
voces

La escuela hegeliana

Traducción de **Pedro Sepúlveda Zambrano**

NORBERT WASZEK (PARIS VIII)¹

1 Una versión alemana de este escrito aparecerá bajo el título: «Die Hegelsche Schule». En: *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, vol. I/2. Ed. Gerald Hartung, Schwabe, Basilea, 2023.

1. Introducción: ¿Por qué se puede hablar de una «Escuela-Hegel»?

Desde que David Friedrich Strauß (1808-1874) fue a Berlín en el otoño de 1831 para escuchar a Hegel, se sintió desilusionado cuando el filósofo murió inesperadamente el 14 de noviembre de 1831. En sus planes de estudios posteriores, sin embargo, pronto encontró el consuelo: «Hegel ha muerto aquí, pero no está de hecho extinguido» (*Strauss, Briefe*, 8). Con este juego de palabras expresó que todavía era posible en Berlín un estudio a fondo de la filosofía de Hegel. En efecto, además de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Strauß escuchó a cuatro profesores de Berlín cercanos a Hegel: Philipp Konrad Marheineke (1780-1846), Leopold von Henning (1791-1866), Eduard Gans (1797-1839) y Karl Ludwig Michelet (1801-1893). La lista de hegelianos que trabajaban como profesores universitarios durante la vida del filósofo, o un poco más tarde, era, sin embargo, aún más larga: Georg Andreas Gabler (1786-1853), Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs (1794-1861), Heinrich Gustav Hotho (1802-1873), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Rosenkranz (1805-1879), Wilhelm Vatke (1806-1882) y Bruno Bauer (1809-1882).

Como se puede comprender y documentar fácilmente en cartas (*Hegel, Briefe*, III, 111, 115 s.), Hegel estaba encantado con el éxito de sus alumnos. A él no solo le preocupó su carrera académica, sino también la preservación y desarrollo de su filosofía; en una carta, enfatiza, por ejemplo, que la *Erbrecht* de Gans (1824) ha «tomado como base sus lecciones sobre historia universal» (*Hegel, Briefe*, III, 41).

El nombramiento de los discípulos de Hegel dependía en ese momento en gran medida de la corte prusiana y sus ministerios. Incluso cuando Hegel fue llamado a Berlín, el ministro de cultura Karl vom Stein zum Altenstein (1770-1840) desempeñó un papel decisivo (Meist 1979). Cuando llegó a Berlín, Hegel pudo ampliar esta relación, especialmente a través de Johannes Schulze (1786-1869), quien era un alto funcionario del ministerio de cultura, además de su

leal oyente y más tarde además un íntimo confidente de Hegel (*ADB*, vol. 33, 1981, 12). No cabe duda de que Altenstein y Schulze apoyaron a Hegel y su escuela hasta el final de su actividad (Altenstein renunció en 1839 y con ello Schulze perdió influencia). Ya en la década de 1820 se acusaba de que había que ser «seguidor de Hegel» (*HBZ*, 258), para obtener prestigio o un ascenso en Berlín. Sin embargo, la acusación fue articulada por oponentes de Hegel, como Schleiermacher y Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), quienes ciertamente no eran imparciales. En la medida en que bajo Altenstein se llevó a cabo una política pro-hegeliana de nombramientos, el único nombramiento errado fue aquella pálida designación de Gabler como sucesor de Hegel –docente «de aburrimiento insondable» (*ADB*, vol. 33, 12)–; se oponen a él, en cualquier caso, otros nombramientos y ascensos exitosos, incluida la destacada designación de Gans, ya que Altenstein y Schulze solo pudieron imponer estas acciones con gran habilidad táctica en contra de la enérgica resistencia de Savigny y el príncipe heredero (Meist 1979; informe de Altenstein: 46-49).

El hecho de que Hegel tuvo discípulos y seguidores que mediante la enseñanza de su filosofía continuaron y persistieron hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX es, por lo tanto, innegable. Pero en ello hay más que una mera ‘formación de escuela’. No todo filósofo se convierte en fundador de una ‘escuela’. Incluso los contemporáneos notaron la formación de escuela de Hegel, proporcionaron intentos de explicación (ver más abajo), y en este sentido distinguieron a Hegel de otros filósofos. Por ejemplo, ya en 1828, Hotho habló del hecho de que Descartes y Spinoza tenían «prosélitos», pero no necesitaron de ningún «asistente» (Ziemer 1994, 33). Los intentos de una definición típica-ideal de ‘escuela’, y su aplicación a la escuela hegeliana (por ejemplo, Eßbach 1988, 89-117), enfatizan que una ‘escuela’ consiste en una «comunidad científica» que se aglutina en torno a un «padre fundador», una «figura central», que comparte al menos ciertas tesis y valores centrales con él, y que transmite estos contenidos a las generaciones futuras. A menudo es un rasgo distintivo que el fundador de la escuela y su doctrina sean defendidos, incluso después de su muerte, de ataques y críticas, de los cuales existen muchos ejemplos en Hegel. Ya en el «Prefacio» de Gans a la nueva edición de la *Filosofía del derecho* de Hegel, la tendencia apologética se convierte precisamente en una intención básica de la presentación (Gans 1833, IX-XI). Otros ejemplos de la defensa de Hegel se remontan al último tercio del siglo XIX (Michelet 1870). Los escritos de Schaller (1837) y Rosenkranz (1858) albergan la palabra «apología» incluso en el título.

Aparte de la apología, la escuela hegeliana ganó presencia y duración institucional. Entre las instituciones creadas en ese momento que promovieron la formación de escuela hacia dentro, y la hicieron más visible hacia fuera, es digna de mención, en primer lugar, la revista *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (1827-1846; cf. Gans 1836a; Schlawe 1959; Jamme 1994). Durante mucho

tiempo, Hegel había querido tener nuevamente su propia revista (así como en Jena, donde dirigió junto a Schelling el *Kritische Journal der Philosophie*, 1802/1803). Fue solo en el apogeo de su carrera en Berlín que sus discípulos cumplieron este deseo, ya que fue Gans quien elaboró este plan en 1825, y obtuvo el apoyo del entonces editor principal, Johann Friedrich Cotta (1764-1832), y de otros estudiantes y amigos de Hegel (Waszek 1994). La fundación oficial quedó en manos de Hegel, quien en julio de 1826 invitó a una asamblea constituyente en su vivienda. Los *Jahrbücher* aparecieron entonces a partir de 1827 y tuvieron 20 años de duración. La particularidad de la fundación consistió en que se creó una «Sociedad (editorial) para la crítica científica» (sus estatutos en Hogemann 1994, 88-92), la cual se dividió en tres clases (ver §§ 4-7): 1) filosofía, teología, ciencias del derecho y estado; 2) ciencias de la naturaleza, matemáticas, medicina; 3) historia, filología, arte. Esta forma de organización llevó incluso a la tesis de que para Hegel, a quien las puertas de la Academia oficial de Berlín permanecían cerradas, se trató de una especie de ‘contra-academia’ (como ya lo mencionó Harnack 1900, 734; cf. Jamme 1994). Mientras vivió, Hegel fue sin duda el punto neurálgico de la sociedad, aun cuando dejaba los quehaceres del día a día a los estudiantes. También hubo constantemente amigos y discípulos de Hegel entre los colaboradores, y al menos entre los artículos filosóficos de los *Jahrbücher* (entremedio también estaban representadas otras disciplinas) hubo realmente muchos vinculados con Hegel. A pesar de estos hechos, sería injusto proclamar los *Jahrbücher* como un órgano limitado a la difusión de escuela, tal y como intentó Ludwig Börne (1786-1837) en un folleto completo (1827). Hegel parece haber rechazado solo una vez la invitación de un contribuyente potencial: Schleiermacher (Gans 1836a, 251 s.). Este caso individual fue más que compensado por la colaboración (en los *Jahrbücher* o en la *Sociedad* editorial; la impresionante lista en Feilchenfeldt 1994, 174-176) de personalidades como Goethe, Wilhelm von Humboldt, Thibaut, Baader, Creuzer, A. v. Schlegel y Thiersch, que no eran en absoluto ‘fieles a la línea’, sino que guardaban un perfil propio y mantenían una distancia crítica respecto a la filosofía de Hegel. En modo alguno estrecho de miras, fue precisamente la apertura y el alto nivel de los *Jahrbücher* aquello que les ayudó a ganar respeto y lectores. Esto último, por medio de bibliotecas y consejos de lectura, fue ciertamente mayor que las cifras de ventas (cf. Obenaus 1994, 56), aun cuando la tesis de una «expansión a nivel europeo» (Schlawe 1959, 250) sea más bien exagerada. Para la escuela hegeliana, los *Jahrbücher* cumplieron una doble función: hacia fuera sirvieron de vitrina y portavoz; hacia dentro, creó la cohesión del trabajo en conjunto. Durante la vida de Hegel, el balance de los *Jahrbücher* fue ciertamente positivo; recién en la década de 1830 las condiciones se deterioraron: por un lado, debido a las premuras financieras y, por otro lado, debido a la censura. Hacia finales de la década de 1830, los antiguos asistentes de los *Jahrbücher* (como Hinrichs, Michelet, Rosenkranz, Vatke) se trasladaron a los *Anuarios* de

Halle, sin duda una señal de que los *Jahrbücher* habían perdido su atractivo. El declive real de los *Jahrbücher de Berlín* tuvo lugar entonces con el cambio de trono (1840), y la asunción de Friedrich Eichhorn (1779-1856) como ministro de cultura. La escuela histórica de Savigny y la filosofía de Schelling fueron promovidas y con ello los discípulos de Hegel silenciados. Karl August Varnhagen von Ense (1785-1858) ya había solicitado en noviembre de 1839 descontinuar los *Jahrbücher* debido a la «indignidad de la censura»; más tarde escribiría con resignación en su diario que los lectores verían a la sociedad «amordazada» (Varnhagen 1861, 151 s., 304). En 1844 Albert Schwelger (1819-1857), adepto de Hegel y D.F. Strauß, escribe en sus *Jahrbücher der Gegenwart* acerca de la «castración» de los *Jahrbücher* de Berlín.

Otra institución de la escuela es la «Asociación de amigos del difunto», que se formó poco después de la muerte de Hegel para realizar con los textos de Hegel la llamada «edición de los amigos» (*Hegel, Werke* 1832-1844; cf. Jamme 1984 y Jaeschke 2003, 502-504). Según el contrato de publicación (*Hegel, Briefe*, vol. IV.1, 132b-132e) originalmente pertenecieron a ella: Marheineke, Schulze, Gans, von Henning, Hotho, Michelet y Friedrich Förster (1791-1868). Posteriormente se agregaron como editores de volumen: Ludwig Boumann (1801-1871), el hijo mayor de Hegel, Karl (1813-1901), Rosenkranz y Bruno Bauer. Como gesto de veneración, el proyecto también tenía la intención de apoyar a la familia de Hegel, por cuanto a ella se destinaron los honorarios, mientras que los «amigos» trabajaron de forma voluntaria. Pero se trataba de mucho más que eso: el hecho de que no solo se volvieran a editar las cuatro obras principales publicadas por el propio Hegel —*Fenomenología*, *Lógica*, *Filosofía del derecho* y *Enciclopedia*—, sino que también se publicaran por primera vez manuscritos, escritos menores y, sobre todo, los extensos ciclos de lecciones, acabó finalmente creando el influyente *corpus hegelianum*. El logro pionero de los «amigos», conseguido en apenas catorce años, merece sin duda todos los elogios: en particular, la *disiecta membra* de las lecciones (notas bastante breves de Hegel y transcripciones hechas por diferentes manos y años) las convirtieron en libros accesibles y legibles. El lado B del asunto es que dicho rendimiento no corresponde a las exigencias que se imponen hoy en día a las ediciones críticas. En la investigación moderna, esta edición es discutida principalmente desde el punto de vista de los principios de edición, así como del desempeño individual de cada editor de volumen. La cuestión de si la familia (Beyer 1967) o los editores individuales (Gethmann-Siefert 1983, en Hotho) habrían realizado intervenciones injustas, incluso «falsificaciones», fue objeto de acalorados debates. Sin embargo, más importantes que estas legítimas preguntas son las funciones que cumplió la edición para la escuela hegeliana: los hombres que trabajaron en ella durante años desarrollaron algo así como un *esprit de corps*. Desde el exterior fueron también identificados colectivamente con la figura dada a la obra de Hegel y con ello fueron percibidos como una ‘escuela’.

Independiente de las razones institucionales que contribuyeron al despliegue de esta escuela, desde una perspectiva filosófica fue la forma enciclopédica tardía de su sistema la que predestinó la filosofía de Hegel a fundar una escuela (Waszek, 2019b). Las numerosas áreas del saber que Hegel solo pudo tratar «en compendio» (así el título de su *Enciclopedia*) dirigieron a los estudiantes, según su inclinación y formación previa, hacia áreas especiales de trabajo en las que podían explicar al ‘maestro’, además de buscar superarlo. Incluso los contemporáneos (por ejemplo, Michelet 1843, 310; Rosenkranz 1844, 381 s.) enfatizaron este papel de la *Enciclopedia* para la formación de escuela; este último introdujo la terminología de ‘maestro’ y ‘oficial’ (aquel que esperaba a convertirse pronto en ‘maestro’ en su especialidad).

2. Exposición panorámica del desarrollo de la escuela

Incluso cuando Hegel todavía estaba vivo, había diferencias de opinión entre sus seguidores. Las primeras pruebas de esto se encuentran en una carta de Gans al filósofo francés Victor Cousin (1792-1867), en la que informa sobre una disputa entre él y Hotho por un lado, Förster y von Henning por otro lado, y expresamente menciona allí una división inminente de la escuela. Gans acusa a Förster y Henning de seguir siempre obedientemente al gobierno, mientras que él y Hotho exigieron la transformación de la monarquía absoluta en una monarquía constitucional (*Gans, Briefe*, 186 s.).

La Revolución de julio también provocó tensiones con el propio Hegel, porque algunos discípulos como Gans y Michelet seguían los acontecimientos con una cierta confianza (Michelet 1884, 502), mientras que a Hegel lo llenaban de preocupación (*Hegel, Briefe* III, 323, 329, 333; cf. Lübbe ²1974, 50 s.). La «anécdota del príncipe heredero», a menudo como un rumor apenas documentado, y que se remonta a la autobiografía de Arnold Ruge (1802-1880), pertenece al contexto de las diferencias políticas. Ruge informa que el príncipe heredero (desde 1840 Friedrich Wilhelm IV) habría invitado a Hegel a una cena, y lo habría amonestado para que presentara su *Filosofía del derecho* él mismo, en lugar de dejarla en manos de Gans, quien habría convertido a «todos los estudiantes en republicanos» (Ruge 1867, 431). Sin embargo, esta fuente debe ser cuestionada críticamente. En 1830 Ruge estuvo en Berlín solo por un tiempo breve, de modo que no habría conocido nunca a Hegel; también conoció a Gans bastante tarde, y admitió expresamente que toda esa historia solo le habría sido «contada» (*ibid.*, 433). Incluso una invitación del príncipe heredero a Hegel es poco probable, y no hay evidencia de ello ni en la propia correspondencia de Hegel ni en los extensos informes sobre él (*HBZ*). Con todo, lo cierto de la anécdota es que Hegel no dio ninguna lección sobre su *Filosofía del derecho* durante algunos años después de

1825 (*Hegel, Briefe*, IV.1, 114-125), y que Gans, en cambio, sí dio conferencias sobre este tema, basadas en el libro de Hegel (en los semestres de invierno 1827/28, 1828/29 y 1829/30; ver Braun 1997, 249-253). Sin embargo, sostener que Hegel delegó efectivamente esta lección a Gans, como muchos piensan, es nuevamente dudoso y no hay evidencia de ello.

A pesar de tales diferencias entre Hegel y sus alumnos, así como entre alumnos, su carisma impidió, mientras vivió, que esto llevase a la conformación de antagonismos. Si el propio Hegel se veía involucrado en ello, sus alumnos solían al fin convencerse de su perspectiva. En caso de conflictos entre los estudiantes, Hegel pudo intervenir o poner fin a la disputa con una clara toma de posición.

Después de su muerte, pareció ser una consecuencia inevitable que los diádocos pronto se pelearan por el legado intelectual de Hegel, y que esta pelea socavara la unidad de la escuela. Surgió así un proceso que posteriormente fue tematizado como la ‘disolución’ (Erdmann 1896/1964, 642) o la ‘escisión’ (Vorländer 1903, 404) de la escuela hegeliana. Para los contemporáneos es central recordar a Strauß, quien en sus *Streitschriften* fue el primero en utilizar la clasificación de los parlamentos franceses resultante de la selección de escaños para la clasificación de los discípulos de Hegel (1837, Heft 3, 95-126). Otros autores para él dignos de mención son Carl Friedrich Göschel (1781-1861), Gabler y el entonces todavía joven Bruno Bauer al lado derecho (*ibid.*, 95-120); el centro solo fue ocupado para él por Rosenkranz (*ibid.*, 120-126); y él mismo se colocó en el ala izquierda (*ibid.*, 126). Aquí se deben enfatizar al menos tres puntos. Primero, Strauß solo clasifica [a cada autor] según las reacciones a su *Leben Jesu* (Strauß, 1835+1836), es decir, en el contexto religioso-filosófico y no en vista del origen de las denominaciones, y más precisamente del contexto político: tal contexto habría llevado por cierto a una clasificación completamente diferente (ver más abajo). En segundo lugar, Strauß no solo diferenciaba entre ‘derecha’ e ‘izquierda’, sino que también hablaba del ‘centro’, refiriéndose al grupo intermedio en los parlamentos franceses (*le Marais*), pero su división tripartita fue abandonada con el tiempo. En tercer lugar, los contemporáneos notaron que Strauß exponía sus argumentos «con fina ironía» (Rosenkranz 1840a, X). En esta línea, Rosenkranz produjo al tiempo una comedia, *Das Zentrum der Spekulation*, en la que se enfrentan los «Hegeliter» y los «Hegelinges». Si los «Hegeliter» son caricaturizados como apoyadores del estado, los «Hegelinges» buscaban superar la izquierda de Hegel (Rosenkranz 1840b, 83, 84). Solo más tarde fue comprendida la ironía y se tomó en serio la clasificación de Strauß. El hecho de que en el siglo XX el fraccionamiento de la escuela en ‘izquierda’ y ‘derecha’ se endureciera hasta convertirse en una clasificación rígida, se debió ciertamente a las ediciones, por lo demás bastante meritorias, que presentaron Karl Löwith (1897-1973) y Hermann Lübbe en 1962 (*Izquierda hegeliana y derecha hegeliana*). Como resultado de estas ediciones, que se propagaron a su vez a través

de otras ediciones en idiomas extranjeros (por ejemplo, Cesa 1966; Stepelevich 1983), debió surgir al lector ingenuo la impresión de que un discípulo cualquiera, cuyos textos se encuentren en uno de los volúmenes, pertenecería irrevocablemente hacia el ala ‘izquierda’ o hacia el ala ‘derecha’.

Por contrapartida pueden plantearse ciertas objeciones (cf. Ottmann 1977, 15-32; Bienenstock 1994, 56-58). En primer lugar, debe ser puesta de relieve la duración del período en el que se puede hablar de una escuela hegeliana: al menos desde la muerte de Hegel en 1831, hasta el centenario de su natalicio en 1870, en tanto diversos hegelianos, como Michelet (1870) y Rosenkranz (1870), emergieron nuevamente con escritos relevantes. Los acontecimientos históricos y las transformaciones de estas décadas, desde la Revolución de julio hasta el canciller Bismarck, ofrecieron a los contemporáneos en la política, en el desarrollo de la sociedad, y, no en último término, en el campo de la teología una tal multiplicidad de encrucijadas que no sería plausible suponer que los discípulos de Hegel terminaron su camino en los mismos grupos en los que se iniciaron. También hubo varios conflictos personales y [otros] efectivamente fundados que volvieron a mezclar los grupos. Además es digno de destacar que muchos de los discípulos pasaron por cambios considerables; por ello no fueron infrecuentes los «cambios de frente» de un lado al otro, y esto explica también por qué jamás se logró, ni en ese momento ni entre los historiadores posteriores, un «acuerdo sobre la ubicación exacta de todos los hegelianos» (Ottmann 1977, 20). Dado que Strauß influenció conceptualmente la diferenciación de la escuela en izquierda, derecha y centro, colocándose a sí mismo en el ala izquierda, él mismo puede servir como un excelente ejemplo de tal ‘cambio de frente’ (Ottmann 1977, explica otros casos; acerca de Bauer, ver Lauerermann 2011). Después de que Strauß demostró ser efectivamente radical en el campo teológico, los votantes de ‘izquierda’ que lo enviaron como diputado al parlamento estatal de Stuttgart en 1848 se sintieron decepcionados de que se comportara allí como un «hombre del centro burgués» (según él mismo; *Briefe*, 224, cf. Waszek, 2018a). Como argumento final contra una demarcación demasiado rígida entre la izquierda y la derecha hegeliana, conviene señalar la diversidad de los debates: las disputas se extendieron aquí desde los temas religioso-filosóficos y críticos (por ejemplo, la cristología), que fueron discutidos más intensamente al principio, hacia áreas de la filosofía política, como la teoría constitucional, la opinión pública y la doctrina de la oposición, hasta las cuestiones de estética. Sin embargo, a partir de las contribuciones y reacciones a cada uno de estos debates se pudo obtener una nueva clasificación de los discípulos. La consecuencia que se desprende de este estado de cosas no es ni defender la vieja división de la escuela ni sustituirla por una nueva, sino prescindir completamente de una sola, y presentar únicamente los debates más importantes y sus principales actores.

Antes de eso, se abordará aquí la clasificación alternativa entre jóvenes y viejos hegelianos. Para muchos autores esta clasificación aparece sólo como sinónimo de hegelianos de izquierda y de derecha, con el matiz de que los 'jóvenes' y los 'viejos' sugieren un cambio de generación. Sin embargo, también hay intentos de definir y hacer cumplir estas caracterizaciones de manera diferente (por ejemplo, Eßbach 1988). Si Strauß influenció la división derecha, izquierda y medio/centro, la designación de «joven hegeliano» se remonta a Heinrich Leo (1799-1878). Esta figura narrativa se desarrolló desde el tiempo de seguidor del «Turnvater» Jahn, [como] miembro de la Asociación primaria de estudiantes (1817); más tarde, durante el período en Berlín (1822-1827), en el que se unió a Hegel y trabajó en los *Jahrbücher*, y finalmente de regreso a los pietistas y archiconservadores (después de su nombramiento en Halle). A través de la publicación de su escrito de denuncia *Die Hegeligen*, que contribuyó a que los *Anuarios de Halle* fueran prohibidos (Maltzahn 1979, 110 s.), Leo debió parecer malagradecido e incluso un renegado de la escuela hegeliana (ya que Hegel lo había promovido, y apoyó su nombramiento en Halle). En una carta, Gans describió a Leo como un oportunista sin sentido (Gans, *Briefe*, 378). El escrito mencionado de Leo se interpreta a sí mismo como una «acusación contra el partido de los jóvenes hegelianos [*sic.*]» (1838, 4), y, con ello, parece haber acuñado el término «jóvenes hegelianos». Como suele ser el caso, la etiqueta peyorativa puesta desde fuera se convirtió rápidamente en una auto-designación del grupo (Eßbach 1988, 30 s.). En su respuesta a Leo, Eduard Meyen (1812-1870) rechaza la designación porque ve en ella solo una artimaña para difamar a los hegelianos más jóvenes (Meyen 1839, 30). Sin embargo, poco después, en 1841, Bruno Bauer adoptó la terminología de jóvenes y viejos hegelianos en su propio discurso (1841, 8, 12), y a decir verdad [incluso] en su obra central *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*. En este texto, publicado de forma anónima bajo estrictas condiciones de censura, Bauer interviene bajo la máscara de un pietista y archiconservador. En este sentido, la escritura de Leo puede haberle servido de modelo (Eßbach 1988, 31 s.) no solo a los discípulos de Hegel, sino al propio filósofo, como «anticristo» y también como revolucionario (Bauer 1841, 81, 90). Dado que la máscara que lleva Bauer con ironía fue fácilmente transparente para el lector contemporáneo, la *Posaune* se reveló en verdad como una toma de posición a favor de la radical interpretación joven-hegeliana, y en contra de la adaptación viejo-hegeliana en torno al retroceso de la entonces Prusia. De este modo fue aceptada la etiqueta con la que Leo quiso estigmatizar, a la manera de la caracterización con la cual el movimiento se identificó a sí mismo.

Esta transformación del término difamatorio «jóvenes hegelianos» en una caracterización interna se repitió un poco más tarde (Eßbach 1988, 29 s.). En 1842 se difundió en la prensa el rumor de que se había creado en Berlín una

asociación denominada «los libres», que se caracterizaba principalmente por sus tesis críticas con la religión. Tal «asociación» con estatutos y una lista de miembros, que fue [además] reportada a las autoridades estatales, realmente nunca existió. Muchas de las personas que fueron puestas en relación con tal «asociación» negaron toda su existencia, o al menos su propia afiliación. Por lo tanto, la investigación nunca llegó a un consenso sobre quién había pertenecido definitivamente a este círculo (si es que ya no era ninguna ‘asociación’), aun cuando con el tiempo siguen apareciendo determinados nombres. Bruno Bauer, de quien se suele decir que estuvo en el centro del círculo, habla cinco años después de que los «libres» fueron el «fantasma de ese año [1842]» (Bauer 1847, I, 138). No se puede poner en duda el hecho de que un grupo informal de hombres más jóvenes se reunió y discutió en los cafés de Berlín y en los bares de vinos de Hippiel y Walburg, porque hay evidencia de esto, como el famoso dibujo de Friedrich Engels (1820-1895; por ejemplo, en *MEW*, vol. 27, 400) o las retrospectivas autobiográficas (1898/2014) de Theodor Fontane (1819-1898) (evidencia adicional en Schulte-Holtey, 1998; véase, Mayer ya en 1913, quien se basa en informes policiales de la época). El hecho de que, sin embargo, haya prevalecido la designación «los libres» es a su vez el resultado de una transformación de la designación externa en una auto-designación. La designación y caracterización externas incluyen definiciones de grupo como escuela, secta, partido, etc. A este respecto, Eßbach (1988, 79-80) aplicó métodos de la sociología de grupo a los jóvenes hegelianos. Con ello logró utilizar un «enfoque interaccionista» para el análisis del grupo de discusión, que en realidad pareció particularmente adecuado para la caracterización, porque los autores involucrados «reaccionan constantemente entre sí; sus escritos forman una red de recepción y crítica, contra-crítica y alusión» (Eßbach 1988, 47). Con tales instrumentos, Eßbach ilumina los contextos grupales de los jóvenes hegelianos en Berlín, pero también en Halle, y un poco más tarde en Colonia y Königsberg. Mediante la movilidad de los representantes individuales se crearon conexiones entre los lugares mencionados e incluso más allá, por ejemplo, en Zúrich y París.

Al igual que con la escuela de Hegel respecto a los *Jahrbücher de Berlín*, los periódicos y revistas también jugaron un papel importante para los jóvenes hegelianos (Schlawe 1960). Incluso los «Anuarios de Halle» se crearon en un círculo alrededor de Ruge y Ernst Theodor Echtermeyer (1805-1844), como contrapunto de los ahora dóciles *Jahrbücher de Berlín*, debido a la prohibición en Prusia, y también en Dresde, en 1841, de los «Deutsche[n] Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», y luego en París de los «Deutsch-Französische[n] Jahrbücher» (co-editor Karl Marx). Sin duda fue importante para la formación de escuela el hecho de que Ruge emprendiera un extenso «viaje promocional» (Eßbach 1988, 40), mientras que Echtermeyer realizó una extensa correspondencia (Hundt 2010) con el fin de alistar un gran número de asistentes. Estos

esfuerzos tuvieron tanto éxito que Hundt (2010, I, XXIII) estima que el círculo alrededor de los «Anuarios de Halle» fue de «casi 200» personas.

También la efímera «Rheinische Zeitung» (Klutentreter 1966-67) actuó como un punto de encuentro para influyentes personalidades joven-hegelianas en la zona de Colonia. En su fundación y desarrollo, los círculos en cuestión de Berlín y Halle jugaron un papel importante y hubo varios cruces en el círculo de personas. Bruno Bauer, Adolf Friedrich Rutenberg (1808-1869) y, no en último término, Marx vinieron de Berlín a Colonia o Bonn, entre otras, a escribir para la «Rheinische Zeitung». Georg Jung (1814-1886), quien como Moses Hess (1812-1875) fue uno de los fundadores del periódico, vino como Marx desde Renania, y también estudió en Berlín. Se mantuvieron, en suma, los contactos del grupo de Colonia con los círculos de Berlín en torno a los «Anuarios de Halle».

En su detallado estudio, Eßbach logra rehabilitar el concepto «jóvenes hegelianos» en términos de la sociología de grupos, y elaborarlo bajo cuatro aspectos (Eßbach, 1988, 20, 89-156, 157-248, 249-338, 339-416): como escuela filosófica, como partido político (ver Erbentraut 2009, 2014), como bohemia periodística, y finalmente como secta atea.

Antes de describir las áreas temáticas sobre las que los hegelianos discutieron en las décadas de 1830 y 1840, me gustaría realizar algunas observaciones sobre Gans, olvidado durante mucho tiempo, ya que él fue el comienzo cronológico de muchos debates. Difícilmente se puede dudar de que Gans, «fiel amigo y compañero» –dicho por el propio Hegel (*Hegel, Briefe*, III, 127)–, fue uno de los líderes de la escuela en la década de 1830. Escribió el obituario de Hegel en la «Allgemeine[n] Preussische[n] Staatszeitung» (aquí en: *HBZ*, 490-496), y editó dos textos claves para la primera edición completa de la obra: la *Filosofía del derecho*, con los «añadidos» que editó, y las *Lecciones sobre filosofía de la historia* (*Hegel, Werke*, vol. VIII, 1833; vol. IX, 1837), ediciones que dieron forma a la imagen de Hegel por varias generaciones.

Heinrich Heine (1797-1856) proporciona varios documentos sobre la percepción contemporánea de Gans (*cf.* Waszek 1998); a este respecto, Heine es también un excelente ejemplo del hecho de que Gans tuvo un gran impacto en la literatura y el periodismo del *Vormärz*: en Karl Gutzkow (1811-1878), Heinrich Laube (1806-1884), Eduard Meyen (ver arriba) y Theodor Mundt (1808-1861). En una carta, Heine describe acertadamente a Gans como el «hegeliano principal» (Heine *HSA*, vol. 20, 273), y tampoco lo descuida en sus trabajos publicados más tarde. En su poema «Im Hafen», Gans aparece junto a Hegel (Heine *DHA*, vol. 1/1, 422). En la tercera parte de su *Tannhäuser* (Heine *DHA*, vol. 2, 60), Heine conecta lo físico –la voz fuerte: [de hecho,] afirma que oyó la lección de Gans en Berlín sobre la historia de los últimos cincuenta años hasta Potsdam (ver Gans 1833/1834)–, con el contenido: una voz poderosa y de gran alcance. Incluso en su obituario a Ludwig Marcus (1844), veinte años

después de su contacto personal, Heine llamó a Gans como uno de «dos apóstoles más activos de la filosofía hegeliana» (Heine *DHA*, 14/1, 269).

Ya en términos cuantitativos, Gans podía alegrarse con su éxito en la enseñanza, dado que las ‘lecciones públicas’, en las que presentó temas políticamente explosivos, atrajeron alrededor de 1000, tal vez incluso 1500 oyentes (Waszek 2015, 31). Sin embargo, el argumento decisivo radica en la calidad de los oyentes. Muchas de las mentes más inquietas de la próxima generación, que pronto se harían un nombre, como Strauß y Marx, se sentaron en su sala de clases. Gans calificó a Marx dos veces como [un] «excelente trabajador» (Waszek 2015, 31) –y casi veinte años después, Strauß recuerda «cuánto nos complació y estimuló la conferencia de Gans» (Strauß *Briefe*, 264 s.). Traducciones contemporáneas y los recuerdos de numerosas personalidades dan fe de la fama europea de Gans. Incluso en *Les Misérables* (1862) de Victor Hugo hay un personaje de la novela, Marius, desesperado por traducir a Gans y Savigny. Gans tuvo además un fuerte impacto en Ferdinand Lassalle (1861), y sin embargo cayó luego en el olvido, solo para ser redescubierto casi un siglo después (Lübbe 1962 y Reissner 1965; las bibliografías en Gans 1836/1995, 440-447 y Braun 1997, 233-248, informan sobre nuevas ediciones y futuras investigaciones).

Lübbe incluyó a Gans en un extracto de su colección *Hegelsche Rechte* (48-51), aunque en su estudio (Lübbe ²1974, 51-55, 93) lo reconoció más propiamente como representante del «progreso político». En lugar de mover a Gans políticamente hacia la derecha, también fue visto como el padre adoptivo de los representantes radicales de la próxima generación (Magdanz 2002), y la relación maestro-estudiante ya descrita, por ejemplo, con Strauß y Marx, defiende efectivamente esta interpretación. Sin embargo, hay que tener en cuenta que Gans siempre se vio a sí mismo como un intérprete, no como un crítico de Hegel, y probablemente debido a ello también siguió siendo su fiel partidario, en la medida en que adoptó explícitamente la estrategia que solía utilizar para posicionarse entre dos extremos (Gans 1991, 54 s.).

¿Hasta qué punto Gans va más allá de Hegel en sus ediciones, y luego en sus propios textos? Aquí se imponen tres cuestiones a considerar: (1) sociedad civil; (2) la cuestión constitucional; (3) la configuración del estado constitucional.

(1) Gans elogia la enseñanza de Hegel sobre la sociedad burguesa por haber integrado la «ciencia de la economía-nacional» (Gans 1833, VIII). Cuando Gans completa el tratamiento de Hegel de esta nueva ciencia con un bosquejo en tres partes de los puntos de vista doctrinales –1. Colbert, 2. Quesnay, 3. Smith, Say, Ricardo (Gans 1981, 83 s.)–, todavía se mueve a nivel del fundamento del programa, esto es, del desarrollo de las ciencias particulares a partir de la *Enciclopedia* de Hegel. Pero cuando busca superar, refiriéndose a los saint-simonistas, la existencia de la «plebe» (*ibid.*, 92 s.), cuya generación Hegel considera como perenne (Hegel, *Werke*, vol. 9, § 243, 302), señala una percepción cualitativamente nueva de la «cuestión social».

(2) Hegel y Gans se pronuncian a favor de una monarquía constitucional, porque ella es adecuada a la razón y al estado de desarrollo. Con esto, Hegel fue más allá del *status quo* de Prusia, ya que allí no había constitución. Sin embargo, mientras la esperaba pacientemente, Gans se volvió ‘más fuerte’ y pudo presentar lo que Hegel llama el «derecho constitucional interno» (*Hegel, Werke*, IX, §§ 260-320), bajo la palabra clave «constitución». De manera análoga, transformó el «poder del príncipe» de Hegel (*ibid.*, ej. § 275) en el «poder estatal», cuyo tratamiento amplió para incluir una sección en la que el jefe del Estado «no es un príncipe» (Gans 1981, 100; *cf.* Lucas 2002, 124-129), y en la que incluso menciona al presidente estadounidense, abriendo así las puertas al futuro. Lucas (*ibid.*, 124 s.) muestra, por ejemplo, en el § 279, que esta estrategia es eficaz incluso en los ‘añadidos’ a la *Filosofía del derecho* de Hegel editados por Gans. Mediante una hábil selección de los pasajes reproducidos, y la elección de las palabras, dio a los ‘añadidos’ un «colorido» progresivo.

3) Si Hegel ya había ido más allá de lo que entonces era Prusia (constitución, administración de justicia pública y oral, libertad de prensa, igualdad de los ciudadanos ante la ley y participación del pueblo en la legislación y los permisos fiscales), Gans profundizó y desarrolló estos aspectos progresivos. Como profesor de derecho, Gans tenía algo más que decir sobre la administración pública de la justicia (Gans 2005, 177-181) que el breve § 224 que Hegel le dedica (*TWA* 7, 376). Con formulaciones ingeniosas, a menudo da a los argumentos un punto que Hegel no poseía: describe, por ejemplo, las reuniones cerradas de los estamentos como «cercadas» (doble significado: ‘detrás de puertas atrancadas’ y ‘encerradas’), y conecta esto mismo con el despotismo (Gans 1981, 103; Gans 2005, 232); en los procesos judiciales cerrados critica el «secreto» como «algo absolutamente incorrecto y torcido» (Gans 2005, 179). De vez en cuando, se vuelve explícitamente contra las condiciones en Prusia en ese momento (Gans 2005, 181).

Es entonces de particular importancia que Gans desarrolle las pocas oraciones sobre la oposición, que en Hegel solo pueden ser encontradas en un apunte (Hegel 1983, § 156, 240 s.), hasta dar con una «doctrina de la oposición» en sentido propio (Gans 1971, 135-137), en la que considera la oposición como necesaria, ya que el estado sin ella se «volvería perezoso» (*ibid.*, 136; «perezoso» [*„faul“*] no solo significa «flojera» sino también «putrefacción»). Escondida en una reseña, Gans llega incluso a describir a Prusia (alrededor de 1830) como un «estado tutelar», que trata a sus ciudadanos como pupilos inmaduros (Gans 1832, 471). Gans enfatiza el carácter necesariamente temporal de la «tutela» y exige la «emancipación» hacia una «posición más libre» (Gans 1832, 476 s.), anunciando así las perspectivas emancipadoras de principios de la década de 1840.

3. Los grandes debates en los que participó (e incluso inició) la escuela hegeliana

Para los contemporáneos (por ejemplo, Engels, un poco más joven –en retrospectiva: *MEW*, vol. 21, 271–) parecía como si las confrontaciones religioso-filosóficas hubieran precedido a los debates políticos (ver Lübbe ²1974, 36 y s.). Por lo tanto, no es sorprendente que exposiciones posteriores hayan visto una secuencia desde las disputas teológicas de la década de 1830 hasta las disputas políticas de la década de 1840 (por ejemplo, Moog 1930, 406-487). Sin embargo, no es tan fácil separar las dos áreas temáticas y ponerlas en secuencia. Se deben tratar al menos dos temas antes de [entrar en] los debates específicamente religiosos y políticos, que se encuentran justamente en la interfaz de ambos, y que por ello pueden describirse como político-religiosos.

3.1. *Debates político-religiosos*

3.1.1. *Secularización*

Aunque la posición de Hegel a menudo es tratada en el contexto de la ‘secularización’ (Löwith 1949/1953), primero debe ser enfatizado que Hegel no quiso usar los términos ‘Säkularisation’ o ‘Säkularisierung’, ya que ellos poseían la connotación negativa de usurpación de bienes espirituales, y no quiso negar así la legitimidad de la modernidad, sino más bien afirmarla (Lübbe ³2003, 37 s.; Ottmann 1977, 367-369). Pero lo cierto es que sí usó el verbo «laicizar» y expresiones como «implantación del estado laico» (*TWA* 12, 441 y 32), y con menos frecuencia el sustantivo ‘laicización’ [„*Verweltlichung*«] (*TWA* 19, 583). Sin embargo, los contextos de su uso del campo semántico son muy diferentes. Por un lado, Hegel comparte el rechazo protestante de la Iglesia católica, cuyo declive se expresó en la falta de ética, la codicia por el dinero, la opulencia, ansia de poder, etc. La Iglesia católica apareció a los críticos protestantes (incluido Hegel) como «secular», en el sentido de una mala orientación hacia el poder y los valores mundanos. La ‘secularización’, tal y como la usa Hegel en su tratamiento de la edad media, puede llamarse una «categoría de la decadencia» (Jaeschke ³2016, 436). Es cierto que «el salvajismo mundano [...] fue suprimido por la iglesia», pero ella «misma devino con ello *secular*», y habría «abandonado su correspondiente punto de vista» (*TWA* 12, 441; cursiva N.W.). Esta actitud también está presente en su historia de la filosofía, por ejemplo, cuando acusa a la escolástica de «haber secularizado el concepto eclesiástico de enseñanza [...] a través de relaciones externas completamente inadecuadas –el peor sentido de mundanidad que se puede tomar» (*TWA* 19, 579)–.

Por otro lado, Hegel da a la ‘secularización’ un sentido emancipatorio cuando conecta el despliegue de la idea de libertad con el principio del cristianismo,

y habla de la larga tarea de «formación y comprensión del estado mundano» (*TWA* 12, 31 s.). De esta manera, la ‘secularización’ obtiene el sentido de la realización de la idea de libertad, un resultado que él celebra y que difícilmente puede ser sobrestimado en relación a los desarrollos posteriores.

Incluso aquí, sin embargo, la ‘secularización’ de Hegel sigue siendo un término descriptivo que mira hacia atrás un proceso que ha comenzado hace mucho tiempo, aun cuando todavía no se ha cerrado por completo –aún no es un programa de acción para el futuro, tal y como fue desplegado por los discípulos de Hegel, ya sea con él o en su contra–. En cualquier caso, el tema de la ‘secularización’ muestra claramente cuán estrechamente están vinculadas la religión y la política.

Los discípulos desarrollaron aún más la ‘secularización’ de Hegel en dos sentidos emancipatorios. Comúnmente se hace referencia a Michelet como un excelente ejemplo de ello (Zabel 2001, 1008), quien de hecho describió la «secularización del cristianismo» como «meta de la historia» (Michelet 1843, 305). En una carta a Hegel, impresa recién décadas después, Feuerbach ya había propagado una «forma de filosofar» en 1828, que se podría llamar «la realización y secularización de la Idea» (*Hegel, Briefe*, III, 245). Independiente de ello, Gans vuelve a aparecer como pionero entre los discípulos. Ya en 1836, como parte de su exploración del saint-simonismo, le dio al término un giro del que emerge claramente un contenido subversivo-emancipador. En aquel momento le interesaban principalmente las enseñanzas socio-filosóficas de los saint-simonistas y, solo para dar a sus lectores una apreciación completa del grupo, lidia impacientemente con la «vestimenta religiosa» que «de modo superfluo echaron por tierra» (Gans 1836/1995, 94 s.). Aun así, él resume de un modo bastante ajustado sus críticas al cristianismo: que «habría captado a Dios solo como espíritu, creando así un dualismo entre espíritu y materia» (*ibid.*, 92). En sus lecciones Gans también cita el lema central de la «rehabilitación de la materia» (Gans 2005, 59), con el que los saint-simonistas quisieron superar el dualismo y fundar su nueva religión sobre los «intereses finitos» de los seres humanos (Gans 1836/1995, 92). Sin embargo, Gans considera esta «polémica contra el cristianismo» como «incorrecta», ya que comprende que el espíritu del cristianismo ha «penetrado» el mundo y que esta «secularización» también significa una «emancipación de todos los oprimidos» (Gans 1836/1995, 93). De esta manera Gans preparó el radicalismo de la siguiente generación: allí, a partir de la secularización de la religión, vendrá a ser el programa de una «realización de la filosofía» (por ejemplo, en Marx, *MEW*, vol. 1, 391).

Si sus leales discípulos todavía ven la realización como una consecuencia lógica de la filosofía de Hegel, en Feuerbach y Marx se convierte en una crítica a Hegel. Para sus discípulos inmediatos, como para los hegelianos en el sentido más amplio, la conexión entre religión y política, que el mismo Hegel señaló, persiste de alguna manera a pesar de todas las críticas al maestro: en

retrospectiva, Engels escribió que en ese momento la crítica de la religión era «indirectamente también una lucha política» (*MEW*, vol. 21, 271).

3.1.2. *La «cuestión judía» o la demanda de emancipación cívica de la minoría judía*

En ninguna parte es tan clara la superposición entre religión y política como en la demanda por la emancipación de la población judía, ya que es evidente que se trata de una cuestión tanto teológica como política. Como evidencia de la importancia de este tema, puede bastar recordar los escritos de Bruno Bauer (1842, 1843a, 1843b) y la respuesta de Marx (1844 en *MEW* 1, 347-377). Sin embargo, esta pregunta también se remonta mucho más atrás.

El mismo Hegel se ocupó del judaísmo durante casi toda su vida y bajo varios prismas. Su actitud es diferenciada y ha cambiado junto con su desarrollo, aun cuando sea exagerada la tan citada frase de Rosenkranz acerca del «oscuro enigma» que «atormentó» al filósofo durante toda su vida (Rosenkranz 1844, 49). En los escritos de juventud se encuentran declaraciones críticas sobre la ‘positividad’ (es decir, de las reglas morales que se establecen e imponen desde fuera), y sobre el judaísmo bíblico, aunque esta crítica también se dirige hacia el cristianismo (Avineri 1963). Además, habría que preguntarse qué razones y fuentes persuadieron a Hegel de abordar los prejuicios prevalentes, temas que mantendrán a la investigación ocupada durante mucho tiempo (Bienenstock 2018).

Para sus discípulos, sin embargo, debe ser enfatizado (Avineri 1963; 1972, 119 s., 170 s.) que los manuscritos juveniles de Hegel eran desconocidos en aquel momento, aparte del hecho de que él no los había planeado para su publicación. Solo los textos que estaban disponibles en ese momento, la enseñanza de Berlín y las declaraciones correspondientes podrían ser relevantes para el círculo de discípulos. Justamente en los textos posteriores en particular, Hegel se pronunció claramente a favor de otorgar derechos de ciudadanía a los judíos, porque son «ante todo *seres humanos*» (*TWA* 7, 421). También hay evidencia (Fischer 2006) de que Hegel intentó contrarrestar las corrientes antisemitas.

Para los estudiantes judíos de Hegel puede haber sido aún más importante el hecho de que se opusiera enfáticamente a enemigos conocidos de los judíos como Friedrich Rühls (1781-1820) y Jakob Friedrich Fries (1773-1843); difícilmente un lector podrá olvidar la agudeza de su ataque a Fries: «líder» de la «superficialidad», etc. (*TWA* 7, 18). Los enemigos comunes a menudo forman una gran cohesión.

¿Hasta qué punto sus discípulos se han mantenido fieles a la petición de Hegel de igualdad ante la ley para los judíos? Apenas hay tratados independientes de sus discípulos destacados acerca de esto (sobre el voto negativo de Bruno Bauer, ver más abajo), y tendrían que compilarse para ello declaraciones de otros escritos, de la correspondencia, etc. El hecho de que, por ejemplo,

Rosenkranz le escribió a Johannes Schulze para protestar porque a un talentoso investigador judío del sánscrito se le negó su habilitación en Königsberg, y en tal ocasión exigió también que los judíos sean fundamentalmente admitidos como profesores universitarios (*Rosenkranz, Briefe*, 279), es, a decir verdad, relevante, pero también es una declaración *ad hoc* y no una posición sistemáticamente justificada. La demanda de igualdad legal para los judíos se puede seguir más claramente en Strauß (Laube 2012, ve esto de manera diferente), quien claramente la defiende, especialmente en sus *Volksreden* (Strauß 1848, 27 s., 47; cf. Waszek 2018a), pero también ya en su *Glaubenslehre* (vol. 2, 1841, § 99, 614).

Entre los jóvenes judíos que se unieron a Hegel (cf. Waszek 2002), Gans se destaca por el papel de liderazgo que más tarde desempeñará. Para él, la cuestión surgió de manera muy personal cuando regresó a Berlín después de completar su doctorado en derecho en Heidelberg y solicitó allí una licencia de profesor. Los §§ 7 y 8 del llamado ‘Edicto de Emancipación’ (1812) parecieron abrirle el camino, mientras que el § 9 volvió a imponer restricciones, una contradicción que solo más tarde sería regulada por la ley. La confusa situación jurídica sirvió a la facultad de derecho como pretexto para presentar el «caso» al gobierno y al tribunal. Una orden del gabinete de agosto de 1822, también conocida como ‘Ley Gans’ (cf. Braun 1997, 46-74), prohibía expresamente el nombramiento de Gans en tanto judío. A Gans solo se le permitió enseñar después de su bautismo (profesor titular desde 1828). Esta fue una buena noticia para Hegel y sus discípulos porque les dio un representante en la ciertamente hostil facultad de derecho. Desde la perspectiva judía, se lamentó el bautismo, pero también se reconoció que esta era la única forma en que Gans podía desarrollar su gran efecto.

En el título ‘edicto de emancipación’ del decreto de 1812 se encontraba ya contenido el concepto de emancipación que luego se convirtió en algo central. Incluso en la disputa entre Bauer y Marx (1843/44; cf. Quante 2013), la cuestión decisiva para Marx era la del «tipo de emancipación» (*MEW* 1, 350).

Cuando terminó el largo abandono de los últimos escritos de Bauer (por ejemplo, 1862/1863), los lectores atentos (Lobkowitz 2004; Schulze Wessel 2010) se sintieron consternados al descubrir que Bauer estaba haciendo uso en ellos de clichés antisemitas. Sin embargo, a partir de esta idea no deben extraerse conclusiones anacrónicas sobre los escritos anteriores de Bauer (1842/1843). El verdadero cambio en el pensamiento de Bauer se produjo recién después del fracaso de la revolución de 1848, que convirtió a Bauer en un renegado, aun cuando los primeros textos de Bauer contenían ya desviaciones de las enseñanzas de Hegel; en contraste con el famoso *diktum* de Hegel: «El ser humano tiene valor por ser un ser humano, no porque es judío, católico, protestante» (*TWA* 7, 360), Bauer niega, en cambio, la cuestión de si el judío que vive «en eterna separación de los demás» es capaz de «acoger los derechos humanos generales» (Bauer 1842, 1101; 1843, 19). Karl Grün (1817-1887) ya había

señalado intencionadamente en su respuesta (1844, 53) que a Bauer no le gustaba ir «más allá de Hegel», como a otros discípulos, sino que «permanecía significativamente por detrás del maestro».

Para Bauer y Marx, sin embargo, no es la ‘cuestión judía’ la que es decisiva, sino la cuestión de la emancipación, solo que ellos discreparon entre sí respecto de la definición del concepto, y en el debate se mezclaron diferentes niveles de significación. La emancipación política tiene que ver con la igualdad ante la ley, el fin de los privilegios en el sistema del derecho. Además de la igualdad jurídica, también se debe hacer cumplir la libertad de los ciudadanos. La Revolución francesa fue aquí el modelo a seguir. En el caso de la emancipación religiosa, primero debe ser pensada la liberación de la superstición y las guerras civiles religiosas, luego la libertad religiosa para las diversas confesiones y, finalmente, la libertad de aquellos que «no pertenecen a ningún partido religioso» (Strauß 1841, 614). Mientras los territorios de aquella época se definieran claramente como estados *cristianos*, la emancipación política y la religiosa no pueden separarse claramente de ningún modo.

Dado que la libertad de los ciudadanos es parte de la emancipación política para Bauer, tampoco hay libertad para aquellos «ciudadanos» cristianos que describe como meros «súbditos», de manera que ellos mismos no pueden emancipar a los judíos en absoluto (Bauer 1843, 20). El resumen que ofrece Marx de las declaraciones de Bauer parece, pues, bastante apropiado: «Tenemos que emanciparnos a nosotros mismos, antes de poder emancipar a otros» (*MEW* 1, 348). Marx vio también claramente que la crítica de Bauer vale no solo para el judaísmo, sino que también para el cristianismo. Grün (1844, 15) vio en ello la «gran malicia» [!] de Bauer dirigida contra el estado cristiano. En cualquier caso, Bauer y Marx estuvieron de acuerdo en que era necesaria una crítica radical de toda religión (*MEW* 1, 353). Si la emancipación política no es suficiente para Marx, toda vez que quiso avanzar hasta la emancipación humana (*cf.* el capítulo de Marx), de igual modo vio en ella un «gran progreso», la última etapa «dentro del orden mundial anterior» (*MEW* 1, 356).

3.2. *Los debates filosófico-religiosos*

Los debates filosófico-religiosos dentro de la escuela, así como los ataques desde fuera, fueron posibles sobre todo por las tensiones en el pensamiento de Hegel. Para él la religión pertenece a la parte del sistema del ‘espíritu absoluto’, pero no es ella precisamente, sino la filosofía aquella que ocupa allí el lugar más alto. Se trata del «teorema de la identidad de contenido de la religión y la filosofía», que, por un lado, legitima la religión a través de la razón, pero que, por otro lado, pide la «asunción de la religión en la filosofía» (Jaeschke 2003, 465). Dicho en pocas palabras, tanto la religión como la filosofía se refieren a un contenido único (lo ‘absoluto’; teológicamente hablando, ‘Dios’), pero de

maneras diferentes: la religión da la ‘representación’, y recién la filosofía da el ‘concepto’. Hegel buscó ‘asumir’ la representación y la creencia en la concepción filosófica de lo absoluto, utilizando para ello el triple significado del verbo de un modo filosófico: (1) superar; (2) mantener; (3) elevar a un nivel superior. Tanto los partidarios de Hegel como los críticos trataron de acentuar o bien la preservación o bien la superación, es decir, dedujeron de su pensamiento las consecuencias cristianas-apologéticas o bien las ateas-críticas.

La filosofía de la religión de Hegel solo pudo examinarse realmente una vez que fueron publicadas sus lecciones (1832), aun cuando los conflictos posteriores fueron trazados ya desde el principio. Por un lado, fue importante para la difusión de la enseñanza de Hegel que Carl Daub (1765-1836) y Marheineke, dos importantes teólogos, se unieran a su filosofía. Se dio así en su círculo de discípulos una superposición con la escuela hegeliana; por ejemplo, Hinrichs fue también estudiante de Daub, [y] Bruno Bauer había estudiado inicialmente con Marheineke. Ambos se esforzaron por reconciliar la dogmática protestante con la filosofía de Hegel, justificando los dogmas mediante su doctrina (Daub 1833; Marheineke ²1827). Por otro lado, se reinterpretaron también los dogmas (Lübbe ²1974, 37). Con ello restaron importancia a la ‘asunción’ de la religión en la filosofía, consciente o inconscientemente, porque estaban convencidos de que Hegel en particular satisfacía la necesidad de una nueva dogmática protestante. También pertenece a este contexto Karl Friedrich Göschel (1781-1861), quien no fue profesor universitario, sino un juez regional superior, que se apropió de forma independiente de la doctrina de Hegel. En sus *Aforismos* (1829), Göschel se dirigió principalmente a los pietistas y les recomendó la filosofía de Hegel como un complemento especulativo de su piedad. En comparación con Hegel, la interpretación de Göschel incluye una valoración de la forma religiosa de representación del absoluto, y una exhortación a la «traducción» de la verdad divina de la Biblia (Göschel 1829, 23). Sin duda, Hegel era consciente de que la cercanía a su filosofía, que afirmaba Göschel, ocultaba diferencias considerables. Sin embargo, escribió una condescendiente reseña de los *Aforismos* de Göschel (*Hegel GW* 16, 188-215). Presumiblemente estaba contento de recibir el apoyo de un «corazón piadoso», porque en aquel momento había sido atacado de modo violento; por ejemplo, August Tholuck (1799-1877) lo acusó anónimamente de «panteísmo» (1823, 234; ²1825, 231), y Friedrich Schlegel llevó a cabo sus ataques bajo el estandarte de «filosofía cristiana» contra la «filosofía de la razón» (Jaeschke 2003, 506 s.) (*Hegel GW* 16, 215; cf. Rosenkranz 1844, 400 s.; Moog 1930, 415; Jaeschke 2003, 300-303).

Otro escrito del círculo de discípulos, publicado con el prólogo de Hegel (*Hegel GW* 15, 126-143), *Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* de Hinrichs (1822), contenía material potencialmente explosivo para una controversia violenta. Hinrichs quería conciliar creencia y saber sobre la base de la *Fenomenología* (el último sistema de Hegel aún no estaba disponible). Pero como su

libro mostró lo difícil que era para él esta tarea, acabó fortaleciendo las dudas de los lectores sobre su solución en lugar de superarlas. De esta manera Hinrichs, *nolens volens*, podría haber preparado las consecuencias ateas que los intérpretes posteriores extrajeron de la filosofía de Hegel, *si* acaso hubiera encontrado lectores, claro. Sin embargo, no parece haber obtenido resonancia alguna en aquel momento (Rosenkranz 1873, 283).

3.3. *Los debates políticos*

Con Feuerbach y Strauß se puede construir un puente hacia el discurso político. Para Feuerbach, la valoración de la política es una consecuencia de la crítica a la religión, ya que ella debe ocupar el lugar central que la religión ocupaba anteriormente. Por esta razón, Feuerbach no presionó precisamente para ir a las barricadas en el año revolucionario de 1848, pero sí al menos en las relaciones públicas, dando conferencias sobre ello en Heidelberg (Schneider 2013). Strauß también se volvió fuertemente hacia la política en 1848, inicialmente queriendo unirse a la Asamblea nacional, cuestión que fracasó, y sin embargo fue elegido luego para el parlamento estatal de Stuttgart. Anteriormente (Ziegler 1908, vol. 2, 404 s.) se declaró que el giro a la política era intrínseco a la obra del maestro: después de que Strauß habría «dado todo» lo que «poseía» como teólogo o crítico de teología, habría debido dirigirse hacia otro campo. Aquí no debe olvidarse que Strauß había trabajado previa y continuamente en temas políticos. El hecho de que Strauß se apoyó en Hegel también para esto puede ser demostrado en sus *Volksreden* (1848) (*cf.* Waszek 2018a), mientras que Feuerbach se había distanciado más de Hegel ya hacia el final de su carrera. Incluso los discípulos más leales de Hegel no guardaron silencio sobre cuestiones políticas, aun cuando presentaron sus convicciones solo como una interpretación de la filosofía de Hegel (por ejemplo, Gans y Rosenkranz).

El cambio de trono (1840) marcó un punto de inflexión no solo en la política prusiana, sino también para la escuela hegeliana. Las fuerzas dispuestas a reformar en el gobierno y la administración, que anteriormente habían estado en retirada, ahora estaban completamente marginadas. Como profesores universitarios actuales o futuros, los discípulos de la escuela de Hegel se vieron directamente afectados. Los que ya eran profesores pudieron mantener su puesto, pero para los nuevos nombramientos debía ser «extirpada la semilla de dragón del hegelianismo», tal y como se metió en boca del rey, cuestión que al menos debía tener algún sentido. De hecho, ya en 1840 Friedrich Julius Stahl (1802-1861) fue designado para suceder a Gans. El nombramiento (1841) de Schelling, de 66 años, también se encuentra en este contexto, aunque no fue designado para la cátedra de Hegel, que ya ocupaba Gabler, sino como miembro «lector» (es decir, dando lecciones) para la academia. Como muestra el ejemplo de Bruno Bauer, también hubo prohibiciones de nombramientos (retirada

de la *venia legendi* en marzo de 1842). Los representantes más jóvenes y radicales de la escuela se dieron cuenta de que las universidades se encontraban de aquí en más cerradas para ellos; también en ese momento, Marx abandonó sus esperanzas respectivas y se involucró cada vez más con la *Rheinische Zeitung*, de la que se convirtió en editor en jefe en octubre de 1842 (ver arriba). Las cambiantes condiciones también afectaron su pensamiento político. Antes de su despido, Bauer todavía estaba preparado para considerar aspectos de un estado moderno en Prusia, por ejemplo, en la unión de iglesias. Al ser retirado su puesto docente, llegó a la conclusión de que Prusia había quedado expuesta como un sistema de nula libertad (Bauer 1842a, 2 s.), cuestión que consecuentemente criticó en su obra *Die gute Sache der Freiheit...* (cf. Moggach 2003, 120-127). Con ello también cambió su actitud hacia Hegel. Si bien Bauer pareció condenar a Hegel desde el punto de vista del pietismo en su *Posaune* (1841), en verdad lo que hizo fue un intento de proteger los rasgos progresistas de Hegel de la apropiación conservadora. Feuerbach vio con bastante acierto que la *Posaune* todavía se basaba fundamentalmente en el hegelianismo (Feuerbach, *Nachlass*, I, 330). Después de su expulsión, Bauer ya no pudo más, como hiciera Hegel, «construir sobre la razón ya realizada en el presente», y continuar con ello mediante reformas (Bauer *Saß*, 256): reemplazó así la «asunción» diferenciada del presente de Hegel por su pura negación. En lugar de la monarquía constitucional, Bauer opta ahora por la república, en lugar de reformas, apoya la revolución; un resultado que se vincula a Marx, en cuya *Rheinische Zeitung* Bauer escribió en aquel tiempo (Moggach 2003, 265 s.). Dado que las críticas radicales de Bauer encontraron escasa resonancia, se retiró con resignación: después de la revolución fallida, se desvió hacia la derecha.

3.3.1. *La cuestión constitucional*

Entre los extremos de la represión estatal y los radicalismos bauerianos o de procedencia marxista, la mayoría de los discípulos de Hegel en la década de 1840 tuvieron un difícil «acto de equilibrismo» (Ottmann 1977, 277). El debate político más importante de su época fue sin duda la cuestión constitucional. El artículo XIII de la ley federal de junio de 1815 establecía que todos los estados federales tendrían su propia constitución. Se convertirían de este modo en monarquías constitucionales absolutas. En Prusia, el tema fue particularmente explosivo debido a la promesa constitucional, repetida mas nunca cumplida, por lo que la cuestión constitucional se convirtió en uno de los debates centrales del *Vormärz*. En su *Filosofía del derecho* (TWA 7, 431-440), Hegel asume que la constitución corresponde a la razón y la necesidad del tiempo, pero esta convicción quedó allí torcida junto a la ‘mala’ realidad, de ahí que no le quedara más que esperar con una cierta expectativa. Esta actitud de espera se volvió cada vez más difícil para sus discípulos, mientras pasaba el tiempo sin

cumplirse la promesa. Como resultado de la restauración en curso, y entre tanto intensificada, parecía abrirse una brecha entre la conciencia y la realización de la libertad, y se vieron así, *nolens volens*, en una situación de mayor poder que la de un grupo de oposición que articula y busca realizar el progreso político y social como metas precisas.

Gans, quien murió temprano como profesor de derecho, y sin embargo logró alcanzar la vanguardia intelectual (ver arriba, *cf.* Waszek 2019), no estaba aislado de ninguna manera, y encontró compañeros de armas o emuladores, por ejemplo, en Michelet y Rosenkranz. Estos herederos de las ideas políticas de Hegel, independiente de las hostilidades reaccionarias y revolucionarias, abogaban por un orden constitucional que debía otorgar libertades civiles. Así se puede entender mejor sus compromisos en 1848, cuestión que Gans no vivió nunca más. El escrito de Michelet *Zur Verfassungsfrage* surgió en el contexto inmediato de la Revolución de marzo y sin duda fue apoyado con entusiasmo (1848, 2), pero permaneció sin embargo en el marco de la monarquía constitucional, ya que para él habría sido demasiado peligroso saltarse simplemente esta etapa. La «igualdad de los derechos civiles» se consolidará en cambio con la realceza (*ibid.*, 3). Rosenkranz es aquí aún más interesante debido a su actividad política. Se identificó tanto con la revolución que fue nombrado «consejero de conferencias», y en 1849 trabajó como miembro de la primera cámara del parlamento estatal prusiano. A pesar de todo el reconocimiento de la revolución, que para él estaba legitimada por la postura rígida del rey, siguió defendiendo la monarquía constitucional en contra de la república, y se unió finalmente al centro en la primera cámara (Rosenkranz 1919, XXV).

3.3.2. *Formación del estado constitucional – oposición y partidos*

Sin pasar por alto el catálogo entero de demandas progresistas, que sus discípulos registraron como mérito de Hegel, vale la pena echar un vistazo más de cerca a la oposición y la formación de los partidos. La «Doctrina de la oposición» de Gans parece trazar una línea de continuidad hacia Ruge y los hermanos Bauer. En su justificación de la oposición en el estado, Gans le pone la tarea de la contradicción y la negación (Gans 1991, 156). Para el lector iniciado yacía allí una alusión a la «proposición de la contradicción» en la *Lógica* de Hegel, la cual enfatiza el papel productivo de la contradicción en contra de la lógica anterior (*TWA* 6, 74-80). Así, en la forma de argumentación de Gans, puede ser visto el intento de contraponer esta lógica a los rasgos resignados de la *Filosofía del derecho* de Hegel.

Ruge, Bruno y Edgar Bauer parecen haber adoptado esta estrategia. En su artículo «Crítica y partido», Ruge intenta transferir el poder productivo de la negación, la contradicción y la contraposición de la «ciencia» a la política –donde la «negación» ya es «reconocida como un momento» (Ruge 1842, 1179)–,

cuestión que para él trajo por consecuencia la necesidad de permitir partidos políticos opuestos (Ruge 1842, 1182). En la cuarta sección del folleto anónimo de 1843, *Staat, Religion und Parthei*, ocasionalmente atribuido a Bruno Bauer, pero redactado en realidad por su hermano menor Edgar (1820-1886), se retoma la idea de una oposición legítima, la cual, al igual que con Ruge, se caracteriza como «partido» (E. Bauer 1843, 19 s.). Precisamente la contraposición, el debate permitido entre los partidos, acercaría la autodeterminación de los ciudadanos, y esta perspectiva fue identificada, cuando no explícitamente ligada a Hegel o Gans, sí con la posición general del «filósofo» (*ibid.*, 18). Menos radical, pero con visión de futuro, Rosenkranz ofreció en un discurso (1843) una de las primeras investigaciones sobre el concepto de partido en Alemania (Erbentraut 2009). No debe olvidarse aquí que el «partido» también se convirtió en una forma de autodefinition del ‘joven hegelianismo’ (Eßbach 1988, 157-161).

3.3.3. *La cuestión social*

El propio Hegel no utilizó la expresión «cuestión social», pero es significativo que alrededor de 1840 esto se afirmara con autores como Heine (*DHA*: 13/1, 310; 14/1, 100; cf. Höhn ³2004, 472-481) y Michelet (1848, 4), que fueron discípulos o, como Lorenz von Stein (1815-1890; cf. Waszek, 2018b), que a lo menos pertenecen a la historia ulterior de la recepción de Hegel, y sin embargo, debió haber sido el mismo Hegel quien llamó la atención de sus discípulos respecto de las aporías de la «sociedad burguesa» por medio de su sutil análisis. Por otro lado, encontraron las respuestas de Hegel insatisfactorias y capaces de ser todavía mejoradas. El interés de los discípulos de Hegel por la «cuestión social» fue masivo, aun cuando aquí sólo pueda ser mostrado a modo de ejemplo. Ya a principios de la década de 1840, Rosenkranz estudió la situación de «los llamados pueblos, sirvientes y trabajadores» (Rosenkranz 1919, 96), especialmente a nivel regional (Königsberg), y se esforzó por la asunción social-estatal y educativa de las injusticias. En 1849 Michelet publicó un folleto sobre la «cuestión social» en el que amplió la recepción de la economía nacional por parte de Hegel. Gans, L. v. Stein y otros recurren explícitamente hacia la búsqueda de nuevos enfoques. Michelet (1849, 12) y Strauß (1848, 36, 49) recurren implícitamente a las doctrinas sociales de los saint-simonistas, utilizando el concepto de asociación. Al menos Stein y Heinrich Bernhard Oppenheim (1819-1880), ambos de la siguiente generación, y que solo pudieron estudiar con los discípulos de Hegel, piensan ya en los «impuestos progresivos» (Oppenheim 1850, 157) como instrumentos de distribución. En su búsqueda de nuevas respuestas a la «cuestión social», los discípulos de Hegel se encontraron con todo un espectro de alternativas hacia el cambio revolucionario, cuestión que también llevó por caminos ensortijados a la construcción del moderno estado social.

A pesar de tales efectos tan tardíos, la revolución fallida de 1848 condujo inicialmente al fin del pensamiento político de la *escuela hegeliana*. La resignación y el retraimiento a cuestiones históricas y estéticas son características de varios discípulos. Strauß recurrió a los estudios biográficos (los más valiosos sobre Schubart, 1849 y Reimarus, 1862). El siguiente, y quizás el más original, libro de Rosenkranz fue la *Ästhetik des Hässlichen* (1853), seguido de la gran monografía sobre Diderot (1866). Si bien las cuatro obras mencionadas son todas significativas, difícilmente pueden describirse como productos de la escuela hegeliana. El punto culminante de la escuela había ya pasado y, en la medida en que sus representantes se encontraban aún activos, encontraron otros campos de actividad y contextos de trabajo.

Bibliografía

a) Fuentes

- BAUER, Bruno (1841): *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen: Ein Ultimatum*. Leipzig.
- (1841-42): *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. 3 vol. Leipzig.
- (1842): «Die Juden-Frage», en: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. 5, Nr. 274-282 (1842), 1093-1126.
- (1842a): *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zürich & Winterthur.
- (1843a): *Die Judenfrage*. Braunschweig.
- (1843b): «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden», en: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Ed. Georg Herwegh. Zürich und Winterthur, 56-71.
- (1847): *Vollständige Geschichte der Partheikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-1846*. 3 vol. Charlottenburg.
- (1862/1863): «Das Judenthum in der Fremde», en: *Neues Conversations-Lexikon. Staats- und Gesellschafts-Lexikon*. 23 vol. [1859-1867]. Ed. Hermann Wagener. Vol. 10. Berlín 1862, 614-671. Edición separada como opúsculo: *Das Judenthum in der Fremde*. Berlín 1863.
- Bauer Saß (1968): Bruno Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, Ed. Hans-Martin Saß. Fráncfort del Meno.
- [BAUER, Edgar] (1843): *Staat, Religion und Parthei*. Leipzig.
- BÖRNE, Ludwig (1827): *Einige Worte über die angekündigten Jahrbücher der wissenschaftlichen Kritik, herausgegeben von der Societät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin*. Heidelberg.
- DAUB, Carl (1833): *Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel*. Heidelberg.
- ERDMANN, Johann E. (1896/1964): *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode* [1ª edición 1866]. Facsímil de la 4ª edición (1896), con introducción de Hermann Lübke. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- FEUERBACH, *Nachlass: Ludwig Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass*. 2 vol. Ed. Karl Grün. Leipzig 1874.

- FONTANE, Theodor (1898/2014): *Von Zwanzig bis Dreißig: Autobiographisches*. Berlín 1898. En el marco de la «Großen Brandenburger Ausgabe». Ed. Theodor-Fontane-Arbeitsstelle in Göttingen. Vol 3.3, Ed. Wolfgang Rasch. Berlín 2014.
- GANS, Eduard (1832): E. Gans, «Ueber die Untersuchungsmaxime des Preußischen Civil-processes (Eine Rezension)», en: *Beiträge zur Revision der preußischen Gesetzgebung*. Ed. E. Gans. Berlín 1832, 450-479.
- (1833): „Vorrede«, en: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Hegel, Werke, Bd. 9]. Berlín 1833, V-XVII.
- (1833/1834): «Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre», en: *Historisches Taschenbuch*. 4 (1833), 283-326; 5 (1834), 409-453.
- (1836/1995): *Rückblicke auf Personen und Zustände*. Berlín 1836; Reimpresión con introducción, notas y bibliografía de N. Waszek. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
- (1836a): «Die Stiftung der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», en: *Rückblicke auf Personen und Zustände* (1836), 215-256.
- (1971): *Philosophische Schriften*. Ed. e introducción Horst Schröder. Glashütten im Taunus.
- (1981): *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*. Ed. Manfred Riedel. Stuttgart.
- (1991): *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente*. Ed. N. Waszek. Fráncfort del Meno.
- (2005): *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte: Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*. Ed. Johann Braun. Tübingen.
- GANS, *Briefe* Gans, Eduard (2011): *Briefe und Dokumente*. Ed. Johann Braun. Tübingen.
- GÖSCHEL, Carl Friedrich (1829): *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß: Ein Beytrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*. Berlín & Halle.
- GRÜN, Karl (1844): *Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer*. Darmstadt.
- HBZ: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Ed. Günther Nicolin. Hamburg, 1970.
- HEGEL, *Werke* [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:] *G.W.F. Hegel's Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten [‘Freundesvereinsausgabe’]. 18 en 21 vol. Berlín 1832-45.
- HEGEL, *GW: Gesammelte Werke (GW)*. Eds. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften / Hegel-Archiv Ruhr-Universität Bochum. Hamburgo 1968.
- HEGEL, *TWA* G.W.F. Hegel, *Theorie Werkausgabe*. 20 vol. Ed. Eva Moldenhauer & K.M. Michel. Fráncfort del Meno 1969-71.
- HEGEL, *Briefe Briefe von und an Hegel*. 4 en 5 vol. Ed. Johannes Hoffmeister / Friedhelm Nicolin. 3a edición. Hamburgo, 1981.
- HEGEL, G.W.F. (1983): *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannemann*; Ed. por los asistentes académicos del Hegel-Archiv. Hamburgo.
- Hegelsche Rechte Die Hegelsche Rechte: Texte aus den Werken von F. W. Carovè, J. E. Erdmann, K. Fischer, E. Gans, H. F. W. Hinrichs, C. L. Michelet, H. B. Oppenheim, K. Rosenkranz und C. Rössler*. Ed. Hermann Lübbe. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- HEINE: *DHA*: Heinrich Heine, *Historisch-kritische Gesamtausgabe seiner Werke* [Düsseldorfer Ausgabe]. 16 vol. Ed. Manfred Windfuhr. Hamburgo 1973-1997.
- HEINE: *HSA*: Heinrich Heine: *Säkularausgabe. Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse*. Ed. Nationale[n] Forschungs- und Gedenkstätte[n] der klassischen deutschen Literatur in Weimar / ‘Centre National de la Recherche Scientifique’ en París. Berlín & París 1970 s.

- HINRICHS, Hermann Friedrich Wilhelm (1822): *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*. Con prólogo de G.W.F. Hegel [I-XXVIII]. Heidelberg.
- HUNDT, Martin (Hrsg. 2010): *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und der Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837-1844)*. 3 vol. Berlín.
- LASSALLE, Ferdinand (1861): *Das System der erworbenen Rechte: eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie*. 2 vol. Leipzig.
- LEO, Heinrich (1838): *Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s.g. Denunciation der ewigen Wahrheit*. Halle.
- MARHEINEKE, Philipp Konrad (²1827): *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*. 2. Edición [primera edición 1819]. Berlín.
- MEW: Marx-Engels-Werke. 39 vol. Ed. Institut für Marxismus- Leninismus ZK / SED. Berlín 1956-1968.
- MEYEN, Eduard (1839): *Heinrich Leo – der verhallerte Pietist. Ein Literaturbrief allen Schülern Hegels gewidmet*. Leipzig.
- MICHELET, Karl Ludwig (1843): *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie: mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*. Berlín.
- (1848): *Zur Verfassungsfrage: den Mitgliedern der beiden verfassungsgründenden Versammlungen gewidmet*. Fráncfort del Oder & Berlín.
- (1849): *Die gesellschaftliche Frage in ihrem Verhältnisse zum freien Handel: Rede, gehalten in der Sitzung des Freihandels-Vereins vom 12. Juni 1849*. Berlín.
- (1870): *Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph: eine Jubelschrift*. Leipzig.
- (1884): *Wahrheit aus meinem Leben*, nebst 2 Lichtbildern und 4 Stammtafeln. Berlín.
- OPPENHEIM, Heinrich Bernhard (1850): *Philosophie des Rechts und der Gesellschaft und das öffentliche Recht Deutschlands*. Stuttgart.
- ROSENKRANZ, Karl (1840a): *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*. Königsberg.
- (1840b): *Das Centrum der Speculation: eine Komödie*. Königsberg.
- (1844): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Berlín.
- (1853): *Ästhetik des Häßlichen*. Königsberg.
- (1858): *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*. Berlín.
- (1866): *Diderot's Leben und Werke*. 2 vol. Leipzig.
- (1870): *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Leipzig.
- (1873): *Von Magdeburg bis Königsberg*. Berlín.
- (1919): *Karl Rosenkranz politische Briefe und Aufsätze 1848-1856*, Ed. Paul Herre. Leipzig.
- ROSENKRANZ, *Briefe*: Karl Rosenkranz, *Briefe 1827 bis 1850*. Ed. Joachim Butzlaff. Berlín 1994.
- RUGE, Arnold (1842): «Kritik und Partei. Der Vorwurf gegen die neueste Geistesentwicklung», en: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. 5 (1842), 1175-1182.
- (1862-1867): *Aus früherer Zeit*. 4 Vol. Berlín.
- SCHALLER, Julius (1837): *Die Philosophie unserer Zeit: zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems*. Leipzig.
- STRAUB, David Friedrich (1835+1836): *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2 vol. Tübingen; Trad. francesa: *Vie de Jésus: ou examen critique de son histoire*, 2 vol., Trad. Émile Littré. París 1839-1840; *The life of Jesus, critically examined*, 3 vol., Trad. George Eliot. London 1846.
- (1837/1980): *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*. 3 vol. Tübingen 1837; Reimpresión: Hildesheim & New York 1980.
- (1840/1841): *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft*. 2 vol. Tubinga & Stuttgart.

- (1848): *Sechs theologisch-politische Volksreden*. Stuttgart & Tübingen.
- (1849): *Christian Friedrich Daniel Schubart's Leben in seinen Briefen*. 2 vol. Berlin.
- (1862): *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Leipzig.
- STRAUß, Briefe [Strauß, David Friedrich]: *Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß*. Ed. Eduard Zeller. Bonn, 1895.
- THOLUCK, August (1823, ²1825): *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers*. Hamburgo 1823; 2. Edición 1825.
- VARNHAGEN VON ENSE, Karl August (1861): *Tagebücher: aus dem Nachlaß Varnhagen's von Ense*. Vol. 1. Leipzig.

b) Literatura secundaria

- ADB Allgemeine Deutsche Biographie*. 56 vol. Ed. Historische Commission bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu München. Leipzig, 1875–1912.
- AVINERI, Shlomo (1963): «A Note on Hegel's View on Jewish Emancipation», en: *Jewish Social Studies*. 25:2 (1963), 145-151.
- (1972): *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge – Trad. al alemán Rolf y Renate Wiggershaus: *Hegels Theorie des modernen Staates*. Fráncfort del Meno 1976.
- BEYER, Wilhelm Raimund (1967): «Wie die Hegelsche Freundesvereinsausgabe entstand», en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 15 (1967), 563-569.
- BIENENSTOCK, Myriam (1994): «L'Ecole hégélienne. Les hégéliens», en: *Philosophie Politique*. 5: *Hegel* (1994), 55-68.
- (2018): «Hegel über das jüdische Volk: 'eine bewunderungswürdige Festigkeit [...] ein Fanatismus der Hartnäckigkeit'», en: *Der Begriff des Judentums in der klassischen deutschen Philosophie*. Ed. Amit Kravitz / Jörg Noller. Tübinga 2018, 117-134.
- BLÄNKNER/GÖHLER/WASZEK (Eds. 2002): *Eduard Gans (1797-1839): Politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz*. Eds. R. Blänkner, G. Göhler, N. Waszek. Leipzig.
- BRAUN, Johann (1997): *Judentum, Jurisprudenz und Philosophie: Bilder aus dem Leben des Juristen Eduard Gans (1797-1839)*. Baden-Baden.
- CESA, Claudio (1966): *La sinistra hegeliana*. Trad. Claudio Cesa. Bari.
- ERBENTRAUT, Philipp (2009): «Karl Rosenkranz als Parteienforscher», en: *Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung*. 21 (2009), 121-142.
- (2014): «Ein kritischer Freund der Parteien. Hegels Auffassung der politischen Partei war differenzierter als bisher angenommen», en: *Hegel-Studien* 48 (2014), 95-123.
- EBBACH, Wolfgang (1988): *Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe*. München.
- FEILCHENFELDT, Konrad (1994): «Karl August Varnhagen von Ense und Hegel», en: Ch. Jamme (Ed. 1994), 147-176.
- FISCHER, Lars (2006): «Hegel in Support of Jewish Emancipation: A Deliberate Political Act?», en: *The Owl of Minerva*. 37:2 (2006), 127-157.
- GETHMANN-SIEFERT, Annemarie (1983): «H.G. Hotho, Kunst als Bildungserlebnis und Kunstgeschichte in systematischer Absicht – oder die entpolitisierte Version der ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts», en: *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels* [Hegel-Studien Beiheft 22], Eds. A. Gethmann-Siefert & Otto Pöggeler. Bonn, 229-262.

- HARNACK, Adolf von (1900): *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Vol. 1.2: *Vom Tode Friedrichs des Großen bis zur Gegenwart*. Berlin.
- HOGEMANN, Friedrich (1994): «Die Entstehung der ‚Sozietät‘ und der ‚Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik‘», en: Ch. Jamme (Ed. 1994), 57-92.
- HÖHN, Gerhard (1987; ³2004): *Heine-Handbuch: Zeit, Person, Werk*. Stuttgart 1987; 3. Edición 2004.
- JAESCHKE, Walter (2003/2016): *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2003, 3. Edición: 2016.
- JAMME, Christoph (1984): «Editionspolitik. Zur ‚Freundesvereinsausgabe‘ der Werke G. W. F. Hegels», en: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. 38:1 (1984), 83-99.
- JAMME, Christoph (Ed. 1994): *Die ‚Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik‘ - Hegels Berliner Gelehrtenakademie*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- KLUTENTRETER, Wilhelm (1966-67): *Die Rheinische Zeitung von 1842/43 in der politischen und geistigen Bewegung des Vormärz*. 2 vol. Dortmund.
- LAUBE, Martin (2012): «Das Bild des Judentums bei David Friedrich Strauß», en: *Christentum und Judentum: Akten des internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*. Ed. Roderich Barth, Ulrich Barth, Claus-Dieter Osthövener. Berlin 2012, 430-447.
- LAUERMANN, Manfred (2011): «Bruno Bauer nach zweihundert Jahren. Ein Forschungsbericht», en: *Marx-Engels-Jahrbuch 2010*. Berlin 2011, 163-176.
- LOBKOWICZ, Nikolaus (2004): «Plattfuß und Sphinx. Bruno Bauer über Juden und Rußland», en: *Forum für osteuropäische Ideen -und Zeitgeschichte*. 8:2 (2004), 175-202.
- LÖWITZ, Karl (1949/1953): *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago & London 1949. Trad. alemán H. Kesting, bajo el título: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1953.
- LÜBBE, Hermann (1962): «Die politische Theorie der Hegelschen Rechten», en: *Archiv für Philosophie*. 10 (1962), 175-227.
- (1974): *Politische Philosophie in Deutschland: Studien zu ihrer Geschichte*. [1963]. 2. Edición. Múnich 1974.
- (1965/³2003): *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Friburgo 1965; 3era edición aumentada 2003.
- LUCAS, Hans-Christian (2002): «‘Dieses Zukünftige wollen wir mit Ehrfurcht begrüßen’: Bemerkungen zur Historisierung und Liberalisierung von Hegels Rechts- und Staatsbegriff durch Eduard Gans», en: Blänkner/ Göhler/Waszek (Eds. 2002), 105-136.
- MAGDANZ, Edda (2002): «Gans‘ Stellung im Konstituierungsprozess der junghegelianischen Bewegung», en: Blänkner/ Göhler/Waszek (Eds.), 177-206.
- MALTZAHN, Christoph von (1979): *Heinrich Leo: (1799-1878); ein politisches Gelehrtenleben zwischen romantischem Konservatismus und Realpolitik*. Göttingen.
- MAYER, Gustav (1913): «Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen», en: *Zeitschrift für Politik*. 6 (1913), 1-113.
- MEIST, Kurt Rainer (1979): «Altenstein und Gans. Eine frühe politische Option für Hegels Rechtsphilosophie», en: *Hegel-Studien*. 14 (1979), 39-72.
- MOGGACH, Douglas (2003): *The philosophy and politics of Bruno Bauer*. Cambridge 2003. Trad. alemán Brita Isabel Oeding: *Philosophie und Politik bei Bruno Bauer*. Fráncfort del Meno 2009.
- MOOG, Willy (1930): *Hegel und die Hegelsche Schule*. Múnich.

- OBENAU, Sibylle (1994): «Berliner allgemeine Literaturzeitung oder 'Hegelblatt': die 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik' im Spannungsfeld preußischer Universitäts- und Pressepolitik der Restauration und des Vormärz», en: Ch. Jamme (Ed.), *Die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“*. 1994, 15-56.
- OTTMANN, Henning (1977): *Hegel im Spiegel der Interpretationen*. Berlin.
- QUANTE, Michael (2013): «Bruno Bauer, Karl Grün und Karl Marx zur Emanzipation der Juden», en: *Kunst - Religion - Politik*. Eds. Alain Patrick Olivier, Elisabeth Weisser-Lohmann. Paderborn 2013, 319-336.
- REISSNER, Hanns Günther (1965): *Eduard Gans: ein Leben im Vormärz*. Tübingen.
- SCHLAWE, Fritz (1959): «Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik: Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus», en: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 11 (1959), 240-258; 343-356.
- (1960): «Die junghegelianische Publizistik», en: *Die Welt als Geschichte*. 20 (1960), 30-50.
- SCHNEIDER, Katharina (2013): «Feuerbach als Achtundvierziger?: das 'Wesen des Christentums' als Argumentation für die Demokratie», en: *Der politische Feuerbach*, Ed. K. Schneider. Münster 2013, 129-147.
- SCHULTE-HOLTEY, Ernst (1998): «Die Freien [Berlin]», en: *Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde 1825-1933*, Ed. Wulf Wülfing, Karin Bruns und Rolf Parr. Stuttgart 1998, 102-111.
- SCHULZE WESSEL, Julia: «Vom gemäßigten zum radikalen Antisemiten. Bruno Bauer und die 'Judenfrage'», en: *Bruno Bauer (1809-1882). Ein »Partisan des Weltgeistes«?*, Ed. Klaus-Michael Kodalle & Tilman Reitz. Würzburg 2010, 263-276.
- STEPELEVICH, Lawrence S. (1983): *The Young Hegelians: An anthology*. Ed. L.S. Stepelevich. Cambridge.
- VORLÄNDER, Karl (1903): *Philosophie der Neuzeit [Geschichte der Philosophie, vol. 2]*. Leipzig.
- WASZEK, Norbert (1994): «Eduard Gans, die 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik' und die französische Publizistik der Zeit», en: Ch. Jamme (Ed. 1994), 93-118.
- (1998): «Aufklärung, Hegelianismus und Judentum im Lichte der Freundschaft von Heine und Gans», en: *Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongress 1997*. Ed. Joseph A. Kruse, Bernd Witte, Karin Füllner. Stuttgart 1998, 226-241.
- (2002): «'Wissenschaft und Liebe zu den Seinen'. Eduard Gans und die hegelianischen Ursprünge der 'Wissenschaft des Judenthums'», en: Blänkner/Göhler/Waszek (Eds. 2002), 71-103.
- (2015): «War Eduard Gans (1797-1839) der erste Links- oder Junghegelianer?», en: *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*. Ed. Michael Quante / Amir Mohseni. Paderborn 2015, 29-51.
- (2018a): «David Friedrich Strauß im Revolutionsjahr 1848. Eine Lektüre seiner Sechs theologisch-politischen Volksreden», en: *David Friedrich Strauß als Schriftsteller*, Ed. Barbara Potthast y Volker Henning Drecoll, Heidelberg 2018, 211-251; una versión abreviada en inglés apareció bajo el título: «David Friedrich Strauss in 1848 – an analysis of his 'theologicopolitical speeches'», en: *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Ed. Douglas Moggach & Gareth Stedman Jones, Cambridge 2018, 236-253.
- (2018b): «Die soziale Frage bei Lorenz von Stein», en: *Vormärz und soziale Frage 1830-1840: Vergleichende Perspektiven*, ed. Wolfgang Fink et alii. Reims 2018, 245-279.
- (2019): «Ergänzung und Überschreiten von Hegels politischer Philosophie durch Eduard Gans», en: *Perfektionismus der Autonomie*. Ed. D. Moggach, Nadine Mooren / Michael Quante. Paderborn 2019, 183-201.

- (2019b): «Philosophy in the Wake of Hegel», en: *The Cambridge Companion to Nineteenth-Century Thought*. Ed. Gregory Claeys, Cambridge 2019, 51-71.
- ZABEL, Hermann (2001): «Verweltlichung», en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 11. Ed. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basilea 2001, 1007-1009.
- ZIEGLER, Theobald (1908): *David Friedrich Strauß*. 2 vol. Straßburg.
- ZIEMER, Elisabeth (1994): *Heinrich Gustav Hotho: 1802-1873; ein Berliner Kunsthistoriker, Kunstkritiker und Philosoph*. Berlin: Reimer, 1994.