cornehl, P. (1971). *Die Zukunft der Versöhnung, Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und der hegelischen Schule*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cornelli, G. (2003). "Homens divinos entre religião e filosofia: Para uma história comparada do termo no mundo antigo": *Estudos da Religião* Año 17, No. 24.
- Duque, F. (1999). *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Akal.
- Ginzo Fernández, A. (2000). *Protestantismo y Filosofía. La recepción de la reforma en la filosofía alemana*. Alcalá: Universidad de Alcalá.
- Göschel, C. F. (1832). *Hegel und seine Zeit*. Berlín: Duncker und Humblot.
- _____ (1835). *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie*. Berlín: Duncker und Humblot.
- _____ (1838). *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen*. Berlín: Duncker und Humblot.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Theorie Werkausgabe. Werke in 20 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp. Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. (Se cita el volumen seguido del número de página.)
- Jaeschke, W. (1979a). "Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration.": *Der Staat* No. 18; pp. 349-374.
- _____ (1979b). "Urmenschheit und Monarchie. Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten": *HEGEL-STUDIEN Band 14*; pp. 73-107.
- _____ (1981). "Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie": *Zeitschrift für Philosophische Forschung* Band 35 Heft 3/4; pp. 385-416.
- _____ (1990). *Reason in Religion. The foundations of Hegel's philosophy of religion*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- _____ (1998a). *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid: Akal.
- _____ (1998b). "Vorwort des Herausgebers" en Jaeschke, W. (ed.). *Der Streit um die Romantik (1820-1854)*. Hamburgo: Meiner.
- Kantorowicz, E. H. (1985). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza.
- Koppehl, Th. (1997). *Der wissenschaftliche Standpunkt der Theologie Isaak August Dorners*. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.
- Küng, H. (1987). *The Incarnation of God (An Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology)*. Nueva York: Crossroads.
- Liefeld, W. L. (1973). "The Hellenistic 'Divine Man' and the Figure of Jesus in the Gospels": *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 16, No. 4; pp. 195-205.
- Löwith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sud-americana.
- Lübbe, H. (1974). *Politische Philosophie in Deutschland*. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Marx, K. (1988). "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313)]" en Marx, K. y Engels, F., *Werke*, Dietz, Berlín, Vol. 1; pp. 203-333.
- Müller, H. (1879). "Göschel, Karl Friedrich" en *Allgemeine Deutsche Biographie*. Leipzig: Duncker & Humblot; Vol. 9, pp. 397-398.
- Ripalda, J. M. (1978). "Introducción" en Hegel, G. W. F. *Escritos de Juventud*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Sandberger, J. F. (1972). *Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schelling, F. W. J. (1856). *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Stuttgart-Augsburg: Cotta (*SW* II.1).
- _____ (1858). *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart-Augsburg: Cotta (*SW* II.3).
- Strauss, D. F. (1837). *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Tübingen: Osiander, 2 vols.
- Toews, J. E. (1985). *Hegelianism: the path towards dialectical humanism, 1805-1841*. Nueva York: Cambridge University Press.