

PRIMERA PARTE
ESTUDIO INTRODUCTORIO

I. EN TORNO A LOS JÓVENES HEGELIANOS

Quisiéramos ofrecer en el presente trabajo, por una parte una versión de una serie de textos representativos del movimiento de los Jóvenes Hegelianos, textos que de alguna manera documentan los orígenes del pensamiento contemporáneo, en su *statu nascendi*. Pero a la vez deseamos también ofrecer algo más que una traducción de una selección de textos de esa fracción de la escuela hegeliana. En efecto, nos gustaría detenernos un poco en el análisis del horizonte ideológico, de algunas de sus principales líneas de fuerza, de este movimiento que tiene un carácter epocal, en cuanto pone los cimientos, aunque sean precarios, de una nueva época de la historia del pensamiento, pero de forma que al resaltar ese inicio del pensamiento contemporáneo, señalemos también la relevancia que, a pesar de todo, sigue teniendo Hegel.

Somos conscientes de que no ofrecemos más que una aproximación a este complejo momento de la historia del pensamiento, que necesitaría ser ulteriormente proseguida tanto en amplitud como en profundidad. Pero en todo caso nos parece que este trabajo de aproximación puede ser útil, en la medida en que puede servir para tomar una conciencia más clara acerca del nuevo rumbo de la historia del pensamiento, tratando de ir más allá de estereotipos y de visiones demasiado genéricas, con las que se suele despachar con frecuencia este periodo. En nuestra aproximación al tema vamos a referirnos en primer lugar a la crisis de la visión tradicional del mundo (religiosa, metafísica y política), tal como es vista por el propio Hegel, y que resulta imprescindible para la comprensión de los Jóvenes Hegelianos.

En sintonía con ello abordaremos la conciencia «epocal», de final de un periodo histórico y de comienzo de otro, simbolizado en primer lugar por la desaparición de Hegel y Goethe, y acerca de cuyo sentido suelen pronunciarse todos los autores de la época, destacando en ello precisa-

mente los Jóvenes Hegelianos. Se consideraba que Hegel había consumado toda una época iniciada por los griegos, y que ahora el nuevo cometido habría de consistir en perfilar el horizonte de un pensamiento futuro.

Sobre este marco, sobre este horizonte, intentaremos a continuación ofrecer una visión, más bien de carácter general, de la génesis del movimiento de los Jóvenes Hegelianos. Siempre hubo diferencias y discrepancias en el seno de la amplia escuela hegeliana, sobre todo desde el horizonte de la problemática religiosa y política. Pero, a partir de un determinado momento, con la publicación de *La vida de Jesús* de D. Fr. Strauss (1835-1836),¹ la escuela terminará escindiéndose, y es el propio Strauss quien, sirviéndose de la terminología puesta en circulación por la Revolución francesa, considera a la escuela dividida en tres fracciones: la derecha, el centro y la izquierda,² por más que ya con anterioridad a esta fecha señalada, los planteamientos filosóficos de un L. Feuerbach puedan ser situados en el marco ideológico en que se va a desenvolver el movimiento neohegeliano. Asistimos sin duda a una rebelión contra los planteamientos de Hegel, y los de su época, pero al mismo tiempo la herencia hegeliana sigue pesando grandemente sobre los discípulos críticos del maestro. Las problemáticas objeto de conflicto van a ser en primer lugar la religiosa y la política, si bien terminan, de una forma inevitable, afectando a todo el horizonte filosófico. Cabe advertir que la esfera religiosa y la política acaban mostrando una interconexión más profunda de lo que pudiera parecer a primera vista, y también de lo que con frecuencia se ha solido afirmar. Por lo demás, sin entrar aquí en ulteriores matizaciones, que no parecen demasiado relevantes para nuestro propósito, utilizamos aquí como equivalentes «Jóvenes Hegelianos» e «Izquierda hegeliana».

Después de intentar una aproximación general al sentido y a la génesis del movimiento de los Jóvenes Hegelianos, nos detendremos, de una forma más precisa, en la consideración de algunos aspectos particulares, más concretos, que caracterizan a este movimiento. Comenzaremos por evocar el debate sobre la inmortalidad individual que constituyó un tema recurrente en los años que siguieron a la muerte de Hegel, y cuyo primer manifiesto lo constituye el escrito feuerbachiano *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, publicado en 1830,³ todavía por tanto en vida de Hegel.

¹ D. Fr. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. Erster Band*, Osiander, Tübingen, 1835; *Zweiter Band* 1836.

² D. Fr. Strauss, *Streischriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu. Drittes Heft*, Osiander, Tübingen, 1837.

³ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Adam Stein, Nürnberg 1830. El escrito feuerbachiano fue publicado anónimamente y en principio no tuvo demasiada difusión. Pero tres años más tarde, en 1833, Friedrich Richter va a volver sobre el tema, no

Pensamos que constituye un tema más importante de lo que cabría pensar. No parece exagerado afirmar que el pensamiento contemporáneo nace con una nueva meditación sobre la muerte y el destino del individuo. En un momento epocal de la historia del pensamiento, la crisis de la idea de lo Absoluto iba a ir acompañada, como su consecuencia inevitable, por una nueva meditación sobre el destino del hombre. Ambas crisis gravitarán poderosamente sobre el horizonte del pensamiento contemporáneo. Se abre la vía hacia una comprensión inmanente de la existencia y, al menos en el escrito feuerbachiano, ya empiezan a dejarse sentir los ecos de la futura consigna nietzscheana: ¡Yo os conjuro, hermanos, permaneced fieles a la tierra!⁴

Este planteamiento de la muerte del individuo que se encuentra en los comienzos mismos del pensamiento contemporáneo suponía de una forma inevitable enfrentarse al problema de la finitud del hombre. El problema de la muerte supone la toma de conciencia dramática de la propia finitud. Por ello, a continuación, nos detendremos también un momento en la consideración del problema de la finitud, mientras que por el contrario la idea de Dios tendía a esfumarse en la lejanía a modo de un fantasma infinito que resultaría incognoscible para el Hombre. A este respecto Hegel veía la disolución del universo espiritual del hombre moderno representada por la idea de una finitud abandonada a sí misma.⁵ La por Hegel temida amenaza se va a materializar, en efecto, en el periodo que sigue a su muerte. A diferencia de lo que ocurría en la tradición, donde la finitud aparecía referida y fundamentada por la infinitud, ahora por el contrario emerge, tal como señala Foucault, una finitud sin infinito.⁶ Se trata, obviamente, de una mutación fundamental en la comprensión de la existencia, y también a este respecto los Jóvenes Hegelianos desarrollaron un trabajo pionero. Por ello en este estudio introductorio nos detendremos un momento en su consideración. De una forma especial parece haber sido L. Feuerbach el principal portavoz de una filosofía de la finitud que se perfila en el horizonte de la filosofía posthegeliana. Una filosofía de la finitud, aun cuando esta termina a menudo mostrándose más aporética y más ambigua de lo que cabría prever en un comienzo.

dudando en señalar: «No conozco ningún libro, no sé de ninguna exposición académica en la que honesta y abiertamente, de una forma exacta y profunda, comprensible y clara, se haya refutado el más allá y sobre las ruinas del mismo se haya expuesto el mundo superior del más acá». Fr. Richter, *Die Lehre von den letzten Dingen*, Julius Hebenstreit, Breslau, 1833, 7.

⁴ *Also sprach Zarathustra*, Vorrede.

⁵ G. W. Fr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3* (herausg. von W. Jaeschke), F. Meiner, Hamburg, 1984, 96.

⁶ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1971, 361.

Volviendo ahora al problema de la génesis del movimiento de los Jóvenes Hegelianos, nos referiremos a la confrontación de tres cualificados representantes de la misma, antiguos discípulos de Hegel, con la filosofía de la religión del maestro. Cabría tomar como representativos a D. Fr. Strauss, L. Feuerbach y a B. Bauer. Con el primero se inicia propiamente la división, no solo diferenciación, de la escuela de Hegel (y a la vez se inicia propiamente el movimiento neohegeliano en sentido propio). Tomando como referencia la filosofía de Hegel, y la crítica bíblica desarrollada desde el siglo XVIII, Strauss se atreve a dar un paso más y propugna la aplicación de la consideración mítica a los relatos bíblicos, en particular al Nuevo Testamento. Conviene recordar que el propio Hegel se cuidó de no desechar sin más el mito sino que procuró poner de manifiesto su contenido, aunque estuviera expresado de una forma insatisfactoria. Strauss daba, además, otro paso importante en el desmontaje del universo espiritual tradicional: el sujeto propiamente dicho de la Cristología ya no sería un individuo excepcional sino más bien el género humano como tal. Con ello se producía un avance importante en el proceso de humanización de lo Absoluto.

Sobre esta línea va a avanzar unos años más tarde el más significativo de los Nuevos Hegelianos, L. Feuerbach, con su afirmación de que la esencia de la Teología es la Antropología, con su antropologización del Espíritu absoluto hegeliano, en un proceso que Marx va a concebir como el proceso de descomposición del Espíritu absoluto. Feuerbach sigue avanzando en la línea iniciada por Strauss. Si ambos autores coinciden en afirmar la dinámica antropologizadora de lo Absoluto, también coinciden en hacerse cargo de la «herencia religiosa» en cuanto pensadores sobre los cuales se hacía sentir la proyección de la filosofía hegeliana. Un enfoque distinto se puede observar, sin embargo, en otro cualificado Joven Hegeliano, Bruno Bauer, quien no duda en hacer retrotraer hasta el propio Hegel la visión de los Jóvenes Hegelianos, atribuyéndole ya una concepción atea del mundo, algo que solo se podría hacer violentando abiertamente los textos hegelianos. En consonancia con ello, Bauer, a diferencia de Strauss y de Feuerbach, ya no se preocupa por el problema de la herencia religiosa, sino que propugna abiertamente una visión atea del mundo, conectando con la corriente más radical de la Ilustración francesa.

No obstante, por evidente que fuera la diferencia entre Strauss, Feuerbach y Bauer, coincidían al menos en dos aspectos importantes: todos ellos habían sido no solo discípulos de Hegel sino también antiguos estudiantes de Teología protestante. Precisamente en la consideración de este último aspecto nos detendremos también un momento dentro de este estudio introductorio. Desde la Ilustración, el desarrollo

de la filosofía alemana estuvo en una estrecha relación con la tradición protestante, a la que sometía a un manifiesto proceso de secularización y racionalización. Esta tendencia es retomada y profundizada por los grandes representantes del Idealismo alemán, particularmente por Hegel, antiguo estudiante de Teología protestante en la Fundación de Tübinga. Sus discípulos van a proseguir de algún modo esa tradición. Abandonan ciertamente el estudio de la Teología, pero su impronta va a permanecer, a pesar de todo el radicalismo que asuma el movimiento en que están inmersos. El tema de una segunda Reforma y de un segundo Lutero⁷ flota en el ambiente, pues consideran que el proceso de disolución de la tradición protestante en que está sumido el pensamiento de la época no deja de ofrecer paralelismos con la Reforma surgida en el siglo XVI. De esta manera, la referencia al marco protestante parece también imprescindible a la hora de intentar comprender la génesis del movimiento neohegeliano. Se trataría de un momento cualificado de la recepción del legado protestante, pues la opinión generalizada de los Jóvenes Hegelianos coincidía en afirmar que estaríamos asistiendo a la disolución, a la última fase de la recepción de ese legado.

Nos hemos referido a la estrecha relación existente entre la filosofía alemana y el legado protestante. Pues bien, si el movimiento neohegeliano no resulta adecuadamente comprensible al margen del legado protestante, por más que se trate de una fase crítica de su recepción, tampoco lo es al margen de la profunda conexión existente entre esta fracción de la escuela hegeliana y el legado ilustrado. Tanto es así que parece legítimo considerar a los Jóvenes Hegelianos como una nueva fase de la Ilustración. El movimiento ilustrado había quedado, en efecto, un tanto «congelado» por la filosofía de Hegel, que pretendía absorberlo desde lo que el filósofo consideraba un «racionalismo superior», en el que pretendía situarse. Pero sobre todo el movimiento ilustrado había sido detenido, y reprimido, por el movimiento de la Restauración que había seguido a la Revolución francesa. Tal situación se había dejado sentir de un modo especial en Alemania, incluida la Alemania coetánea de los Jóvenes Hegelianos. Por todo ello consideraron que una parte de su misión histórica habría de consistir no solo en reivindicar de nuevo el legado ilustrado, sino en prolongarlo a la luz de las nuevas circunstancias históricas y filosóficas. Tanto la *Aufklärung* germánica como las Luces francesas les sirvieron de inspiración, aunque de distinta manera. Después de todo, el *desiderátum* de una colaboración entre autores alemanes y franceses se en-

⁷ Véase L. M. Arroyo, «Yo soy Lutero II». *La presencia de Lutero en la obra de Ludwig Feuerbach*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1991.

contraba entonces en el ambiente, como muestra, por ejemplo, el proyecto de editar unos *Anales franco-alemanes*.⁸

Pero si la primera etapa de los Jóvenes Hegelianos giró principalmente en torno a los debates religiosos generados por la filosofía de Hegel, la temática política siempre iba a estar presente a la vez, bien sea tácita o expresamente. En efecto, los Jóvenes Hegelianos tienen también un marcado carácter político, sean cuales fueren sus insuficiencias y limitaciones. Basta una simple reflexión para caer en la cuenta de que no podía ser de otra manera. Estamos ante una época marcada profundamente por los avatares políticos: la Revolución francesa, las guerras napoleónicas, la Restauración, la Revolución de Julio y otros movimientos emancipatorios de los años treinta. Si estos últimos servían de acicate al posicionamiento crítico de los Jóvenes Hegelianos, la persistencia de la Restauración en la Alemania coetánea iba a constituir por el contrario un objeto claro de rechazo, pero que en todo caso iba a potenciar a la vez el compromiso político de los Jóvenes Hegelianos.

Ello iba a propiciar que a partir de finales de los años treinta y comienzos de los cuarenta la temática en torno a la que giran las discusiones de los Jóvenes Hegelianos tenga crecientemente una dimensión política. El hecho de que en 1840 ascendiera al trono de Prusia Federico Guillermo IV, un rey tan identificado con la política, y en general con la ideología, de la Restauración, no podía menos de enervar a los representantes más señalados de los Jóvenes Hegelianos y de incitarles a postular un modelo político alternativo. Pero ya con anterioridad la problemática política estaba más presente de lo que hubiera parecido a primera vista. Con razón una serie de estudiosos ha llamado la atención sobre el hecho de la estrecha relación existente entonces entre los debates religiosos y los políticos, tal como cabe advertir, por ejemplo, en las implicaciones políticas de los debates generados por los planteamientos de Strauss.

La discusión abierta de la temática política fue preparada en cierta medida por E. Gans que si bien no pertenece en sentido propio al movimiento neohegeliano, ha podido ser considerado justamente como su «padrino», pues esboza muchos temas sobre los que van a insistir los Jóvenes Hegelianos, si bien desde una perspectiva más radical. Gans sentía sin duda un profundo aprecio por la filosofía política hegeliana, de cuya impartición académica se hizo cargo durante varios años, pero a la vez prolongó creativamente el pensamiento del maestro, mostrándose, más receptivo respecto a la nueva problemática social y política, por ejemplo en lo relativo a la Revolución de Julio, y hacia lo que ella significaba. Otro

⁸ Véanse A. Ruge y K. Marx, *Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

cualificado representante, en este caso ya perteneciente a los Jóvenes Hegelianos, fue Arnold Ruge, quien no dudó en enfrentarse abiertamente al pensamiento político hegeliano. Así lo hace en concreto en su artículo de 1842 «La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestro tiempo». A estas alturas se había venido abajo la aspiración hegeliana a conciliar su propia filosofía, una Prusia reformista y una tradición protestante en sentido de la *Aufklärung*, solidaria con la defensa de las libertades.

Pero, aun cuando esos tres referentes entraban en crisis, no por ello Ruge iba a renunciar a los ideales de libertad y democracia, y de republicanismo, a pesar de las continuas dificultades con que tropezaba su realización. Finalmente, un tercer representante, que supone ciertamente un salto cualitativo, está protagonizado por el joven Marx, entre cuyos temas de discusión figura la filosofía del derecho de Hegel, que constituye sin duda la primera confrontación teórica a la altura del texto hegeliano.⁹ Lo cual, a pesar de todo, no legitima sin más la forma expeditiva con que Marx, en su trepidante evolución intelectual, pronto descalificará las aportaciones de los Jóvenes Hegelianos, tal como podemos constatar en sus ensayos *La sagrada familia* y *La ideología alemana*. Hoy se reconoce habitualmente que Marx, desde su indiscutible superioridad intelectual, no hizo la debida justicia a las aportaciones de los Jóvenes Hegelianos.

Finalmente, en nuestra aproximación al universo de los Jóvenes Hegelianos, nos detendremos un momento en la consideración de una figura como Max Stirner. En el proceso que conduce de Hegel a Nietzsche, pensamos que Max Stirner constituye un importante eslabón que todavía no ha sido valorado debidamente. Desde luego, frente a figuras tan significativas como los mencionados D. Fr. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer, entre otros, es preciso reconocer que la obra de Stirner constituye una nueva etapa, especialmente con su obra fundamental *El Único y su propiedad*.¹⁰ En ella Stirner no solo se posiciona frente a Hegel sino también frente a autores tan relevantes como L. Feuerbach y B. Bauer. Por insuficiente que se muestre su crítica, no cabe duda que mostró una particular clarividencia respecto a los planteamientos de esos señalados Jóvenes Hegelianos. Su obra pudo ser concebida adecuadamente como una Ilustración de la Ilustración, en la medida en que supo señalar certeramente una serie de limitaciones de que adolecía el movimiento de los Jóvenes Hegelianos. Ello ocurría, a juicio de Stirner, tanto desde la perspectiva religiosa como política. Desde ambas perspectivas se necesitaría replantear el proceso llevado a cabo, pues, por una parte, el proceso de secularización solo habría sido realizado en la di-

⁹ Véase M. Riedel (ed.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. I, Suhrkamp, Frankfurt am M., 1975, 26 ss.

¹⁰ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart, 1972.

rección de la trascendencia, pero no en el de la inmanencia, tal como ocurría con tanta frecuencia en el periodo posthegeliano. El mundo trascendente habría sido interiorizado en el ámbito de la inmanencia, y por ello esta inmanencia no supondría una desaparición de lo religioso y lo teológico sino más bien su interiorización en el seno del espíritu humano. En este sentido, Stirner considera que el concepto que mejor corresponde a su tiempo es el de «medianía» (*Halbheit*), es decir, su ambigüedad e indecisión.

Por otra parte, considera que en el plano político ocurriría algo similar. La Revolución no habría acarreado la supresión del poder sino sencillamente cambiado a los detentadores del mismo. Lo que habría ocurrido habría sido propiamente un «cambio de señores». El individualismo y el anarquismo stirnerianos no podían menos de enfrentarse a las tendencias socializantes de la época. En todo ello, Stirner se va a mostrar a menudo clarividente, por más que su propuesta alternativa resulte a menudo irreal y poco convincente. Aun cuando la postura de Stirner no resulte comprensible sin la referencia permanente al horizonte hegeliano, en muchos de sus planteamientos ya resultan claramente perceptibles los ecos de la proximidad de Nietzsche. A lo largo de este estudio introductorio procuraremos ir dando una mayor concreción a lo que aquí apuntamos de una forma general.

Por lo que atañe a los textos seleccionados para su traducción, el criterio puede por supuesto ser cuestionado. Se trata de escoger dentro de una amplia producción que es obra de varios autores. No pretendemos haber escogido todos los textos que merecerían figurar en una antología de esta naturaleza, pero nos gustaría pensar que los seleccionados sí merecen figurar. Otros nos han precedido en esta tarea, a cuyas aportaciones recurrimos con reconocimiento. Si hubiera que destacar a este respecto a algún autor, parece que habría que mencionar en primer lugar a Karl Löwith con sus relevantes aportaciones a la investigación de este periodo,¹¹ por mucho que se haya avanzado desde entonces en el conocimiento de la época y por problemáticas y desfasadas que puedan resultar determinadas opciones y valoraciones del autor. La antología más amplia sobre esta temática la publicarán años más tarde Heinz e Ingrid Pepperle.¹² Asimismo, cabe destacar la realizada en lengua inglesa por L. S. Stepelevich.¹³ Entre nosotros cabría referirse a la llevada a cabo por Jaime Franco.¹⁴

¹¹ K. Löwith (ed.), *Die hegelische Linke*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962; asimismo *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

¹² Heinz e Ingrid Pepperle (eds), *Die hegelische Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Röderberg, Leipzig, 1986.

¹³ L. S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians*, Cup, Cambridge, 1983.

¹⁴ Jaime Franco (ed.), *Jóvenes Hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1997.

Señalemos por lo demás que junto con la selección de textos pertenecientes a los Jóvenes Hegelianos hemos añadido algunos otros más con vistas a contextualizarlos mejor. A este respecto hemos echado mano de algunos textos del propio Hegel en los que podemos percibir su comprensión de la crisis espiritual en que estaba sumida la época, y que los Jóvenes Hegelianos no harán sino reafirmar. De alguna manera, el propio Hegel supo prever los avatares que pronto iban a manifestarse abiertamente y que no podían menos de inquietar su espíritu. De este modo, por mucho que los Jóvenes Hegelianos se rebelen contra Hegel, estaban profundamente vinculados con él. Trataremos de ir poniendo de manifiesto esta cuestión.¹⁵ Asimismo, hemos incluido algún texto de otros discípulos, que si bien son ajenos al movimiento neohegeliano, ayudan a una mejor comprensión de la temática abordada. Finalmente, traemos a colación algún texto de Heinrich Heine, señalado representante del movimiento de la Joven Alemania, por su proximidad al universo ideológico del movimiento neohegeliano.

¹⁵ Una buena visión de conjunto, bastante reciente, nos la ofrece W. Jaeschke en su obra *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2010, especialmente en las páginas 501-537. Tanto esta obra como otros escritos del autor nos han parecido muy interesantes para la comprensión de la temática que abordamos en este estudio. Por ello, con alguna frecuencia nos hemos referido a los mismos.