

# LA IZQUIERDA HEGELIANA COMO NUEVA FASE DE LA ILUSTRACIÓN

The young hegelians as a new stage  
in the making of enlightenment

ARSENIO GINZO FERNÁNDEZ

Universidad de Alcalá

arsenio.ginzo@uah.es

## *Cómo citar/Citation*

Ginzo Fernández, A. (2018).

La izquierda hegeliana como nueva fase de la Ilustración.

*Revista de Estudios Políticos*, 181, 39-68.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.181.02>

## **Resumen**

El artículo trata de mostrar que uno de los rasgos más significativos de la izquierda hegeliana consiste en su reivindicación y prolongación del legado de la Ilustración. Los motivos de esta reivindicación son fundamentalmente dos. En primer lugar, la convicción de que Hegel había «congelado» excesivamente el espíritu crítico de la ilustración. En segundo lugar, la oposición al sistema político (y religioso) de la Restauración, con su rechazo de la Revolución y, a la vez, de la Ilustración. El artículo subraya la conexión de la izquierda hegeliana con la Revolución y la Ilustración francesas, y al mismo tiempo el carácter militante y «mundano» de su actividad filosófica. Por último, procura mostrar el proceso acelerado de secularización desencadenado en el marco de la filosofía de Hegel y de la crisis de la tradición protestante.

## **Palabras clave**

Ilustración; Hegel; Restauración; izquierda hegeliana; tradición protestante; secularización.

## **Abstract**

The article tries to show that one of most significant features of the Young Hegelians is their vindication and prolongation of the Enlightenment's legacy. There

are two main reasons for it: first, the conviction that Hegel had “frozen” the critical spirit of the Enlightenment excessively. Second, the opposition to the political (and religious) system of the Restoration, with its rejection of the Revolution and, at the same time, of the Enlightenment. The article underlines the Young Hegelians’ connection with the French Revolution and Enlightenment, and also the “worldly” and militant character of their philosophical activity. Finally, it seeks to show the quick process of secularization inside of the framework of the reception of Hegel’s philosophy and the crisis of the protestant tradition.

**Keywords:**

Enlightenment; Hegel; Restoration; young hegelians; protestant tradition; secularization.

## SUMARIO

---

I. INTRODUCCIÓN. II. HEGEL Y LA ILUSTRACIÓN. III. LA RESTAURACIÓN Y LA CRISIS DE LA TRADICIÓN ILUSTRADA. IV. LA IZQUIERDA HEGELIANA Y SU REFERENCIA A LA ILUSTRACIÓN FRANCESA. V. UNA FILOSOFÍA «MUNDANA» Y MILITANTE. VI. LA IZQUIERDA HEGELIANA Y EL PROCESO SECULARIZADOR.

BIBLIOGRAFÍA.

---

### I. INTRODUCCIÓN

Nuestro propósito en estas páginas es mostrar cómo aquella fracción de la escuela de Hegel, conocida habitualmente como la izquierda hegeliana<sup>1</sup>, puede ser considerada justamente como un nuevo capítulo, como una nueva fase, en la historia de la Ilustración. Una nueva fase que sin duda prolonga la Ilustración del siglo XVIII pero que a la vez trata de reflejar y configurar un nuevo tiempo, tanto filosófico como histórico.

A pesar de su precariedad, muchos son los rasgos relevantes que caracterizan el movimiento de la izquierda hegeliana. Convendría resaltar ante todo que ese movimiento supone el comienzo, todavía vacilante e inseguro, del pensamiento contemporáneo, pues si por un lado sus representantes pueden aparecer como «epígonos», después de la ingente consumación filosófica llevada a cabo por Hegel, por otro, esos representantes se nos presentan a la vez como «precursores» de una nueva fase de la historia de la filosofía y, en definitiva, de la historia de la humanidad (Schnädelbach, 1988: 13), una situación que, por otra parte, va a marcar el destino de la filosofía alemana, y en definitiva europea, desde Hegel hasta Heidegger.

Pues bien, entre los múltiples rasgos que cabría descubrir en este movimiento filosófico que trata de orientarse en el período que sigue a la muerte de Hegel, en una situación en la que no solo se acusaba la desaparición de un maestro singular sino en la que a la vez asistimos a la consumación de toda una época de la historia del pensamiento (Heidegger, 1967: 255 y ss.), está la voluntad de sus protagonistas de conectar de nuevo con la tradición ilustrada, prolongándola en el horizonte de una nueva situación filosófica. Parodiando a Habermas, cabría señalar que a los representantes de la izquierda hegeliana la

---

<sup>1</sup> Véanse, por ejemplo, las conocidas antologías de Löwith (1962) y H. Pepperle e I. Pepperle (1986).

Ilustración se les presentaba como un «proyecto inacabado» (Habermas, 1988<sup>2</sup>). No se trata ahora desde luego de reiterar sin más la ilustración dieciochesca sino de proseguirla y de repensarla a la altura del «siglo XIX», una expresión a la que los jóvenes hegelianos recurren con alguna frecuencia, y con la que querían, sin lugar a dudas, manifestar su toma de conciencia de la nueva situación histórica. Precisamente uno de los rasgos que mejor distingue a los representantes de la izquierda hegeliana es su aguda conciencia de la época (*Zeitbewusstsein*), en una etapa singular de la historia del pensamiento que les correspondió vivir, una etapa verdaderamente «epocal».

También en lo relativo al tema de la Ilustración, la izquierda hegeliana iba a mostrar esa conciencia acerca de la ubicación de su propio tiempo. En este sentido, las referencias tanto a la Ilustración dieciochesca en cuanto a su propio momento histórico como en cuanto una época de ilustración, resultan muy frecuentes en los escritos de los jóvenes hegelianos. Baste con referir aquí, como representativas, las consideraciones de A. Ruge en 1841: «Nuestro tiempo es el período ilustrador más fundamental que haya existido, y resulta preciso escribir como Voltaire y Rousseau; ellos se nos presentan como grandes modelos» (H. Pepperle e I. Pepperle, 1986: 829). Por otra parte, esta nueva fase de la ilustración alcanza en Alemania una radicalidad que va más lejos, en líneas generales, que la alcanzada por la *Aufklärung* del siglo anterior. Incluso cabría hablar en este momento de la presencia de lo que Jonathan I. Israel denomina «ilustración radical». Sea suficiente, de momento, con hacer referencia a esta apreciación de H. Heine sobre la radicalidad en que había desembocado el movimiento de la izquierda hegeliana: «Nosotros tenemos actualmente monjes del ateísmo que estarían dispuestos a asar vivo al señor Voltaire, debido a que es un deísta obstinado» (Heine, 1967: 182<sup>3</sup>).

<sup>2</sup> Precisamente Habermas (1985: 67) no duda en afirmar que nosotros seguimos siendo «contemporáneos» filosóficos de los nuevos hegelianos.

<sup>3</sup> H. Heine es precisamente el representante más cualificado del movimiento literario conocido como la Joven Alemania. Un movimiento que desde el campo de la literatura muestra un innegable parentesco y afinidad con la izquierda hegeliana, cuya aparición de alguna forma prepara. Tal convergencia también resulta visible en lo referente a la prosecución de la tradición ilustrada. En efecto, la Joven Alemania no solo toma la Ilustración como uno de sus principales referentes sino que también procura prolongar su proyecto. Si la izquierda hegeliana va a estar marcada por el magisterio y la desaparición de Hegel, la Joven Alemania lo va a estar por la figura de Goethe. Con la muerte de este último se inicia un nuevo período literario, señala Heine. Frente a una época literaria aristocrática, comenzaría otra democrática, escribe en el primer libro de su ensayo *Die romantische Schule*. En sintonía con la izquierda hegeliana se va a producir una politización de la literatura, con un tipo de escritura comprometida,

Aun cuando esta problemática esté lejos de haber sido debidamente investigada, es bien comprensible, no obstante, que haya surgido, más de una vez, en los estudios sobre este período. Así, Helmut Reinalter no duda en señalar que los jóvenes hegelianos vinieron a protagonizar una especie de «segunda Ilustración», que habrían concebido como una tarea, como un proyecto y un cometido inconclusos (Reinalter, 2010: 13). Y refiriéndose en concreto a la figura más relevante de este movimiento filosófico, a saber, L. Feuerbach, E. Kiss describe el horizonte en el que este desarrolla su obra como una prosecución crítica de los debates ilustrados llevados a cabo en el siglo XVIII (Kiss, 2004: 18). Por su parte A. Schmidt (1973: 7) no duda en considerarle como una de las «grandes figuras de la ilustración europea<sup>4</sup>».

Sean suficientes estas escuetas referencias para mostrar que la problemática de la Ilustración asoma en la bibliografía sobre la izquierda hegeliana, si bien es cierto que no se suele ir más allá de unas consideraciones genéricas. Nos parece, no obstante, que se trata de un aspecto importante de este movimiento filosófico y, de una forma general, de la historia de la Ilustración, que merece que se le dedique una mayor atención. En las siguientes páginas nos gustaría contribuir un poco a la realización de este *desideratum*. Para ello trataremos de hacer ver, en algunos de sus aspectos fundamentales, los motivos por los que la izquierda hegeliana experimentó la necesidad de prolongar y de dar una nueva concreción a la tradición ilustrada, y de señalar a la vez algunas de sus características más significativas, por más que nos veamos precisados a proceder de una forma un tanto sintética y selectiva, tanto en lo referente a la temática en sí como en lo relativo a los autores cuyo pensamiento tomaremos en consideración.

Por lo que atañe ante todo a los motivos por los que renace el espíritu de la ilustración en el seno de la izquierda hegeliana, cabría mencionar en primer lugar una motivación filosófica en cuanto que los jóvenes hegelianos se rebelan contra la sistematización hegeliana que, entre otras cosas, implicaba hasta cierto punto una especie de «congelación» del proyecto ilustrado. Los jóvenes hegelianos, por el contrario, en su cuestionamiento de la filosofía de Hegel, tratan de conectar de nuevo con corrientes filosóficas anteriores, entre ellas, con la tradición ilustrada, la que consideraban imprescindible reivindicar. Otro motivo fundamental de esa necesidad de recuperar el espíritu de la Ilustración tendría un carácter político (y también religioso). Si la filosofía de Hegel había supuesto una especie de «congelación» de la tradición ilustrada, el sistema político instaurado por la Restauración se iba a mostrar marcadamente más hostil al

---

sensible a los problemas del momento histórico y a la proximidad con el público lector, una proximidad conscientemente buscada.

<sup>4</sup> Puede verse, asimismo, Reitermeyer, 1998: 269 y ss.

espíritu ilustrado (y por supuesto al revolucionario). Este horizonte de la Restauración se iba a mantener aún vigente en la Prusia coetánea de los jóvenes hegelianos. Cabe incluso afirmar que todavía se iba a ver reforzado a la altura de 1840, con el ascenso al trono de Federico Guillermo IV. Sin duda, esta circunstancia iba a condicionar profundamente el destino de los jóvenes hegelianos y les iba a estimular a buscar una conexión abierta con la tradición ilustrada, a reivindicarla y a proseguirla. Si la Restauración había intentado neutralizar el espíritu de la ilustración, la izquierda hegeliana va a considerar, por el contrario, ineludible su reivindicación.

Vamos a detenernos un momento en la consideración de estos dos motivos que desempeñan un papel fundamental en el renacimiento de la ilustración en el seno de la izquierda hegeliana. Sin duda existen puntos de convergencia entre los dos, pues la madurez de Hegel coincide cronológicamente con el desarrollo de la Restauración, si bien solo con bastantes matices cabría concebir a Hegel como filósofo de la Restauración.

## II. HEGEL Y LA ILUSTRACIÓN

La relación de Hegel con la ilustración es algo que cabe constatar desde el comienzo mismo de su andadura intelectual. Tal como acertadamente escribe K. Rosenkranz, su ilustre discípulo y biógrafo, la formación de Hegel estuvo desde un principio en estrecha conexión con la *Aufklärung* (Rosenkranz, 1977: 10 y ss.). Por supuesto se relacionó con la obra de figuras señeras de la ilustración alemana, como son Lessing y Wolff. Sobre todo las referencias a Lessing abundan en el período juvenil, de forma que su compañero de estudios Schelling no duda en resaltar la estrecha relación intelectual que mantenía Hegel con Lessing. Por supuesto, también estaba interesado por la obra de Wolff, una figura tan influyente en el desarrollo de la filosofía de la *Aufklärung*. Sin olvidar tampoco su interés por otros autores menos famosos pero que la investigación actual pone de nuevo en valor: Nicolai, Sulzer, etc.

Ciertamente, la gran curiosidad intelectual del joven Hegel le conduce tempranamente a desbordar los márgenes de la *Aufklärung*: la Antigüedad clásica, sobre todo la griega, y la nueva situación filosófica inaugurada por Kant. Pero permaneciendo en el horizonte de la Ilustración, cabría destacar que el interés de Hegel se va a extender, tal como ocurría con tantos autores alemanes coetáneos, a todo el movimiento de las Luces, preocupándose por pensadores como Rousseau, Diderot, Montesquieu... Pero bien se trate de la conexión con la *Aufklärung* germánica o con las Luces francesas, Hegel desde temprano no solo iba a desbordar el marco del pensamiento ilustrado, sino que iba a dejar asomar a la vez sus apreciaciones críticas.

En este sentido resulta bien revelador lo que escribe en su ensayo *Introducción a la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con la situación actual de la filosofía en particular* de 1802 (Hegel, 1970: II, 171 y ss.). En este escrito Hegel no duda en cuestionar uno de los postulados básicos del movimiento ilustrado. Se trata del tema de la popularización del saber, de hacerlo accesible a las masas populares. Especialmente la *Enciclopedia* y su director, Diderot, tratan de dar forma a este *desideratum*. Se trataba de aquel talante que hacía exclamar a este último que cuando se enteraba de un conocimiento favorable al progreso de las ciencias y las artes se consumía por «divulgarlo». Por otra parte, tal popularización del saber no era patrimonio exclusivo de los enciclopedistas sino que constituía el horizonte general del movimiento ilustrado. Así, Holbach no duda en calificar como «buen ciudadano» a quien se dedicara a ilustrar a los demás (Israel, 2013a: 28).

Pues bien, Hegel, a pesar del carácter mundano (*Weltbegriff*) de su filosofía, llama la atención contra el peligro de pérdida de rigor, de rebajamiento del nivel filosófico en su voluntad de hacerse popular. Sin duda, se ha de conceder la posibilidad de que el pueblo se eleve a la filosofía, pero esta no ha de «rebajarse» hasta el pueblo (Hegel, 1970: II, 182). Hegel va a insistir a lo largo de toda su obra en la necesidad de rigor y de exigencia intelectual en el desarrollo de la actividad filosófica, algo que le iba a distanciar claramente de la tónica imperante en el autodenominado «siglo de la filosofía», tal como se concebía a sí misma la ilustración dieciochesca. Para Hegel el mundo de la filosofía es un «mundo invertido» del que no puede dar debidamente cuenta una visión «exotérica» del mismo sino que requiere a la vez una consideración «esotérica», recalca Hegel evocando una respuesta de Aristóteles acerca de la naturaleza de la filosofía.

El distanciamiento crítico respecto a la filosofía de la ilustración resulta visible asimismo en aquel apartado famoso de la *Fenomenología del espíritu* en el que Hegel recrea brillantemente el combate librado por el movimiento ilustrado contra la visión espiritual tradicional, constituyendo la exposición hegeliana su aproximación más positiva al universo ilustrado. Después de todo, el combate ilustrado desembocaba en el proceso revolucionario de 1789, un acontecimiento que Hegel va a admirar a lo largo de su vida, si bien con reparos y con una serie de matizaciones. Dentro del apartado «El espíritu alienado de sí. La cultura», Hegel reconstruye la dialéctica de la Ilustración, más en concreto de la Ilustración francesa. En esa dialéctica Hegel señala cuatro figuras como protagonistas de ese drama: 1) la pura intelección como principio ilustrado; 2) un sacerdocio que engaña al pueblo; 3) un despotismo que fomenta la acción del sacerdocio y lo aprovecharía para sus fines, y finalmente, 4) una masa entorpecida y atolondrada, pero que lleva en sí el germen de la pura intelección (Hegel, 1952: 407 y ss.). Hegel va a examinar

finamente la dialéctica de la lucha de la Ilustración contra la «superstición». Por un lado es preciso aceptar que la Ilustración tiene de su parte el nuevo principio de la intelección. Sin embargo, no acierta a captar la naturaleza profunda del hecho religioso. Este es algo mucho más profundo que el resultado de un «engaño» de los sacerdotes. ¿O es que la conciencia, se pregunta Hegel, se puede equivocar de la misma manera cuando trata de interpretar lo Absoluto que cuando se le dice que es de oro algo que en realidad es de latón o que se ha ganado una batalla que en realidad se ha perdido? (*ibid.*: 392). Por ello Hegel está lejos de compartir sin más los resultados de la «lucha de la Ilustración contra la superstición». A pesar de las alienaciones existentes, la religión se va a convertir para Hegel, junto con el arte y la filosofía, en la autoconciencia del Espíritu Absoluto. Desde esta misma perspectiva también va a cambiar la concepción hegeliana acerca de la concepción del mito imperante en la Ilustración. En esta ya Fontenelle había señalado tempranamente que los mitos constituían en buena medida «falsedades manifiestas y ridículas», en definitiva, algo «supersticioso» que habría que eliminar como incompatible con los imperativos de la racionalidad. Para Hegel no se trataría tanto de «eliminar» los mitos sino de «interpretarlos». También en los mitos, al menos en muchos de ellos, estaría presente un sentido profundo, aunque este se halle expresado de una forma inadecuada.

Las Luces, a juicio de Hegel, tendrían razón al criticar toda una serie de abusos y prejuicios en el ámbito de la religión imperante, pero ello no justificaría descalificar el fenómeno religioso como tal. También desde este punto de vista, Hegel marca sus distancias con la línea dominante en el pensamiento de las Luces. El fenómeno religioso, por muchas que sean sus alienaciones, no puede ser despachado de una forma tan expeditiva como pretenden tantos representantes de las Luces. Refiriéndose en concreto en su *Historia de la filosofía* al *Sistema de la naturaleza* de Holbach, Hegel no va a dudar en afirmar que sus pensamientos le parecen «muy superficiales» (Hegel, 1970: XX, 294).

Tratando de acercarnos al fondo del problema de la confrontación de Hegel con la filosofía ilustrada, cabría sin duda reconocer en primer lugar una convergencia entre ambos puntos de vista, en la medida en que ambos intentan girar en torno al problema de la racionalidad, de una visión racional del mundo. Hegel reconoce esta situación. Lo que ocurre es que considera que el modelo de racionalidad de que hicieron uso los ilustrados le parece insatisfactorio, insuficiente. Sería preciso ir más allá de la misma. Aquí va a ocupar un lugar determinante la conocida distinción hegeliana entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*). Los ilustrados se habrían quedado al nivel del primero. Es el objeto de una crítica reiterada por parte de Hegel. Este considera ineludible ascender hasta el nivel de la razón dialéctica. Cabría en este sentido afirmar que el motivo último de la crítica de Hegel a la Ilustración

sería que la racionalidad que maneja esta última sería una racionalidad insuficiente. Es decir, Hegel se muestra crítico con la Ilustración desde el horizonte de lo que él considera un racionalismo superior (D'Hondt, 1998: 8). El *Vers-tand* se quedaría a nivel de las oposiciones, las divisiones y las abstracciones. Por el contrario, la razón dialéctica uniría y desplegaría dialécticamente los opuestos. Es en este nivel donde Hegel sitúa su racionalismo superior que iría más allá de los planteamientos «abstractos» de la Ilustración, objeto constante de la crítica hegeliana.

Hegel intentó ir más allá del horizonte de la Ilustración, por relevante que haya sido la aportación de esta, y ambicionaba situarse en un nivel superior. Después de todo, el caso de la Ilustración no era más que un aspecto particular de la pretensión hegeliana de situarse más allá, y por encima, de los movimientos filosóficos de su tiempo, con los cuales no dejó de confrontarse apasionadamente. En líneas generales, podría aceptarse la valoración que ofrece D'Hondt acerca de las pretensiones filosóficas del Hegel maduro, cuando señala: «Combatía decididamente todos los puntos de vista diferentes del suyo, considerando resueltamente su filosofía como la filosofía, con el exclusivismo más obstinado» (D'Hondt, 2002: 259). Ciertamente, esto no ocurría arbitrariamente, sino, como no podía ser de otra manera, en el marco de un debate filosófico profundo y razonado, llevado a cabo a lo largo de muchos años, por discutible que pueda resultar a veces. Por otra parte, se ha de evitar una visión excesivamente estereotipada de Hegel, como si tratara de imponer despóticamente un pensamiento ya preconcebido. Tal como reconocen los distintos estudiosos, la edición crítica de sus obras está mostrando más bien a un Hegel en búsqueda constante, que no rehuía seguir revisando sus planteamientos previos, aspirando a una formulación más satisfactoria de los mismos.

Pero aun realizando las matizaciones precisas, parece que hay que afirmar que el sistema maduro de Hegel se presentaba algo así como pretendiendo detentar el «monopolio» del pensamiento de la época. Sin embargo, tal síntesis grandiosa no dejaba de mostrarse vulnerable. Aquel pensador que había definido la filosofía como el propio tiempo aprehendido mediante el pensamiento no podía dejar de sentir en su última época un extrañamiento creciente respecto al rumbo que estaban tomando los acontecimientos. A la vez, sus críticos estaban al acecho para cuestionarlo y las disensiones entre sus discípulos iban en aumento. Por ello se ha podido decir a veces que Hegel murió «a tiempo» (*ibid.*: 260). Una época estaba concluyendo, por poderoso que vaya a seguir siendo el influjo de Hegel en el pensamiento contemporáneo. Ya por las tensiones más o menos latentes, ya por el extrañamiento respecto al rumbo que tomaba la historia, se iba a crear un clima propicio, entre otras cosas, para una conexión y prosecución del espíritu ilustrado que parecía haber quedado demasiado absorbido

y neutralizado por el «racionalismo superior» hegeliano, por pertinentes y justificadas que parezcan muchas de sus apreciaciones. Renace, en efecto, la «Ilustración insatisfecha», una figura a la que se había referido el propio Hegel en la *Fenomenología* (Hegel, 1952: 407). Como muestra de esta «insatisfacción», Feuerbach no va a dudar en afirmar que Hegel habría sido injusto con el «racionalismo», es decir, con la Ilustración (Feuerbach, 1989: 8, 256-257<sup>5</sup>). No obstante, si después de la muerte de Hegel asistimos a un renacimiento del espíritu ilustrado, que da lugar a una nueva fase de la Ilustración, y no duda en confrontarse con la sistematización hegeliana, también es cierto que Hegel va a dejar una impronta manifiesta en ese nuevo devenir de la aventura ilustrada, aunque en algunos casos ello vaya a resultar más evidente que en otros. En efecto, esta nueva fase de la Ilustración va a constituir una Ilustración poshegeliana. Obviamente en un sentido cronológico, pero sobre todo en un orden ideológico en cuanto la impronta de la filosofía hegeliana incidía en el desarrollo de esa nueva fase del proceso ilustrado.

### III. LA RESTAURACIÓN Y LA CRISIS DE LA TRADICIÓN ILUSTRADA

Si desde un horizonte filosófico, el surgimiento de una nueva fase de la Ilustración no es ajeno a la confrontación con la sistematización hegeliana que, en su prepotencia teórica, parecía neutralizar excesivamente el espíritu crítico del movimiento ilustrado, el impacto de la situación política, surgida de la Restauración, va a revestir todavía una mayor relevancia en esa especie de neutralización. Va a mostrar, en efecto, un mayor antagonismo y va a condicionar profundamente el destino de los jóvenes hegelianos.

La Restauración, que sigue a la Revolución francesa y a las guerras napoleónicas, afectaba a los distintos países europeos, pero había también diferencias nacionales. Por lo que atañe a Alemania, el joven Marx señaló gráficamente que los alemanes habían compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber compartido previamente sus revoluciones (Marx y Engels, 1972: I, 379). La historia política de Alemania se contraponía a la de países como Francia o Inglaterra. De ahí el carácter más anacrónico de sus instituciones sociales y políticas.

Prusia, junto con Austria y Rusia, aparecía como miembro destacado de la Santa Alianza, como un sistema defensivo provocado por la Revolución francesa y las guerras napoleónicas. A pesar de las ilusiones y esperanzas que había suscitado al socaire de las guerras de liberación, el liberalismo en Alemania tiene una

<sup>5</sup> Salvo indicación en contrario, citaremos según esta edición.

escasa base popular, limitándose a ganar para su causa a ciertos intelectuales y encontrando acogida sobre todo en las ligas de estudiantes conocidas como *Burschenschaften*, que pronto iban a ser objeto de medidas represivas por parte de las autoridades prusianas. Destacados teóricos políticos como Ancillon, Savigny y, de una forma especial, L. von Haller, con su *Restauración de las ciencias políticas*, oficiaban como teóricos de la Restauración. ¿También Hegel? A pesar de que R. Haym (1857), en su famoso ensayo *Hegel y su época*, no dudó en calificarle como «filósofo de la Restauración», está fuera de duda que el pensamiento político hegeliano no se puede confundir con el de los autores mencionados anteriormente. Ciertamente, Hegel no era ningún revolucionario, aunque sí admiraba la Revolución francesa a la vez que consideraba que la Restauración venía a ser una «falsa» conservación del pasado. Su ideal político para Alemania estaría representado más bien por una monarquía constitucional moderada (D'Hondt, 2002: 339). No propugna la Revolución en Alemania, pero tampoco la Restauración.

Abrigaba la esperanza de que el soberano prusiano Federico Guillermo III avanzara hacia ese ideal de una monarquía constitucional moderada. Después de todo, el rey había prometido solemnemente promulgar una constitución política, pero nunca llegó a cumplir su promesa, para frustración de los espíritus más liberales.

Hegel muere en 1831 sin que dicha promesa se hubiera llegado a materializar. Mientras tanto, la Revolución de Julio, y hasta cierto punto otras conmociones políticas a lo largo de Europa, había inyectado un nuevo optimismo en los movimientos emancipatorios europeos. También en Alemania se iba a dejar sentir su influjo. Así, varios discípulos de Hegel van a seguir con interés, e incluso con entusiasmo, esa nueva fuente de esperanza. Tal es el caso, en concreto, de aquel discípulo con el que Hegel se había sentido especialmente identificado, E. Gans (1836: 48 y ss.), aunque en este punto no pudiera compartir su entusiasmo con el maestro.

Mientras tanto, la política de la Restauración continúa en Alemania. Incluso se endurece, tal como muestra la Conferencia de Ministros de Viena, en 1834, bajo el temor a las repercusiones de la Revolución de Julio. En realidad, desde la muerte del canciller Hardenberg, en 1822, la corriente reformista dentro de la política prusiana había perdido claramente peso frente a los sectores más conservadores, enemigos de toda reforma. Dentro de este sector, el príncipe heredero, el futuro Federico Guillermo IV, apoyaba claramente las ideas más restauracionistas, inspirándose abiertamente en las concepciones de Fr. Ancillon y de L. von Haller.

Es cierto que los hegelianos siguieron gozando de la benevolencia del ministro de Instrucción y Cultos, K. von Altenstein, hasta 1838, año en el que cesa en el cargo por problemas de salud. El ministro había sido un declarado admirador de la filosofía de Hegel, y esto propiciaba que sus discípulos

siguieran contando con su benevolencia. No obstante, esta circunstancia no pudo impedir que la relación de los jóvenes hegelianos con el Estado prusiano se fuera deteriorando según iba pasando el tiempo. Por un lado, la política prusiana seguía una vía cada vez más involucionista, alcanzando su momento culminante con el ascenso al trono de Federico Guillermo IV y la política de nombramientos que tiene lugar. Como sucesor de Altenstein se nombra a Eichhorn, el sucesor de Gans va a ser el ultraconservador J. Stahl, y la antigua cátedra de Hegel será ocupada por el viejo Schelling. Por si hiciera falta, el nuevo rey recurre expresamente a las doctrinas de los teóricos de la Restauración que le habían servido como referente. En ellos encuentra la apoyatura para una concepción patrimonial, patriarcal, del Estado, que trata a los súbditos como menores de edad (D'Hondt, 2002: 339), súbditos que, en consecuencia, necesitarían ser tutelados. Nos encontraríamos así en las antípodas de la exigencia kantiana de abandonar la minoría de edad. Federico Guillermo IV se presentaba en realidad como el prototipo del gobernante antiilustrado.

Había llegado el momento de que la izquierda hegeliana reivindicara el espíritu de la Ilustración y postulara su ulterior desarrollo después de su paralización y represión por parte de la Restauración. Desde hacía tiempo se venía preparando el terreno para esta nueva reivindicación, pues cada vez era mayor la decepción con la situación política imperante. La visión más bien idealizada de Prusia en el seno de la escuela hegeliana va a ser crecientemente replanteada y se producen las primeras críticas abiertas a la política prusiana, tal como cabe advertir en el ensayo de A. Ruge y Th. Echtermeyer «Karl Streckfuss y el Prusianismo<sup>6</sup>». Asimismo, la propia referencia a Hegel va a ver cuestionada, entre otros, por la crítica de alcance bastante general de Feuerbach «Acerca de la crítica de la filosofía de Hegel», de 1839, y por la crítica de la filosofía política llevada a cabo por A. Ruge «La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestro tiempo», de 1842. Por último, una tercera referencia habitual en el seno del hegelianismo era la referencia al legado protestante. Ahora ese legado se va disolviendo cada vez de una forma más evidente.

La nueva situación de la izquierda hegeliana hacía necesaria la aparición de un nuevo órgano de expresión. A esta necesidad va a responder la aparición en 1838 de los *Hallische Jahrbücher*, por iniciativa de A. Ruge y Th. Echtermeyer. Se buscaba un órgano que sirviera de portavoz del nuevo espíritu imperante, tarea en la que pretendían sustituir a los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* fundados por Hegel<sup>7</sup>. La breve andadura de la revista estuvo plagada de

<sup>6</sup> Recogido por H. Pepperle e I. Pepperle, 1986: 111 y ss.

<sup>7</sup> Véase a este respecto la carta de A. Ruge a L. Feuerbach del 14-10-1837, en H. Pepperle e I. Pepperle, 1986: 754.

dificultades provocadas por la situación imperante. Ello le va a obligar a emigrar de Prusia, a cambiar su título por el de *Deutsche Jahrbücher*, para terminar finalmente siendo prohibida a su vez en 1843.

Quizá fue Bruno Bauer quien más insistió en esta necesidad de volver a conectar con el espíritu de la Ilustración e intentar prolongarlo, después del largo paréntesis en que había sido cuestionado. Así, su ensayo *El cristianismo al descubierto* de 1843 lleva un significativo subtítulo: *Una evocación del siglo XVIII y una aportación a la crisis del XIX*. Se evoca el pensamiento ilustrado con vistas a hacer frente a la crisis de la actualidad, es decir, al espíritu de la Restauración que tan pujante se seguía mostrando en Alemania (Barnikol, 1989: 189). B. Bauer no puede menos que saludar con entusiasmo el desarrollo del pensamiento ilustrado, que parecía destinado a convertirse en patrimonio común de la humanidad. Sin embargo, «la Restauración lo hizo caer en el olvido» (*ibid.*: 193). La «luz» que generaba la ilustración habría quedado durante un tiempo reprimida por completo. Pero B. Bauer, en sintonía, por lo demás, con la izquierda hegeliana, consideraba que había llegado el momento de reivindicarla y recuperarla de nuevo. La represión llevada a cabo por la Restauración, señala, no va a durar «siempre», pues el espíritu oprimido se ha de incorporar dotado de una nueva elasticidad, para conducir la lucha de la Ilustración más allá de lo que esta fue capaz de alcanzar en el pasado (*ibid.*: 194). No se trata de limitarse a reiterar los planteamientos realizados en el siglo anterior sino de conducirlos a una mayor plenitud, con las herramientas teóricas de la nueva época.

Se trata de una convicción que B. Bauer reitera en otros escritos. Así, por ejemplo, en su ensayo de 1843 «Sufrimientos y alegrías de la conciencia teológica». En él Bauer se refiere a los pensadores de la Ilustración como «nuestros profetas», quienes bajo la opresión de la monarquía absoluta y del clero habrían hablado de un futuro más digno para el destino de la humanidad, en el que habríamos de tener como meta no seguir como niños sino convertirnos por fin en adultos (Bauer, 1968: 153). También ahora lamenta que la vía iniciada se hubiera interrumpido durante el largo período de la Restauración, que los «profetas» de la nueva época fueran a caer en un olvido vergonzoso. La Restauración ha denigrado el legado ilustrado y ha llegado el momento de reivindicarlo de nuevo<sup>8</sup>.

Los otros representantes de la izquierda hegeliana compartían expresa o tácitamente esta convicción de B. Bauer. Su confrontación con el universo ideológico de la Restauración tenía sin duda un carácter ético y político. Pero también se ha de reseñar la circunstancia de que el régimen político-religioso y social

---

<sup>8</sup> B. Bauer no solo se confrontó con la ilustración en cuanto filósofo sino también como historiador (Bauer, 1843-1844).

imperante les condenaba al ostracismo y a la marginación profesional, de forma que por motivos ideológicos se convirtieron en existencias socialmente fracasadas. Varios de ellos aspiraban a realizarse como profesores universitarios. Tal es el caso, por ejemplo, de D. Fr. Strauss, de B. Bauer y de L. Feuerbach, entre otros. Pensadores que se vieron precisados a sobrevivir, a veces precariamente, mediante su actividad como escritores libres. Las autoridades del momento no les dejaron otra posibilidad y ello no podía menos que reforzar su frustración y su radicalización. Las alienaciones de la época tenían una fuerte incidencia personal<sup>9</sup>. Pueden verse a este respecto las reacciones de B. Bauer cuando por motivos ideológicos no solo no se le promueve a la deseada cátedra universitaria sino que se le priva de su puesto como *Privatdozent* en Bonn (Bauer, 1968: 225 y ss.).

#### IV. LA IZQUIERDA HEGELIANA Y SU REFERENCIA A LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

Ciertamente, los representantes de la izquierda hegeliana remiten a la labor llevada a cabo por la *Aufklärung* y sus protagonistas principales. Por supuesto una figura tan cualificada como Lessing va a gozar de gran aceptación, en sus múltiples aportaciones. A la vez, Lessing estaba estrechamente ligado a Reimarus, un hito en la historia de la crítica bíblica. Dentro de la izquierda hegeliana, D. Fr. Strauss y B. Bauer le van a dedicar una atención especial. Asimismo, otra figura relevante de la *Aufklärung*, como Wolff suscitó el interés de los representantes de la izquierda hegeliana, aunque no fuera más que por verse reflejados de alguna manera en el destino del filósofo ilustrado, en sus conflictos con las instancias religiosas y políticas. Habiendo sido cuestionado, a causa de las implicaciones religiosas que cabría derivar de su pensamiento filosófico, fue destituido de su cátedra por Federico Guillermo I (Cavana, 1995). Será desterrado de Prusia, aunque más tarde será repuesto en su cátedra por Federico II, el rey ilustrado al que de buen grado vuelven su mirada los representantes de la izquierda hegeliana<sup>10</sup>. Por lo que atañe a B.

<sup>9</sup> Si en 1840 ascendía al trono un rey tan antiilustrado como Federico Guillermo IV, tan negativo para las aspiraciones de los jóvenes hegelianos, a estos no se les escapó que precisamente ese año se celebraba el primer centenario del comienzo del reinado de Federico II, el rey ilustrado, al que se complacían en contraponer a la situación política que ellos estaban sufriendo. Véase el artículo, publicado en los *Hallische Jahrbücher*, de K. Fr. Köppen «En torno a la celebración del ascenso al trono de Federico II» (1840), recogido por H. Pepperle e I. Pepperle, 1986: 128 y ss.

<sup>10</sup> Entre ellos se encuentra el propio Feuerbach, para quien Federico II supondría la encarnación de los ideales de la *Aufklärung*. F. Tomasoni ha podido comprobar cómo

Bauer, es preciso añadir que reivindicó como especial aliado suyo a J. Ch. Edelmann, el ilustrado y librepensador, cuya obra desea proseguir, y que cabría encuadrar en la llamada «ilustración radical» (Israel, 2012: 814 y ss.).

Sin embargo, los representantes de la izquierda hegeliana van a evocar de una forma especial la Ilustración francesa, y su prolongación a través de la revolución de 1789, y finalmente a través de la Revolución de Julio. Francia se convertía así para ellos en un referente privilegiado. De una forma general, podían compartir lo que en 1844 afirmaba A. Ruge en los *Anales franco-alemanes* cuando subrayaba el papel protagonista de Francia en la emancipación política de Europa, presentando a Francia como una nación con una «misión cosmopolita», de forma que «lo que Francia obtiene combatiendo es una conquista de todos» (Marx y Ruge, 1970: 36). En realidad, se trataba ya de una vieja historia. En la propia época de la Ilustración se dejaba sentir ese influjo. Con todas las matizaciones que sea preciso hacer, Francia se presentaba como una especie de vanguardia de la Ilustración, en la que los franceses, tal como señalaba Voltaire, oficiarían de algo así como de «legisladores de Europa» (Voltaire, 1978: 1002). El propio Jonathan I. Israel, al referirse a la llamada «ilustración radical», admite que después del protagonismo inicial de los Países Bajos, a partir de 1720 «la lengua y la cultura francesas habrían eclipsado todo el resto en cuanto médium para difundir las ideas radicales en Europa» (Israel, 2013b: 27).

Es bien sabido cómo el mencionado Federico II mantuvo una estrecha relación con los ilustrados franceses, configurándose así una importante plataforma para la difusión de las ideas de la ilustración francesa. Cabría afirmar, de una forma general, que el impacto de la Ilustración francesa fue profundo en el mundo germánico. Hace tiempo que W. Krauss clarificó bastante este tema (Krauss, 1963). Así, por ejemplo, P. Bayle fue una figura relevante para el desarrollo de la Ilustración no solo en Francia sino también en Alemania, especialmente a través de su *Diccionario histórico y crítico*. Tal es el caso del propio Lessing (1982). Por supuesto, autores como Voltaire, Montesquieu, Diderot o Rousseau van a gozar de un alto predicamento.

Hegel va a prolongar esa tradición. Aparte de las referencias a autores de la órbita de la Ilustración francesa, que encontramos en los primeros escritos, está la magistral recreación de la lucha de la Ilustración que figura en la *Fenomenología*, y que reproduce la dialéctica del combate librado por las Luces. Y la única obra que a lo largo de la *Fenomenología* merece el honor de ser

---

en los manuscritos de Feuerbach resulta patente la atención con que estudió la correspondencia de Federico II con D'Alembert, sacando varios extractos de la misma (Tomasoni, 2004: 34 y ss.).

mencionada expresamente es *El sobrino de Rameau* de Diderot (Hegel, 1952: 352, 372), es decir, una pequeña obra maestra del Siglo de las Luces. Este interés por la Ilustración francesa se veía reforzado por el hecho de que Hegel veía en ella, tal como queda apuntado, uno de los factores desencadenantes de la Revolución de 1789, un acontecimiento por el que, a pesar de todos sus reparos, el filósofo siempre iba a sentir admiración. No cabría, a juicio de Hegel, rechazar la afirmación de acuerdo con la cual la Revolución habría recibido de la filosofía su primer estímulo (Hegel, 1968: 924). Hasta su muerte Hegel iba a seguir, además, con suma atención los acontecimientos que se producían en Francia, incluidos, por supuesto, los protagonizados por Napoleón, por la política de la Restauración y, finalmente, por la Revolución de Julio<sup>11</sup>.

Los discípulos de Hegel, especialmente los pertenecientes a la izquierda hegeliana, iban a mostrar también esa receptividad hacia la ilustración y la Revolución francesas, que la Revolución de Julio no habría hecho más que corroborar. El propio Gans reconoce que desde su primera juventud se había alimentado con la lectura de los autores franceses (Gans, 1836: 1). Y cuando, con motivo de un viaje, pasa unos días en Ginebra, confiesa que resulta «imposible de concebir» encontrarse en esa ciudad y no realizar una visita a Ferney, la conocida residencia de Voltaire. Aquel representante tan destacado del Siglo de las Luces que de una forma tan importante habría configurado el horizonte intelectual en el que se desenvuelve la posteridad que Gans contempla (*ibid.*: 296).

Respecto a la «galomanía» que caracterizaría tanto a Hegel como a sus discípulos, B. Bauer se va a permitir ironizar en su escrito *La trompeta del juicio final sobre Hegel*. Disfrazándose bajo la apariencia de un pietista, escandalizado por el rumbo que estaban tomando los acontecimientos, B. Bauer no duda en afirmar que tanto Hegel como sus discípulos se señalarían por su admiración de los franceses y su desprecio de los alemanes (Bauer, 1841: 86 y ss.). Más que alemanes serían franceses, serían revolucionarios. Por ello B. Bauer finge estar preocupado por las virtualidades revolucionarias de los discípulos de Hegel, llegando a preguntarse enfáticamente si entre ellos no se encontrarían los nuevos Dantons, Robespierres, Marats (*ibid.*: 94-95). Con ello B. Bauer convergía con las preocupaciones, en este caso reales, de sectores conservadores, que veían con aprehensión el desarrollo de la izquierda hegeliana. Así, entre los órganos hostiles a la izquierda hegeliana se encuentra la

<sup>11</sup> A este respecto no parece irrelevante el hecho de que el centro escolar al que Hegel envía a sus hijos en Berlín sea el Liceo francés. Y respecto al enorme impacto que la Revolución francesa iba a producir en el ámbito cultural alemán, puede verse la importante antología confeccionada por Cl. Träger, 1989.

revista *Politisches Wochenblatt*, que no dudaba en establecer un paralelismo entre los ilustrados franceses y los representantes de la izquierda hegeliana. Y así como la difusión de las ideas de los protagonistas de las Luces terminaron por desencadenar la revolución en Francia, ahora cabría temer que los representantes de la izquierda hegeliana terminaran por provocar otra revolución similar en Prusia (H. Pepperle e I. Pepperle, 1986: 79). De una forma general, cabría afirmar que los adversarios de la izquierda hegeliana también afirmaban la conexión entre la Ilustración francesa y los jóvenes hegelianos, aunque en este caso fuera para cuestionarla<sup>12</sup>.

Por parte de los representantes de la izquierda hegeliana, tal conexión era algo reivindicado y asumido positivamente. Así, B. Bauer, dejando a un lado el enfoque irónico exhibido en *La trompeta del juicio final sobre Hegel*, propugna abiertamente esa conexión con la Ilustración francesa, incluyendo al sector más radical. Así, en el mencionado ensayo *El cristianismo al descubierto*, después de señalar que Edelmann era el único aliado para su proyecto, entre los ilustrados alemanes, manifiesta abiertamente su vinculación con la Ilustración francesa, y no con un sector cualquiera de la misma, sino con la «ilustración atea» del siglo XVIII (Barnikol, 1989: 193). De ahí que Bauer recurra frecuentemente a representantes de la Ilustración radical como Holbach, La Mettrie, Boulanger. Sobre todo recurre a Holbach<sup>13</sup>. Bauer acaricia la ilusión de prolongar con nuevas herramientas teóricas la labor iniciada entonces por estos representantes de las Luces. Permanece fiel a ese enfoque radical, pero reconsiderándolo desde el horizonte poshegeliano.

Pero si la corriente radical del pensamiento de las Luces es la que interesa en primer lugar a B. Bauer, no duda tampoco en reivindicar la Ilustración francesa en su conjunto. Extrapolando el lenguaje religioso, Bauer, tal como queda apuntado, se refería a los ilustrados franceses como «nuestros profetas». También los denomina «santos» de la nueva visión del mundo. Santos admirables que «hablaron francés». E incluso tendríamos a un «patriarca», el patriarca de Ferney. He aquí las constelaciones del Siglo de las Luces que habrían contribuido a alumbrar una nueva visión del mundo, dando inicio a una historia verdaderamente humana, al verdadero alumbramiento del mundo moderno (Bauer, 1843: I, 5). En síntesis, la actitud de B. Bauer ante el legado de la Ilustración francesa consiste en señalar que los alemanes, por una parte, están condenados a «aprender» de los franceses. Pero una vez que hubieran

<sup>12</sup> A este respecto, cabría mencionar, asimismo, entre otras, las consideraciones del historiador Heinrich Leo.

<sup>13</sup> Después de todo, Holbach, como es sabido, ya se había anticipado a B. Bauer publicando su propio *El cristianismo al descubierto*.

aprendido de ellos lo que tenían que aprender, los alemanes podían llevar más lejos el legado recibido, aplicándole las potencialidades de la nueva crítica, de modo que ahora apareciese de una forma más comprensible, más fundamentada y más coherente. De alguna manera, este planteamiento recuerda la actitud de Hegel ante la Revolución francesa. Por grande que fuese su admiración por la Revolución, no dejaba de pensar que Alemania, debido a su profundidad filosófica, ética y religiosa, sería capaz de dar una respuesta más satisfactoria a los retos de la época.

Entre los otros representantes de la izquierda hegeliana sobre los que cabría reparar en esta cuestión, nos vamos a limitar a hacer algunas consideraciones sobre Feuerbach. La referencia a la cultura francesa, y más precisamente a la Ilustración, aparece con frecuencia en la obra de Feuerbach. Francia se le presenta como la vanguardia de la libertad en Europa, de forma que cuando en su juventud medita sobre la posibilidad de emigrar a otro país, el destino barajado es Francia, que entre otras cosas se le presenta como la patria de Voltaire y de Helvecio (Feuerbach, 1964: 256). Voltaire en concreto no solo figura en la nómina de los grandes escritores que aparecen en la historia, sino como referente cualificado del filósofo en cuanto conciencia crítica de la humanidad, en sintonía con el espíritu de la Ilustración. En un momento en el que el joven Feuerbach anda buscando el sentido de su actividad como escritor y filósofo, no duda en señalar que el filósofo ha de ser a su juicio «la quintaesencia extraída de Voltaire y de Luciano» (Feuerbach, 1995: 348). Cabría entonces decir que en el período en el que Feuerbach está iniciando su carrera como escritor, Voltaire se le presenta como un referente cualificado. También Rousseau, aunque un poco tardíamente, llegó a fascinar a Feuerbach, y creyó ver en el ginebrino una especie de alma gemela.

No obstante, si hay un representante de la Ilustración francesa cuya obra Feuerbach haya estudiado y reivindicado con detenimiento, ese es sin duda P. Bayle. Se trata de una figura crecientemente reivindicada a partir de la segunda mitad del siglo pasado<sup>14</sup>. Actualmente Jonathan I. Israel no duda en considerarle como uno de los principales arquitectos de la llamada Ilustración radical, junto con Spinoza y Diderot (Israel, 2013b: 42). A Feuerbach le corresponde el mérito de rescatar en su tiempo a este referente precursor de la Ilustración, que, después de haber contribuido al despegue del movimiento ilustrado en Europa, se había ido convirtiendo en una figura un tanto marginal.

¿Por qué Feuerbach se interesó por Bayle? Bajo el poderoso influjo de Hegel, también Feuerbach va a prestar atención a la historia de la filosofía, a la que dedicó tres volúmenes: el primero dedicado a analizar la primera fase de

<sup>14</sup> A este respecto cabría destacar especialmente los trabajos de E. Labrousse.

la filosofía moderna, el segundo está centrado en el análisis del pensamiento de Leibniz, y, por último, un tercer volumen estará dedicado a la exposición del pensamiento de P. Bayle. ¿Tiene este estudio sobre el ya lejano Bayle un carácter meramente erudito, anticuario, o, por el contrario, posee a los ojos de Feuerbach un interés para la crítica de la Alemania de su tiempo? Feuerbach, al ocuparse de Bayle, no quiso limitarse a hacer un trabajo de erudición, sino que está convencido de que el pensador ilustrado conserva un interés para «la historia de la filosofía y de la humanidad» (Feuerbach, 1989: 4, 4). Feuerbach reivindica a Bayle no solo porque considera demasiado irenista y armonizadora la respuesta que Leibniz había ofrecido en la *Teodicea* a los cuestionamientos de Bayle, sino, de una forma más general, porque consideraba que Bayle seguía ofreciendo un instrumental útil para luchar contra la situación de la Alemania de su tiempo. En realidad, el escrito sobre Bayle supone el punto en que Feuerbach se acerca más a los ideales de la Ilustración, y de la mano de dicho autor se complace en reivindicar el valor de la tolerancia, del espíritu crítico, de una ética autónoma, de la independencia de la filosofía respecto a la teología, del valor de un sano escepticismo (*ibid.*: 228-229). Asimismo, Feuerbach considera que en su época se volvía a confirmar lo que Bayle había dicho en su tiempo acerca de la religión. Obviamente, no se trataba para Feuerbach de reiterar sin más lo que había dicho Bayle en una época pasada, sino de resaltar toda una serie de motivos planteados por el pensador ilustrado que, a juicio de Feuerbach, merecían ser retomados y actualizados en la sociedad alemana.

Por lo demás, siempre había sido partidario de la colaboración intelectual franco-alemana, aun cuando llegado el momento preciso en que se daba la oportunidad de participar en un proyecto de este tipo se inhibió de hacerlo. Por dificultades con la censura se suspendió la publicación primero de los *Hallische Jahrbücher* y más tarde de su sucesor, los *Deutsche Jahrbücher*. Por la misma época (1843) se iba a suspender también la publicación del *Rheinische Zeitung*, en el que trabajaba el joven Marx. En este horizonte de crisis surge la idea de fundar otra revista en la que se proponía como meta una colaboración intelectual entre alemanes y franceses. Al frente del proyecto estaban A. Ruge y K. Marx. Ambos directores se dirigen a Feuerbach, solicitándole su colaboración en el proyecto. En su misiva del 3-10-1843, Marx no omite recordarle a Feuerbach el hecho de que este último había sido «uno de los primeros escritores en plantear la necesidad de una alianza científica franco-alemana» (H. Pepperle e I. Pepperle, 1986: 879). A Feuerbach le parece bien el proyecto pero lo considera más bien irrealizable. Tal como le había escrito a Ruge, al respecto: «No tengo nada en absoluto en contra de la idea en sí —al contrario, el contacto con el Esprit francés me resulta muy atractivo, y más que esto—; pero desde un punto de vista práctico, tal idea me parece que en este momento

resulta irrealizable<sup>15</sup>». Aunque Feuerbach se haya inhibido de participar en el proyecto, no por ello deja de reconocer su interés y relevancia. Por lo demás, solo llegó a publicarse el primer número de la revista. Pero en todo caso quedaba ahí como expresión de la voluntad de la izquierda hegeliana de buscar orientación en la evolución del pensamiento político y filosófico francés desde el Siglo de las Luces hasta el período que sigue a la Revolución de Julio, sin olvidar la referencia al movimiento sansimonista<sup>16</sup>.

## V. UNA FILOSOFÍA «MUNDANA» Y MILITANTE

La izquierda hegeliana, como una nueva fase de la Ilustración, opera con un concepto mundano y militante de filosofía. Como es bien sabido, esos rasgos son representativos de la Ilustración dieciochesca. Si los pensadores ilustrados estaban convencidos de vivir en el siglo de la filosofía, en el siglo filosófico, no era precisamente por pensar que habían esbozado grandes y originales sistemas filosóficos sino más bien por protagonizar un pensamiento «vuelto hacia el mundo», de carácter militante, con el intento de incidir en la marcha racional de la historia, cambiando en primer lugar la forma común de pensar, tal como escribe Diderot en la *Enciclopedia* (Diderot, 1751). No estamos por tanto ante un capítulo brillante de la filosofía académica y sistemática, sino mundana y militante. De ahí también la centralidad de la educación y la política. El siglo de la Ilustración es el «siglo educador», tal como escribirá Ortega<sup>17</sup>. Se trata de un talante que Helvecio supo advertir certeramente ya en uno de los precursores de la Ilustración, B. de Fontenelle, con su vocación divulgadora del saber, estableciendo puentes con el común de la gente<sup>18</sup>. De

<sup>15</sup> L. Feuerbach a Ruge el 20-06-1843, en H. Pepperle e I. Pepperle, 1986: 877.

<sup>16</sup> Por estas fechas escribía B. Bauer en su artículo «Los partidos en la Francia actual»: «Los franceses han estado haciendo experimentos en las luchas constitucionales de los últimos tiempos, pero han hecho experimentos para todos nosotros, para toda la historia», en H. Pepperle e I. Pepperle, 1986: 392.

A lo largo del siglo XIX alemán, sus pensadores van a seguir mostrando un notable interés por el legado de la ilustración francesa, tal como es el caso, aunque desde distintas perspectivas, de Marx y de Nietzsche.

<sup>17</sup> «Es el siglo de la ilustración; es decir, de la cultura o cultivo de las masas populares; en suma: el siglo educador» (Ortega y Gasset, 1983: 2, 600).

<sup>18</sup> «Antes de Fontenelle, la mayor parte de los sabios, una vez que habían escalado la cima escarpada de las ciencias, se encontraban aislados y privados de toda comunicación con los demás hombres. No habían allanado en absoluto la carrera de las ciencias ni abierto a la ignorancia un camino por donde avanzar» (D'Helvetius, 1984: 483).

ahí que Hegel, tal como queda ya indicado, haya situado a la Ilustración dentro del marco del espíritu alienado de sí. Tal alienación constituye para Hegel una etapa necesaria en el desarrollo del espíritu, si bien la meta última consiste en un retorno a sí mismo, en un *In-sich-gehen*, después de haber desplegado sus virtualidades. Hegel se esfuerza por mantener en pie la tensión entre la *Entäusserung* y la *Erinnerung*, de la misma manera que aspira a desarrollar una filosofía que concilie la contemplación de lo eterno y la comprensión del propio tiempo mediante el pensamiento.

No obstante, el último Hegel considera con aprehensión que se aproximaba una época en la que tal conciliación se iba a mostrar cada vez más problemática, de forma que ese equilibrio se desplazaba cada vez más hacia lo político, hacia los intereses mundanos, especialmente a partir de la Revolución de Julio. Así, el 13-12-1830 le escribe a su discípulo Göschel que los desmedidos intereses políticos parecían absorber a todos los otros, de forma que todo lo que hasta entonces había tenido valor parecía haberse vuelto problemático (Hegel, 1969: 323). Casi un año más tarde, pocos días antes de su muerte, Hegel concluía el prólogo a la segunda edición de la *Ciencia de la lógica* e insistía en la misma idea, preguntándose si la envergadura y la multiplicidad de los intereses de la época y si sus ruidosas conmociones dejaban todavía un espacio para «la participación en la calma desapasionada del conocimiento dedicado solo a pensar» (Hegel, 1971: 22).

Los temores del último Hegel pronto se iban a confirmar. De una forma especial la izquierda hegeliana iba a dar expresión a la nueva situación. El joven Marx va a escribir que así como en la historia de la filosofía hay momentos en que ella se concentra en sí misma y elabora un gran sistema intelectual, también hay otros en que vuelve su mirada hacia el mundo exterior y tiende intrigas con él. Esta segunda situación —que no deja de recordar la exposición hegeliana de la *Fenomenología*— es la que correspondería a la izquierda hegeliana, en cuyo horizonte se movía Marx entonces (Marx y Engels, 1973: 214). Es el mismo Marx que consideraba a Prometeo como el santo más destacado del calendario filosófico (*ibid.*: 263).

En la izquierda hegeliana el equilibrio entre el uso académico y el mundano de la filosofía se rompe a favor de su uso mundano. Y ello tanto por motivos internos a la evolución de la historia de la filosofía como por la situación político-religiosa y social en la que estaban inmersos. La filosofía de la izquierda hegeliana abandona la academia, pero como compensación estamos ante una filosofía comprometida y militante, en sintonía con el espíritu de la Ilustración.

Un testimonio significativo que cabría aducir como confirmación de que los temores del último Hegel no tardaron en verse confirmados es la forma como A. Ruge concibe la nueva sensibilidad filosófica: «La humanidad ya no

se interesa por los lejanos destellos de una sabiduría que opera más allá del horizonte cotidiano» (Marx y Ruge, 1970: 34). La centralidad de los intereses políticos cuyo auge veía Hegel es corroborada por el propio Ruge: «Los acontecimientos de los últimos años han conferido a la filosofía una importancia política sin precedentes en Alemania» (*ibid.*). En sintonía con ello está la postulación de un pensamiento comprometido y militante: «A los filósofos no les está concedida una cultura no comprometida» (*ibid.*: 35). Al escribir esto en 1844, A. Ruge no cree reflejar una mera opinión personal, sino que aspira, lo mismo que los otros colaboradores de los *Anales franco-alemanes*, a reflejar «la crisis de nuestro tiempo».

No obstante, la tendencia apuntada por Ruge ya venía perfilándose desde hacía tiempo en el seno de la izquierda hegeliana. Todavía en vida de Hegel, Feuerbach, en una importante carta al maestro, ya hablaba de la necesidad de un desarrollo y una «mundanización» de la idea, de la actividad filosófica, insistiendo en que la filosofía, más que un trasunto de una escuela, había de ser considerada como un trasunto de la «humanidad» (Feuerbach, 1975: I, 354).

Hacer de la filosofía un trasunto de la «humanidad», tal iba a ser, en efecto, un *leitmotiv* de la filosofía de Feuerbach. Con ello conectaba a la vez con el espíritu de la Ilustración. No es extraño, por tanto, que al abordar la figura de Bayle se pregunte si este pensador conservaba todavía un interés para la historia de la «filosofía y de la humanidad», para responder inmediatamente de una forma afirmativa. Por ello no duda en «rescatar» la figura de Bayle, de operar una *Rettung* en la acepción utilizada por Lessing.

La filosofía que practica la izquierda hegeliana no está tanto en función de promover el saber académico como de fomentar la emancipación de la humanidad. En sintonía con ello asistimos a una marcada humanización de la filosofía, por reduccionista y simplificadora que resulte a veces. Estamos, por tanto, ante una filosofía militante que cuestiona poco a poco el legado hegeliano, que rechaza el universo político-religioso de la Restauración, y que protesta contra su marginación profesional y contra la falta de libertad. De ahí su convicción de que el lugar de la filosofía se encuentra en la «oposición<sup>19</sup>». De ahí a la vez que sus escritos sean a menudo «manifiestos, programas y tesis, y no un todo en sí mismo pleno de contenido» (Löwith, 1968: 98<sup>20</sup>). De ahí también que el concepto de crítica que había ocupado un lugar central desde los comienzos mismos

<sup>19</sup> Tal como le escribe Ruge a Feuerbach el 17-07-1840: «La filosofía se encuentra ahora totalmente en la oposición, es decir, en el lugar que le corresponde».

<sup>20</sup> Por su parte, Heinz e Ingrid Pepperle (1986: 13) resaltan que los escritos de la izquierda hegeliana consisten con frecuencia en polémicas, panfletos, críticas de la actualidad y tomas de posición acerca de acontecimientos históricos concretos.

de la Ilustración lo siga ocupando también ahora en todos los representantes de la izquierda hegeliana, y de una forma particular en B. Bauer (1968). Estamos sin duda ante uno de los conceptos clave de la época, uno de los que mejor define el talante intelectual de este momento histórico.

## VI. LA IZQUIERDA HEGELIANA Y EL PROCESO SECULARIZADOR

También desde el punto de vista del proceso de secularización, la izquierda hegeliana asume uno de los rasgos más definitorios de la Ilustración. Con los matices que fuere preciso añadir, resulta ineludible asentir a la afirmación de Adorno y Horkheimer: «El programa de la Ilustración consistió en el desencantamiento del mundo» (Horkheimer y Adorno, 1973: 7). El Siglo de las Luces fue el siglo secularizador por excelencia, y por lo que se refiere a Alemania, hay que esperar a la izquierda hegeliana para que dicho proceso, iniciado en la *Aufklärung*, alcance su verdadera radicalidad. Se ha podido señalar con razón que ahora se desencadena un proceso de secularización acelerado (Mc Lellan, 1971). También desde este punto de vista asistimos a una especie de aceleración histórica.

En realidad, con ello abordamos un aspecto de lo apuntado en el punto anterior al referirnos a la filosofía mundana y militante. Pero a pesar de toda su radicalidad, el proceso secularizador protagonizado por la izquierda hegeliana se diferencia del llevado a cabo en el Siglo de las Luces. Mientras que en la Ilustración francesa el cuestionamiento de la tradición religiosa suele tener lugar, por así decirlo, desde una perspectiva externa, en el seno de la izquierda hegeliana estaríamos más bien ante lo que podríamos denominar una «secularización inmanente», en la medida en que asistiríamos a algo así como a un intento de dismantelamiento de esa tradición religiosa desde el interior de la misma. El influjo de Hegel y de la tradición protestante explicaría esta diferencia. En efecto, la izquierda hegeliana surge en un horizonte condicionado tanto por el influjo de Hegel como por el de la tradición protestante. Por importante que fuera el legado del Siglo de las Luces en los representantes de la izquierda hegeliana, no por ello su horizonte dejaba de ser el de unos pensadores poshegelianos surgidos en el seno de la tradición protestante.

En la década que sigue a la muerte de Hegel, el período en que toma forma la izquierda hegeliana, ocupan un lugar principal, aunque no exclusivo, los debates en torno a la filosofía de la religión de Hegel, de forma que, con las debidas matizaciones, cabría aceptar la afirmación del discípulo de Hegel C. L. Michelet, a comienzos de los años cuarenta, según la que los debates religiosos surgidos en el seno de la escuela hegeliana vendrían a ocupar casi toda la historia de la filosofía de la última década (Michelet, 1843:

316). Asistiríamos entonces a todo un proceso de dismantelamiento del Espíritu Absoluto hegeliano, tal como escribe gráficamente Marx en *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1972: III, 17). Hasta cierto punto las apreciaciones de Marx y del hegeliano Michelet coinciden, por más que la valoración global de ese proceso por parte de Marx tenga un carácter más negativo, minusvalorando la relevancia intelectual de los debates protagonizados entonces. Entre otras cosas, habría que tener presente que desde hace tiempo los estudiosos han matizado que, a diferencia de lo que sugería Marx, los debates religioso-teológicos desarrollados en aquel período tenían también implicaciones filosóficas y políticas (Toews, 1980; Breckman, 1999; Jaeschke, 2010).

Aquí solo vamos a aludir escuetamente a algunas etapas del proceso secularizador llevado a cabo por los jóvenes hegelianos. Un primer debate surgido en un momento en el que aún no se había producido la división de la escuela, y por lo tanto no cabe hablar todavía de la «izquierda» hegeliana, es el debate de la inmortalidad individual. La primera toma de posición va a correr a cargo de Feuerbach, que se va a convertir en el representante más destacado de la izquierda hegeliana (Feuerbach, 1830). Feuerbach niega una inmortalidad individual, y ello en definitiva no era ajeno sin más a la forma en que Hegel concebía lo Absoluto, donde no quedaba propiamente espacio para la trascendencia, por mucho que se rechazara una filosofía de la mera finitud. Esta pasaría a insertarse más bien en lo que Hegel denomina «verdadera» infinitud, ajena a la trascendencia en su acepción tradicional. De esta forma, un problema tan sensible como el del destino último del hombre quedaba, en última instancia, secularizado, proyectándose en un destino inmanente. Ya empezaba a resonar el mandato nietzscheano que invitaba a permanecer fieles a la tierra.

Una segunda etapa, que ya supone la división de la escuela, y a la vez el nacimiento del pensamiento contemporáneo, viene representada por la publicación de la *Vida de Jesús* (1835-1836), de D. F. Strauss. Una obra sin duda de carácter teológico, pero a la vez con implicaciones filosóficas e incluso políticas. Proseguidor de los estudios de crítica bíblica llevados a cabo durante la *Aufklärung*, Strauss procura elaborar una obra que esté a la altura del siglo XIX (Strauss, 1969: II, 687), lo que para él venía a suponer en primer lugar asumir las enseñanzas de la filosofía de Hegel. La *Vida de Jesús* supone sin duda un paso importante en la línea de humanización de la tradición religiosa, y a la vez del Espíritu Absoluto hegeliano. Más que seguir hablando de la encarnación de Dios en un individuo singular, Strauss sugiere más bien que habría de ser la humanidad como tal el sujeto de la nueva concepción cristológica (*ibid.*: II, 734-735).

Tal planteamiento suponía en efecto un paso importante en el proceso de secularización inmanente emprendido por la izquierda hegeliana. Pero

también lo suponía el enfoque general con que arranca la obra de Strauss. Se trata de la propuesta de una interpretación mítica de los relatos evangélicos. Estamos ante una secularización de la tradición religiosa, en cuanto se cuestionan los relatos evangélicos como hechos históricos. Sin embargo, no estamos ante un rechazo radical de esa tradición sino que Strauss se apresta a afirmar que el núcleo íntimo de la fe cristiana consta de una serie de afirmaciones que constituyen «verdades eternas» (*ibid.*: I, VII), cuya validez se situaría por encima de su eventual veracidad histórica. De este modo, Strauss, a la vez que seculariza el legado religioso tradicional, se preocupa, en la estela de Hegel, por mantener en un nuevo nivel el núcleo de ese legado. Esto es lo que Strauss entiende por realizar una crítica no en el espíritu del siglo XVIII sino del XIX (*ibid.*: II, 687). Strauss se inspira en Hegel, aunque va más lejos que él, dando pasos que el maestro había obviado dar. Hegel ofrecía sin duda una concepción más profunda y compleja pero también más ambigua.

Unos años más tarde, Feuerbach iba a dar otro paso en la línea de los planteamientos realizados por Strauss. En efecto, con su publicación *La esencia del cristianismo* (1841), Feuerbach prosigue la línea iniciada por Strauss, afirmando ahora, de una forma global, que la esencia de la teología es la antropología. El Dios de la tradición religiosa, y también el Dios hegeliano, en cuanto Espíritu Absoluto, acabarían disolviéndose en la antropología, en la interpretación reduccionista de Feuerbach. Feuerbach pretende officar como ilustrado que prosigue la obra de clarificación de la esencia de la religión. Se trataría ahora, señala, de «someter totalmente la esencia oscura, enemiga de la luz, de la religión al poder de la razón» (Feuerbach, 1989: 9, 234<sup>21</sup>). El proceso secularizador emprendido por la izquierda hegeliana alcanza aquí un nuevo estadio, pues se trata de disolver el núcleo mismo de la tradición religiosa (y metafísica). Pero el rechazo feuerbachiano también difiere de la actitud negadora de tantos ilustrados del siglo XVIII. Feuerbach, lo mismo que Strauss, pretende situar su crítica a la altura del siglo XIX (*ibid.*: 10, 189), en cuanto ilustrado poshegeliano.

Por ello en su interpretación de la «esencia» del cristianismo trata a la vez de hacerse cargo de la herencia religiosa, ofreciendo también una valoración positiva de la misma. Por eso tampoco para Feuerbach se puede reducir el fenómeno religioso a un mero engaño o a una equivocación total. Se presenta más bien como un fenómeno más profundo, en la medida en que constituiría una etapa necesaria en el desvelamiento del espíritu humano, de una

---

<sup>21</sup> A este respecto, en el horizonte de los debates en torno a *La esencia del cristianismo*, Feuerbach no duda en concebir a quienes se oponen a la libertad de pensamiento como adversarios de la ilustración.

forma similar a lo que propugnaba su coetáneo A. Comte. La religión vendría a ser para Feuerbach la primera autoconciencia, aunque indirecta, del espíritu humano, tanto a nivel individual como colectivo (Feuerbach, 1975: V, 31). De este modo la secularización feuerbachiana quiere asumir también el problema de la herencia religiosa, de forma que la tradición religiosa es asumida como un momento por el que habría tenido que pasar la constitución de la conciencia adulta y madura del hombre. Sin duda, seguimos moviéndonos en un marco racionalista, pero la racionalidad feuerbachiana va más allá de combatir el hecho religioso desde fuera y lo asimila como un momento de su propia constitución racional. Nos encontramos así ante una nueva modalidad de racionalismo, que se sitúa en una línea que va desde el último Lessing hasta Bloch. En este horizonte el hecho religioso asume una mayor profundidad y radicalidad de lo que solía ser el caso en la Ilustración dieciochesca. Pero sin olvidar, no obstante, que también esta nueva forma de racionalismo, que procura hacer una mayor justicia al fenómeno religioso, trata, en última instancia, de absorber el ámbito religioso como una etapa por la que tuvo que pasar el espíritu humano en su proceso constitutivo de una conciencia adulta y madura. Y por otra parte se ha de tener presente que, al tratarse de una tesis central de que la esencia de la teología es la antropología, el hombre feuerbachiano, tal como es concebido en *La esencia del cristianismo*, se apresta a ocupar el lugar vacío de la tradición religiosa y metafísica, a modo de un nuevo *ens realissimum*. Durante un tiempo nos encontramos ante lo que M. Foucault denominó certeramente «sueño antropológico» (Foucault, 1971: 332). En contraste con el sueño dogmático al que se refería Kant, pero «sueño» en todo caso. Estamos sin duda ante una etapa significativa de los avatares de la Modernidad.

Además, tal como queda ya apuntado, los representantes de la izquierda hegeliana no solo habían sido de una forma o de otra discípulos de Hegel, sino que también habían sido en buena medida antiguos estudiantes de teología protestante. También este segundo aspecto desempeña un papel importante en el proceso de secularización que estaban protagonizando. Están, en efecto, convencidos de estar asistiendo a la disolución del mundo protestante, al menos en su recepción filosófica. En líneas generales, no tenían inconveniente en aceptar la opinión de Ruge cuando afirmaba que el más reciente desarrollo del protestantismo constituía su «disolución» (Hermand, 1967: 176). En concordancia con ello, está en el ambiente el tema de una «segunda Reforma» que supondría una contracción del mundo religioso equiparable a la llevada a cabo en el siglo XVI. El propio Feuerbach acarició la idea de ser un «segundo Lutero» (Arroyo, 1991). De esta forma, el proceso secularizador de los hegelianos de izquierda no solo se desarrollaba en un horizonte poshegeliano sino a la vez en el marco de la disolución de la

tradición protestante, en su recepción filosófica. Hasta cierto punto, se trataba de dos aspectos convergentes, pues la filosofía de Hegel mantenía una relación profunda con la tradición protestante. Por lo demás, también existían entre los jóvenes hegelianos diferencias apreciables, pues si Feuerbach se mostraba preocupado por asumir la herencia religiosa, otros, como B. Bauer, si bien comparten tanto el magisterio de Hegel como la inserción en el horizonte protestante, se muestran más en la línea del racionalismo de lo que cabría denominar ilustración radical, mostrándose por ello más excluyentes a la hora de asumir la herencia religiosa.

Pero al margen de las diferencias que puedan existir entre la concepción del proceso secularizador por parte de Feuerbach y de B. Bauer, ambos van a ser objeto de una decidida crítica por parte de M. Stirner, un autor que, a pesar de sus unilateralidades, va a desempeñar un papel relevante en el llamado proceso de descomposición del Espíritu Absoluto hegeliano. En este sentido, lo que Stirner propugna viene a ser algo así como una secularización de «segundo grado», como una secularización de la secularización, en cuanto crítica de los resultados de la primera. Tal es uno de los temas principales abordados en el *Único y su propiedad*. Con esta obra también Stirner se convierte en uno de los testigos principales de su tiempo, en uno de sus principales clarificadores.

La tesis de fondo es que, a pesar de las apariencias, el proyecto secularizador acariciado por la Ilustración solo habría sido llevado a cabo a medias. De ahí que considere que su época se encontraría como paralizada por una especie de «maldición de la medianía» (*Halbheit*) (Stirner, 1972). Stirner pone en su punto de mira sobre todo a Feuerbach, pero también implica a B. Bauer. Especialmente en el hombre feuerbachiano, Stirner ve claramente una impronta teológica, a pesar de todo el reduccionismo operado, y del proceso de secularización llevado a cabo. De este modo, considera Stirner que solo se habría realizado a medias el proceso de secularización, pues solo se habría llevado a cabo en su dimensión externa pero no hacia dentro, en su interiorización en el hombre (*ibid.*: 170). En esta dirección es preciso proseguir la obra de la Ilustración, y tal es la tarea que Stirner se impone. De ahí que considere que los debates protagonizados por los representantes de la izquierda hegeliana vienen a constituir en algún sentido «insurrecciones teológicas» y que los ateos coetáneos vendrían a ser en el fondo «gente piadosa» (*ibid.*: 29, 42). Sin duda, Stirner había percibido un problema real y lo supo denunciar lúcidamente, aun cuando sus planteamientos de fondo le iban a conducir a un callejón sin salida, pues si le puede reprochar a Feuerbach que el hombre, tal como él lo concibe, ocupe el lugar de Dios, en su caso ese papel lo va a desempeñar más bien el Único (*ibid.*: 412), planteamiento que no parece resolver el problema sino más bien desplazarlo.

La crítica stirneriana de las insuficiencias del proceso secularizador llevado a cabo tenía como punto de mira la ilustración protagonizada por la izquierda hegeliana en el horizonte de la recepción de la filosofía de Hegel y de la crisis de la tradición protestante. No obstante, su *desideratum* de una «segunda» secularización también podría, en cierto sentido, extrapolarse a los resultados de la Ilustración dieciochesca, en particular a los de las Luces francesas, pues el «desencantamiento del mundo», tan apasionadamente postulado, venía a abocar con alguna frecuencia en una serie de conceptos, utilizados demasiado acriticamente de forma que parece bastante convincente el diagnóstico de Adorno y Horkheimer cuando señalan que la «falsa claridad» vendría a constituir otra expresión del «mito» (Horkheimer y Adorno, 1973: 4). También en este caso parecía que se requería una nueva secularización, en el horizonte de una Ilustración inacabada, por mucho que puedan subsistir problemas de fondo no solo respecto a la «primera» secularización sino también respecto a la «segunda», algo que desbordaría el ámbito del presente trabajo.

### Bibliografía

- Arroyo Arrayás, L. M. (1991). *«Yo soy Lutero II». La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Barnikol, E. (1989). *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift*. Aalen: Scientia Verlag.
- Bauer, B. (1841). *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel*. Leipzig: O. Wigand.
- (1843). *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achzehnten Jahrhunderts*. Berlin: Egbert Bauer.
- (1843-1844). *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts, I, II, III, IV*. Berlin: Egbert Bauer.
- (1968). *Feldzüge der reinen Kritik* (herausg. von Hans Martín Sass). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Breckman, W. (1999). *Marx, the young Hegelians and the origins of radical social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavana, M. L. P. (1995). *Christian Wolff*. Madrid: Ed. del Orto.
- D'Helvetius (1984). *Del Espíritu*. Madrid: Editora Nacional.
- D'Hondt, J. (1998). *Hegel et les Français*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms.
- (2002). *Hegel*. Barcelona: Tusquets.
- Diderot, D. (1751). Art. «Encyclopédie». En *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Paris.
- Feuerbach, L. (1830). *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. Nürnberg: Adam Stein.
- (1964). *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach (neu herausg. und erweitert von Hans-Martin Sass)*. Stuttgart Bad Cannstatt: Frommann.
- (1975). *Werke in sechs Bänden I, V*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- (1989). *Gesammelte Werke 4, 8, 9, 10*. Berlin: Akademie.
- (1995). *Abelardo y Heloisa y otros escritos de juventud*. Granada: Comares.
- Foucault, M. (1971). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Gans, E. (1836). *Rückblicke auf Personen und Zustände*. Berlin: Veit.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1988). Die Moderne - ein unvollendetes Project. En W. Welsch (Hg.). *Wege aus der Moderne*. Weinheim: VHC Verlagsgesellschaft.
- Haym, R. (1857). *Hegel und seine Zeit*. Berlin: R. Gaertner.
- Hegel, G. W. F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: F. Meiner.
- (1968). *Philosophie der Weltgeschichte II- IV*. Hamburg: F. Meiner.
- (1969). *Briefe von und an Hegel*. 3 vols. Ed. J. Hoffmeister. Hamburg: F. Meiner.
- (1970). *Werke in zwanzig Bänden II, XX*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1971). *Wissenschaft der Logik I*. Hamburg: F. Meiner.
- Heidegger, M. (1967). Hegel und die Griechen. En *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heine, H. (1967). Das Schulgeheimnis der Hegelschen Philosophie. En H. Hermand (Hg.). *Der deutsche Vormärz*. Stuttgart: Reclam.
- Hermand, J. (Hg.) (1967). *Der deutsche Vormärz. Texte und Dokumente*. Stuttgart: Reclam.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1973). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Israel, Jonathan I. (2012). *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. México: FCE.
- (2013a). *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. New York: Oxford University Press.
- (2013b). *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeschke, W. (2010). *Hegel Handbuch. Leben, Werk, Schule*. Stuttgart; Weimar: Metzler.
- Kiss, E. (2004). Ein Versuch Ludwig Feuerbachs Begriff der Aufklärung zu bestimmen. En H. J. Braun (Hg.). *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*. Zürich: Pano.
- Köppen, K. Fr. (1986). [«En torno a la celebración del ascenso al trono de Federico II. (1840)», artículo publicado en los *Hallische Jahrbücher*]. En H. Pepperle e I. Pepperle. *Die Hegelsche Linke*. Leipzig: Röderberg.
- Krauss, W. (1963). *Die französische Aufklärung in der Spiegel der deutschen Literatur*. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- Lessing, G. E. (1982). *Escritos filosóficos y teológicos*. Madrid: Editora Nacional.
- Löwith, K. (Hg.) (1962). *Die Hegelsche Linke*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.
- (1968). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Marx, K. y Engels, F. (1972). *Werke I, III*. Berlin: Dietz.
- (1973). *Werke. Ergänzungsband. Erster Teil*. Berlin: Dietz.
- y Ruge, A. (1970). *Los Anales franco alemanes*. Barcelona: Martínez Roca.
- Mc Lellan, D. (1971). *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Martínez Roca.
- Michelet, C. L. (1843). *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *Obras completas 2*. Madrid: Alianza.
- Pepperle, H. y Pepperle, I. (Hg.) (1986). *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Leipzig: Röderberg.

- Reinalter, H. (2010). Die Aufklärung bei den Junghegelianer. En H. Reinalter (Hg.). *Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Reitermeyer, U. (1998). Feuerbach und die Aufklärung. En W. Jaeschke y F. Tomasoni (Hg.). *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*. Berlin: Akademie, Berlín.
- Rosenkranz, K. (1977). *G. W. Fr. Hegels Leben*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Schmidt, A. (1973). *Emanzipatorische Sinnlichkeit*. München: Hanser.
- Schnädelbach, H. (1988). *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Stirner, Max (1972). *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam.
- Strauss, D. F. (1969). *Das Leben Jesu. Zweiter Band*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Toews, J. E. (1980). *Hegelianism. The Path toward dialectical humanism, 1805-1841*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasoni, F. (2004). Feuerbach und die *Aufklärung*. Ein Beitrag zur historischen Rekonstruktion. En H. J. Braun (Hg.). *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*. Zürich: Pano.
- Träger, Cl. (1989). *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*. Köln: Röderberg.
- Voltaire (1978). *Oeuvres historiques*. Paris: Gallimard.