

De la política a la religión. Aspectos históricos y bibliográficos sobre los orígenes de la restauración antihegeliana, 1832-1844

From Politics to Religion. Historical and Bibliographical Aspects on the Origins of the Anti-Hegelian Restoration, 1832-1844

ANGELO NARVÁEZ LEÓN*

Resumen. En este trabajo presentaremos una parte de los debates que configuraron la recepción indirecta de la filosofía hegeliana durante el segundo cuarto del siglo XIX. Para ello describiremos brevemente la experiencia y recorrido de la *Verein* a cargo de la primera edición de las obras de Hegel, luego, analizaremos las disputas en torno al hipotético republicanismo hegeliano y, finalmente, nos enfocaremos en la interpretación que los jóvenes hegelianos realizaron de esa misma disputa en el contexto de la llegada de Schelling a Berlín.

Palabras clave: Hegel, Hegelianismo, Antihegelianismo, Restauración, Política.

Abstract. In this work we'll present a part of the debates that configured the indirect reception of the Hegelian philosophy through the second quarter of the XIX century. For this we'll briefly describe the experience and path of the *Verein* in charge of the first edition of Hegel's works; then, we'll analyze the disputes over the hypothetical Hegelian republicanism; and, finally, we'll focus on the interpretation that the Young Hegelians made of that same debate in the context of Schelling's arrival at Berlin.

Keywords: Hegel, Hegelianism, Anti-Hegelianism, Restoration, Politics.

1. Introducción

La filosofía hegeliana en general ha sido objeto de análisis, críticas y disputas desde el momento de su conformación pública como obra durante el primer cuarto del siglo XIX. En este periodo, la publicación de las primeras entregas de la *Ciencia de la lógica* (1811, 1812 y 1816) y de la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), fueron determinantes para la visibilización y posicionamiento del proyecto hegeliano. Sin embargo, ninguno de estos trabajos fue tan importante para la suerte inmediata de la filosofía

Recibido: 17/11/2020. Aceptado: 14/01/2021.

* Es Profesor Investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez. Sus líneas de investigación son filosofía clásica alemana, idealismo alemán, marxismo y filosofía latinoamericana. Ha publicado recientemente "La política contra *El capital*. De la teoría clásica del plusvalor a la lingüistificación de Boris Groys" (*Revista Internacional de Pensamiento Político* 16, 2021, 579-594), y "Hegel y la economía política en la escena intelectual alemana. Bases históricas y bibliográficas" (*Revista Economía institucional* 23(46), 2021, 71-91). Contacto: anarvaez@ucsh.cl

hegeliana como la publicación de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* a fines de 1820, no solo por el contradictorio interés que suscitó en la intelectualidad berlinesa, sino también por el contexto histórico en el cuál circuló. Ambas dimensiones, el interés y su contexto, convergieron con especial fuerza también en las lecciones sobre derecho, historia y religión, comparativamente más problemáticas que las lecciones sobre lógica y filosofía de la naturaleza.

Como bien han notado sus biógrafos, los años que Hegel enseñó en Berlín estuvieron transidos por conflictos constantes con la institucionalidad política y religiosa prusiana. Las polémicas en torno a las *Burschenschaften*, las organizaciones estudiantiles acusadas –con justa razón o no– de protestantismo anticatólico y nacionalismo, fueron especialmente complejas debido a que muchos de los ayudantes y estudiantes de Hegel estuvieron directa o indirectamente involucrados en los procesos de conformación y posterior persecución policial. En un sentido más amplio, la relación de Hegel con el debate público de su tiempo ha sido también documentado por sus biógrafos más tradicionales (Pinkard, 2000, 75; Vieweg, 2019, 448), como por quienes se han interesado especialmente en dismantelar imaginarios que, por diversos motivos, han logrado en diferentes momentos operar como *locus communis* de deslegitimación lógica o política de la filosofía hegeliana (D'Hondt, 1968a, 257; Losurdo, 2013, 28).

Ahora bien, el *locus communis* más determinante fue posiblemente el inaugurado por Rudolf Haym con sus lecciones de 1856 impartidas en Halle, publicadas como libro el año siguiente con el título de *Hegel und seine Zeit*. Haym, atento a los debates de ambos presentes, el suyo y el de Hegel, como también a la función pública y simbólica del lenguaje, construyó la imagen pedagógica de un Hegel prusiano, conservador y legitimador de la restauración postnapoleónica de la Santa Alianza. Una de las dimensiones interesantes de esta imagen de Hegel, estriba en que Haym no pretendió distinguir filológicamente entre las múltiples dimensiones que esa misma imagen evocaba en 1857. Las publicaciones oficiales, los manuscritos transformados en obras, los opúsculos y los escritos de la llamada primera escuela hegeliana en general, le sirvieron a Haym como un cuerpo homogéneo que excluyó casi explícitamente cualquier diferencia específica del corpus hegeliano.

Así, por ejemplo, Karl Rosenkranz sostuvo, en *Hegel als deutschen Nationalphilosoph*, que Haym había reducido la apuesta hegeliana a un debate entre “filosofía y sofística”, produciendo que “el resentimiento político que surgió de cada una de sus líneas” encontrara “en todas partes la mayor simpatía en el período actual de la historia prusiana. Haym lanzó la culpa de nuestra *misère* política y eclesiástica, y transformó a Hegel en su impulsor intelectual” Sin embargo, continúa Rosenkranz,

Haym se involucró muy poco en el interior de las páginas de Hegel. Solo las tuvo en cuenta en la medida que podían proporcionarle material para hacernos sospechar del gran hombre como un político servil y antialemán, como un jugador especulativo que quería ayudar a refundar la fe de la iglesia a través de una nueva escolástica (1870, VI).

Rosenkranz notó con claridad que la interpretación que Haym ofrecía de la filosofía hegeliana como una nueva escolástica, como una institución religiosa en última instancia,

implicaba también reconocer a sus pastores y feligreses, de ahí que sin mayores reparos ni distinciones afirmara que sus lecciones de 1856 respondieron a una crítica de los “amigos y estudiantes apologetas” de la filosofía hegeliana (Haym, 1962, XII). En el capítulo más polémico de su libro, dedicado a la filosofía del derecho, Haym sostiene que Hegel, “conducido por el arte de los poderosos y entregado al éxito” berlinés, “se vio a sí mismo como el dictador filosófico de Alemania”, aun cuando nadie lograra ver que bajo “el esplendor y la influencia” se ocultaba “el poder destructivo de su trabajo intelectual”, a través del cual se convertía en “el filósofo de su tiempo y en el filósofo prusiano” (Haym, 1962, 357). El conjunto de sus lecciones berlinesas, insistió Haym, implicó una “afinidad” y “unión interna del Estado prusiano y las enseñanzas hegelianas”. Esta enseñanza, “que se basa en la omnipotencia del concepto” constituye la “sustancia de la realidad”, que Hegel no proyecta solo de manera abstracta, sino que “por analogía” lo hace también sobre el Estado cuya expresión está en la “idolatría de la eticidad napoleónica”. Tras las *Befreiungskriege*, concluye Haym, “el Estado prusiano entró en el periodo de la restauración” identificándose con la filosofía hegeliana, “acurrucándose en ella”, de modo tal que “el sistema hegeliano se convirtió en la morada científica de la época de la restauración” (1962, 357).

La lectura de Haym, sin embargo, no surgió de la nada, sino que tuvo un fundamento hermenéutico claro, como lo tendrán también muchas de las interpretaciones que siguieron esta perspectiva. El carácter dictatorial de lo que Haym llamó “idealismo-prusiano” radica en su lectura del *Doppelsatz* de 1820: “*was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*” (Hegel, VII, 24). Avanzadas las páginas de *Hegel und seine Zeit*, el *dictum* hegeliano aparece finalmente como una “fundamentación científica de la judicialización del sistema policial de Karlsbad y de la persecución contra los demagogos” (Haym, 1962, 364), es decir, contra las *Burschenschaften* que el mismo Hegel en su tiempo defendió (D’Hondt, 1968b).

Como ha notado Domenico Losurdo, la imagen producida por Haym llegó sin mayores modificaciones a la generalidad de la filosofía occidental del siglo XX, incluso con el agravante de lo que Leo Strauss llamó *reductio ad Hitlerum*, con el que se pretendió buscar en la filosofía hegeliana los fundamentos lógicos y metafísicos de la experiencia fascista de la Alemania postweimeriana. El imaginario de un Hegel prusiano complaciente estuvo presente en interpretaciones tan diferentes como las de Carl Schmitt y las de una parte importante del marxismo occidental (Schmitt, IV, 49; Losurdo, 2017, 25). El mismo Losurdo muestra cómo en una fecha “tardía” como 1914, es acusado indistintamente de servilismo prusiano y francofilia, una contradicción comprensible analíticamente, pero insostenible históricamente. ¿Cómo se podría acusar a Hegel en Alemania de servilismo prusiano después de las denuncias de francofilia del káiser Guillermo Federico IV en 1842 y de la misma denuncia esgrimida por Bismarck tras la Guerra Franco-Prusiana y la Comuna de París? (Losurdo, 2013, 35).

Karl Popper llegó incluso más lejos al sostener que la filosofía hegeliana constituiría el fundamento de la experiencia totalitaria de la modernidad en general, una suerte de ampliación sostenida, a su vez, en una *reductio ad Stalinum* (Popper, 1971, 61). Hegel, el *perro muerto* según la célebre defensa de Marx (MEW, XXIII, 27), se transformó tras su muerte en objeto de acusaciones autónomas y contradictorias entre sí. Escolástico y ateo, republicano y conservador, revolucionario o restaurador, y un largo etcétera, fueron dualismos que en

diferentes momentos buscaron en la filosofía hegeliana un referente para las intencionalidades de las más diversas posiciones filosóficas, teológicas y políticas. Qué signifique simbólicamente el adjetivo “hegeliano” en el largo recorrido de la filosofía moderna es un trabajo que hoy dista de acabarse. Lo que aquí nos proponemos mostrar es una dimensión específica de ese recorrido en los años inmediatamente posteriores a la muerte de Hegel, específicamente entre 1832 y 1844, años que conforman los márgenes de la publicación de la *Vollständige Ausgabe* de sus obras.

En esta exposición nos enfocaremos en un trabajo histórico que tiene por finalidad precisar bibliográficamente las discusiones en torno a la filosofía hegeliana. La elección de los materiales responde a la conformación de los debates epocales antes que a una interpretación, defensa o crítica de las hipótesis propuestas por Hegel. La razón de esta elección estriba en el interés por el estudio sobre la recepción del corpus hegeliano en el siglo XIX. Hemos optado por utilizar la edición de las primeras obras completas (1832-1844) como criterio temporal debido a que fue este el proyecto que suscitó los conflictos posteriores entre los llamados *Alt* o *Rechtsh Hegelianer* y los *Jung* o *Linksh Hegelianer*, cuyas posiciones aparecerán aquí solo en virtud de sus vínculos tempranos con la *Vollständige Ausgabe*. Para ello dividiremos la exposición en tres momentos consecutivos: 1) la composición y trayectoria de la *Verein* a cargo del proyecto hegeliano, 2) los antecedentes y consecuencias de las disputas públicas entre Karl Schubarth, Hegel y la primera escuela hegeliana y, 3) la función que cumplió la llegada de Schelling a Berlín. Metodológicamente, referiremos al contexto político, cultural, ideológico y religioso de estas confrontaciones, como también a los medios públicos a partir de los cuales se desarrollaron.

2. Un hegelianismo indirecto

Los orígenes de las llamadas mitologías hegeliana y antihegeliana comenzaron a fraguarse en la Universidad de Berlín muy tempranamente tras la muerte de Hegel. En marzo de 1832, tan solo cuatro meses después de su muerte, el proyecto de las *Vollständige Ausgabe* ya había tomado forma con la publicación del primer volumen, los *Philosophische Abhandlungen*, editado por el coordinador general de la colección Karl Ludwig Michelet. Entre quienes participaron de la *Verein von Freunden des Verewigten* no estaban solamente quienes serían identificados como los *Alt* o *Rechtsh Hegelianer*, sino que también colaboradores y docentes con trayectorias propias, como Philipp Marheineke y Friedrich Förster. Marheineke, un teólogo protestante y prolífico escritor tan solo diez años menor que Hegel, impartió lecciones sobre religión en Berlín desde 1811, donde polemizó con Scheleiermacher bajo los mismos argumentos que Hegel hizo notar públicamente en su polémica de 1822.

Antes de llegar a Berlín, Marheineke había publicado su *System des Katholizismus in seiner symbolischen Entwicklung*, donde defendió la necesidad de la institucionalización del protestantismo desde una posición de relativa continuidad con el carácter originariamente emancipatorio del catolicismo. Sus esfuerzos sin embargo, fueron ampliamente resistidos por los teólogos Wilhelm Soldan y Julius Hoeninghaus, que vieron en su trabajo un ejemplo de las contradicciones internas del luteranismo. Marheineke continuó su hipótesis en *Geschichte der deutschen Reformation* de 1816, a la vez que diferenció su posición luterana de la

influencia del calvinismo en su polémico *Grundlehren der Dogmatik*, de 1819. A propósito de la segunda edición de las *Grundlehren*, en 1826, Hegel le escribió a Karl Daub –el teólogo protestante que intercediera para su contratación en Heidelberg– para solicitarle la redacción de una reseña: Hegel, que en sus términos “no tenía nada de interés que agregar”, le pidió a Daub “remarcar que Marheineke en su *Dogmatik* generó un *signo* de orientación, e indicar en qué consiste esta teología *verdaderamente novedosa*, como también reconocer la gracia de la *Dogmática*” (Hegel, 1969, 133).

Daub fue un especial impulsor de la filosofía hegeliana y de la teología de Marheineke y, siempre atento a los recursos literarios disponibles, hizo grandes esfuerzos por publicar en 1827 en diferentes espacios la reseña solicitada por Hegel, como también análisis de la recién publicada segunda edición de la *Enciclopedia*. Para los teólogos posteriores los nombres de Hegel y Marheineke quedaron asociados al consevadorismo luterano y a un importante grado de puritanismo derivado del segundo. El trabajo de Hoeninghaus, *Das Resultat meiner Wanderungen*, puso especial énfasis en las contradicciones del proyecto de Marheineke (1835, 711), quien pretendió –siguiendo explícitamente a Hegel– explicar *racionalmente* el paso de la materialidad a la espiritualidad y, así, fundamentar lógicamente el misterio de la trinidad. Hoeninghaus concluye que en su proyecto Marheineke pierde su propio rumbo y decanta en dogmatismo y espiritualismo”, una suerte de “ortodoxia mística” (1835, 78). Soren Kierkegaard, que leyó la *Dogmática* de Marheineke en 1836, también enfocará parte de sus críticas posteriores en la incongruencia de la transitividad entre la materia y la forma de la especulación teológica (Thulstrup, 1980, 50).

La importancia de Marheineke no estriba solo en sus singularidades, sino también en los conflictos públicos de Hegel con los teólogos católicos y calvinistas respecto a la diferencia entre la transustanciación y la consustanciación en la consumación del cuerpo de Cristo en la eucaristía. Hegel veía en el catolicismo un sesgo empirista y místico por cuanto la función social de la hostia suponía, desde su perspectiva, una adoración directa de la naturaleza sin justificación ulterior. En un desafortunado comentario, que relegaría a Hegel a las posiciones conservadoras de la teología de su tiempo, sostuvo su célebre analogía entre la hostia y las heces de una rata. Si un roedor comiera una hostia, decía Hegel, un católico debiese venerar su fecha (Werke, XIX, 538). El mismo problema suscitaba su interpretación del sentimiento religioso de Schleiermacher, el *Gefühl*, que, como es sabido Hegel comparó en su prólogo a *Die Religion in inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* de Hermann Hinrichs, con la sumisión de un perro (Werke, XI, 58).

En sus lecciones sobre filosofía de la religión, editadas por Marheineke, Hegel vincula el catolicismo al atraso político y económico con el centralismo espiritual de la iglesia –un paralelo que a su manera retomará Max Weber–, generando inmediatamente el rechazo de la institucionalidad eclesiástica y de la teología protestante moderada. Durante una parte importante del siglo XX Marheineke y Förster estuvieron así asociados indefectiblemente a lo que podría entenderse por *derecha* o, más bien, conservadorismo hegeliano. Sin embargo, el juicio sobre Förster es ambiguo históricamente. Förster llegó a Berlín más o menos al mismo tiempo que Hegel, y sus escritos sobre historia, estadística y demografía distaron en gran medida de lo que podría entenderse como hegelianismo. Sus trabajos *Grundzüge der Geschichte des preußischen Staates* de 1818 y *Handbuch der Geschichte, Geographie und Statistik des preußischen Reichs* de 1820-22, respondieron a los debates propios de la

renovación científica de las ciencias del Estado en sentido técnico y práctico, y tenían como referentes los debates de la administración prusiana antes que las aproximaciones propias de las escuelas de Königsberg y Göttingen, donde enseñaron economía y estadística Georg Sartorius, August Lueder, Johann Pütter y August Schlözer (Schlotter, 1994, 87).

Ahora bien, el caso de Johann Schulze, editor de la *Fenomenología del espíritu* (1832), dista especialmente del imaginario teórico hegeliano. Fue llamado en 1818 por recomendación de Karl von Hardenberg —el nuevo y reformista *Staatskanzler*— para trabajar bajo la conducción de Karl vom Stein en el recientemente fundado Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, el mismo ministro que ese año invitaría a Hegel a formar parte de la planta de la Universidad de Berlín para ocupar la cátedra dejada por Fichte en 1813. Stein, que se había formado en Göttingen junto a Hardenberg, representaba el ala liberal del gobierno prusiano por oposición a las influencias de los ministros von Wittgenstein y von Schuckmann, defensores entre otras cosas, del trabajo infantil (D'Hondt, 1968, 257). Así como lo había sido antes Immanuel Niethammer, Schulze fue una suerte de protector institucional de Hegel en Berlín, aunque sus funciones trascendieron por mucho esos vínculos personales y llegó a ser uno de los reformadores educacionales más importante de Alemania, especialmente enfocado en la modernización de la formación secundaria. Con Schulze se cierra un grupo indirecto de *Althegeleaner* que operaron con un amplio grado de autonomía respecto de la filosofía hegeliana, aunque estuvieran identificados directa o indirectamente con ciertos principios fundantes del proyecto científico de Hegel.

3. El *affaire* sobre el republicanismo

Si se pudiera hablar con distancia de hegelianos en estricto rigor, habría que referir a Leopold von Henning, Eduard Gans y, en menor medida, a Gustav Hotho, el editor de las lecciones sobre estética (1837 y 1838), que sería oficializado como docente en 1829 (Zimer, 1994). La trayectoria de Hotho se diferencia de sus contemporáneos en algún grado por razones de énfasis temático. Si bien nadie podría negar que la estética hegeliana está atravesada en todo momento por sus vínculos lógicos con la política, la religión e incluso la economía, la trayectoria del editor de las lecciones está marcada por el largo recorrido de la institucionalización y disciplinamiento universitario. Durante una parte importante del siglo XIX, el regreso a los textos fundantes de Lessing, especialmente su *Laocoonte*, y a los de Johann Winckelmann, implicó un debate sobre la científicidad de la estética más allá de las aproximaciones de Kant, Schiller y el mismo Hegel, no tanto por un desentendimiento lógico, sino por la búsqueda de una autonomía que las otras disciplinas ya habían encontrado, siendo la economía política y el derecho moderno las últimas en institucionalizarse. Por supuesto, las trayectorias de Henning y Gans son las que por diversos motivos recibieron directamente esa conflictividad.

Ambos se habían encargado de las lecciones sobre derecho desde el *Wintersemester* de 1825-26, y las anécdotas de Hegel con el príncipe heredero respecto a la influencia que el republicanismo de sus ayudantes podría tener en la juventud berlinesa están documentadas por dos fuentes. Según cuenta Arnold Ruge, Hegel fue interpelado por Guillermo Federico IV, el futuro káiser, en los siguientes términos,

Es un escándalo que el profesor Gans convierta a todos los estudiantes en republicanos. Sus lecciones sobre su *Filosofía del derecho*, señor profesor, son frecuentadas por muchos centenares de estudiantes y es suficientemente conocido que da a sus tratamientos un tinte completamente liberal, incluso republicano (Becchi, 1990, 225).

Así también lo comentará posteriormente Johann Erdmann,

La acusación de que su filosofía política era antiprusiana y revolucionaria se hizo más preocupante cuando Hegel notó que algunos de sus discípulos consideraban de manera muy distinta a la suya los sucesos de la época, y también cuando alguien, de quien no podía tomar la advertencia a la ligera, hizo notar al filósofo que aquel a quien había confiado las lecciones del curso sobre derecho natural, es decir, Gans, obtenía de sus principios consecuencias relativas a Bélgica y a Polonia que debían ser definidas, necesariamente, como revolucionarias (en Becchi, 1990, 225).

La observación, nada inocente, tenía sin embargo asidero. A las lecciones de Gans asistió en promedio la cantidad nada despreciable de ciento cincuenta oyentes por semestre (Virmond, 2011). Las consecuencias a las que se refiere Erdmann eran las posiciones independentistas de Gans, especialmente en relación a la Polonia ocupada por Prusia después de la Partición de 1772, y a la independencia de Bélgica de Holanda. Producto de estos conflictos, Hegel anunció que retomararía la conducción de sus cursos sobre derecho en el *Wintersemester* de 1830-31, aunque no lo hará realmente sino hasta 1831-32, llegando a impartir tan solo dos sesiones antes de morir.

Los cursos por los que Gans fue acusado fueron *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte* –una explicación de la publicación de Hegel (Gans, 2006; Waszek, 2015)– que impartió de manera paralela a *Das Englische Staatsrecht in seiner historischen Entwicklung* en 1827-28, *Geschichte der neuesten Zeit von 1789 an, in besonderer Beziehung auf öffentliches Rechts* de 1828-29, y *Die Geschichte der letztern Zeit 1814, vorzüglich in Rücksicht des öffentlichen Rechts* de 1829-30. Estos cursos, en los que Gans profundizó aspectos insospechados por Hegel en sus *Grundlinien* como las relaciones financieras, el rol de los bancos y los impuestos específicos a la producción y la comercialización, la historia del derecho civil y económico, serían la base de las *Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre*, el libro que pretendía publicar en 1833, pero que nunca salió a la venta debido a la censura del gobierno prusiano (Schnädelbach, 2010).

Ahora, si bien las acusaciones recayeron sobre Gans, los cursos impartidos por Henning no distaban en contenido y forma. Además de lecciones sobre la teoría de los colores de Goethe, también comenzó con un curso sobre el derecho hegeliano en el *Wintersemester* de 1823-24 titulado *Natur –und Staatsrecht, oder Philosophie des Rechts*. Posteriormente perfilaría sus intereses hacia la economía política desde una perspectiva bastante alejada de la propuesta por Förster: *Über die verschiedenen Principien der Erkenntniß und Gültigkeit des Rechts. (Als Einleitung zu den Vorlesungen über Naturrechts)* de 1825-26, *Naturrecht oder Philosophie des Rechts* del mismo semestre, *Politische Ökonomie oder National und-Staatswirtschaft* de 1828-29, *Geschichte des Preußischen Staats seit dem Anfange des 17ten Jahrhunderts* de 1829-30, y *Grundzüge der national-Ökonomie und der Staatswirtschaft*,

de 1830-31, fueron todos ejercicios de profundización y diferenciación de los contenidos y perspectivas inauguradas por Hegel en 1820, acercándose en mayor o menor medida a las tesis de Saint-Simon (Waszek, 2007, 25).

Las diferencias entre Gans y Henning se evidenciaron también cuando el grupo de profesores y estudiantes logró en 1826 el financiamiento para el *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, que comenzó a publicarse un año después. Inicialmente acordaron que la revista fuera presidida por Eduard Gans. Sin embargo, el trabajo sería finalmente realizado por von Henning, ya que Gans se había convertido al protestantismo hace solo un par de años y no gozaba con la venia de Stein debido a los problemas que podía generar entre las iglesias alemanas recién unificadas financiar un proyecto editorial “judío” (Waszek, 1991).

4. El caso Schubarth

Una de las acusaciones que más repercusión tuvo fue la que hicieron en 1829 Karl Schubarth y Karl Carganico en *Über Philosophie überhaupt und Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere: Ein Beitrag zur Beurtheilung Der Letztern*, y que enviaron con una recomendación de censura al príncipe heredero (Hegel, *Briefe* III, XX): y que, quizás peor aun, enviaron también al patrono intelectual de Alemania: Goethe (WA, XII, 12).

El 27 de febrero Goethe discutió la importancia del libro “anti-Hegel de Schubarth”, cuyas impresiones quedaron registradas en sus conversaciones con Johann Eckermann el 4 de febrero (Eckermann, 2006). Si bien Goethe se interesó en la tesis de Schubarth sobre el cristianismo primitivo y su continuidad simbólica con la realidad espiritual alemana, desestimó referirse a Hegel, e incluso le escribió al polemista el 10 de mayo de 1829 en un tono aleccionador: si bien el escrito es interesante, decía Goethe, la juventud del autor lo lleva a “expresar polémicamente su oposición a las personas que piensan de manera diferente, desplazando así el foco de la discusión” (WA, XLV, 267). Aunque Goethe no compartía la perspectiva filosófica de Hegel (Duque, 2004, 11), reconocía al igual que Karl Varnhagen la independencia del pensamiento científico y la autonomía relativa de las diversas aproximaciones de la filosofía a la representación del presente. A los ojos de Goethe y Varnhagen, las polémicas de Schubarth estaban más cerca del proselitismo que de la investigación científica. Varnhagen dirá en sus *Denkwürdigkeiten* que la actitud de Schubarth le parecía de una “vanidad demencial” propia de una personalidad con un “amor propio exacerbado”, delirio que se evidencia además al notar que el opúsculo “no contiene una sola palabra sobre la filosofía” hegeliana (Varnhagen, 1843, V/2, 182).

El mismo Hegel, que le dedicó una recensión al libro de Schubarth en el volumen 12-13 de los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, sostiene que su crítico se emboha con “delicatesen morales” construidas a partir de una “lógica escolar” (Werke, XII, 431), a lo que Schubarth respondió con su texto *Erklärung in Betreff der Recension des Hrn. Professor Hegel*. El a este punto ya famoso polemista continuará su esfuerzo en 1839 con *Über die Unvereinbarkeit der hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens-und Entwicklungsprinzip des Preussischen Staats*, donde nuevamente acusó a Hegel de republicano por relegar a la aristocracia a un aspecto puramente decorativo ante su defensa de la codificación del

derecho y de la monarquía constitucional. Karl Köppen, el amigo berlinés de Marx, publicó una respuesta a Schubarth en el *Telegraph für Deutschland*, donde se preguntaba retóricamente si “está llamado el estado prusiano a convertirse en una monarquía constitucional”. La respuesta indirecta de Hegel, sostenía Köppen, “era que sí” (1839, 442). Karl Varnhagen, lúcido en su distancia, recensionó para *Der Freiheiten* el nuevo libro de Schubarth donde el polemista sostenía que la filosofía hegeliana era una “carga para la alta cultura”, y por tanto resultaba incompatible con el desarrollo espiritual del Estado prusiano. Habiéndose enfocado Schubarth en una crítica de los §279-286 de la *Rechtsphilosophie*, es decir en la discusión constituyente, Varnhagen defenderá la autonomía de los argumentos del *difunto* mostrando que “la filosofía hegeliana del estado, durante mucho tiempo denigrada por su servilismo, es ahora acusada de liberalismo y de un emplazamiento oculto a la rebelión” (1839, XX).

Esta segunda acusación de Schubarth animó un debate sobre la filosofía hegeliana del derecho porque puso especial énfasis en las adiciones (*Zusätze*) que Gans realizara en la publicación de 1833 sobre la edición original de 1820. Más allá de la autocensura en la que habría incurrido Hegel al llegar a Berlín (Losurdo, 2004, 3), Gans añadió su interpretación al §221 donde sostiene que “en los tiempos modernos, el príncipe tiene que reconocer que en los asuntos privados el tribunal está por encima de él” (Hegel, 2000, §221), subordinación de la monarquía al derecho civil que reafirmará con sarcasmo en su adición al §280 al insistir que “en una organización acabada solo se trata de la cima de la decisión formal, y como monarca sólo hace falta un hombre que diga ‘sí’ y ponga el punto sobre la i, pues la cima debe ser de modo tal que la particularidad del carácter no sea lo importante” (Hegel, 2000, §280). Entre 1833 y 1839, estos §§ fueron leídos en un contexto en el cual los alzamientos de 1830 –cuando Bélgica se independizó de Holanda antes que Polonia de Prusia y Rusia– aun hacían resonar las demandas por el establecimiento de una monarquía constitucional. Con ese horizonte, Gans no solo relega al príncipe a funciones decorativas, irrelevante en última instancia ante el avance de las funciones racionalizadas del Estado moderno, sino que añadirá al §282 su crítica a los fundamentos divinos de la monarquía. Ahí, concluirá Gans que, “si se quiere concebir la idea del monarca, no puede uno contentarse con decir que Dios ha establecido la realeza, pues Dios ha hecho todo, incluso lo peor” (Hegel, 2000, §282).

En 1840 Immanuel Ogiński publicó *Hegel, Schubarth und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniss zur preussischen Monarchie*, con la intención de combatir los peligros de los “amigos de Hegel”, que entre “1821 y 1827 habían mostrado abiertamente sus características constitucionalistas” (1840, §11). Para Ogiński,

La doctrina de Hegel del estado, que solo considera la monarquía constitucional acorde con el concepto de estado, es y sigue siendo incompatible con la forma en que vive el estado prusiano y el protestantismo luterano, ambos basados en la personalidad que fue destruida por el sistema de Hegel. *Cete têt est notre plaisir* (1840, §10)

En este escenario directo e indirecto de conflictividad de la filosofía hegeliana con la institucionalidad prusiana, la diversa y frágil *Verein* le propuso la finalización del proyecto iniciado en 1832 a Karl Rosenkranz, el más alejado de la agrupación y el último en sumarse. El nuevo biógrafo, que estaba al tanto de la primera denuncia de Schubarth, le escribió a Varnhagen en una carta del 14 de marzo de 1839 que, “en cuanto a su réplica..., sólo he

leído la primera parte. Aunque el ensayo al cual refiere no le he leído. Su folleto [de 1829] sin embargo, me parece una estupidez y una infamia” (1994, 179).

5. Los *Junghegelianer* contra Schelling y Hegel

Karl Rosenkranz, que contó con el apoyo directo de Karl Hegel, publicó su *Hegels Leben* en 1844 con la doble intención de darle un sentido unitario tanto al proyecto de obras completas como a la misma filosofía hegeliana en un momento en que su influencia comenzaría a ser institucionalmente combatida en una Alemania que, como nación y según el propio biógrafo, “era un objeto más ideal” que real. Esa idealidad sin embargo, no obstó para que Rosenkranz le diera un tono conciliatorio a su trabajo, no sólo remarcando la importancia de haber redactado su investigación en Königsberg –en el extremo oriente del Imperio–, sino también aclarando que no veía por qué, en relación al firmamento de su propia historia intelectual, y “siguiendo a Lessing, a Schiller, a Goethe, Kant y a Fichte”, no debiese “¡resplandecer también Hegel por siempre como una constelación santa propicia al pueblo alemán!” (2012, 82).

Ahora bien, la reconciliación de Rosenkranz suponía a la vez una exclusión en particular. El llamado de Schelling a ocupar la cátedra dejada por Hegel, con la finalidad de extirparla *semilla del dragón del panteísmo hegeliano* (Schelling, AIII, 486), implicó un punto de inflexión determinante para quienes en ese momento asistían a la Universidad de Berlín. Engels, Bakunin, Humboldt, Savigny, Ranke y Kierkegaard escucharon con atención, y en el caso de Engels con especial espanto, la conferencia inaugural de Schelling el 15 de noviembre de 1841. La célebre frase inquisitoria de Guillermo Federico IV, tenía un subtexto usualmente dejado de lado por los estudios hegelianos especializados, en los que agregaba como finalidad la necesidad de dismantelar también la influencia del republicanismo de Eduard Gans. Con esta finalidad paralela, el nuevo káiser hizo llamar desde Leipzig a Berlín al romanista Georg Friedrich Puchta, donde llegó a ocupar la cátedra dejada por Carl von Savigny, recientemente nombrado *Grosskanzler* del reino de Prusia (Mecke, 2009, 126). Savigny, junto a Gustav von Hugo y Ludwig von Haller habían estado del lado opuesto a Hegel (y Gans) en la polémica sobre la codificación del derecho y las modificaciones al *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten* promulgado por Federico el Grande en 1792 (Schiavone, 1986). Las modificaciones fueron impulsadas por los mismos protectores de Hegel, Hardengerg y Stein, quienes abogaron por una sustitución de los principios consuetudinarios del cameralismo político y económico, en favor de una apertura y diversificación mercantil que consolidarían con la Zollverein de 1834, cuya necesidad argumentaron en cuanto medidas para hacer frente al avance de la hegemonía inglesa tras el término de las *Befreiungskriege* y el Congreso de Viena. Para Rosenkranz y la *Verein* en general, Schelling y Puchta estaban del lado opuesto al largo recorrido de lo que podría entenderse como los principios de una posición reformista. Engels fue posiblemente quien estuvo más atento al conflicto, y así lo hará saber en sus tres opúsculos anónimos de 1842, donde tratará a Schelling de *Wiederhersteller* (restaurador) en referencia a la *Wiederherstellung* de la Santa Alianza (MEW, XLI, 173).

Cuando Engels publicó entre 1841 y 1842 *Schelling über Hegel, Schelling und die Offenbarung: Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie und Sche-*

ling, *der Philosoph in Christo*, lo hizo a propósito de lo que entendía como un vuelco de la oficialidad universitaria prusiana hacia el catolicismo y eclecticismo antropológico, como también en virtud de una defensa de la filosofía hegeliana como principio epistemológico de la reforma y símbolo de la renovación de la filosofía alemana en general. Ya en 1841 Engels había publicado en el mismo *Telegraph für Deutschland* un breve artículo donde sostenía que “la importancia de Hegel no debe evaluarse por el significado filosófico que tenga para la eternidad, sino por la importancia práctica que tenga para el presente” (MEW, XL, 125), dando a entender que la consistencia interna de la filosofía secundaria sería subsidiaria de su función pública. Lo que expresaba Engels, además de su posición personal, era el problema generalizado de la filosofía hegeliana.

La llegada de Schelling a Berlín inauguró indirectamente el surgimiento de los *Junghegelianer*, en cuyo caso el epítome de *Linkshegelianer* es más acertado. En 1841 Ludwig Feuerbach publicó *Das Wesen des Christentums*, Bruno Bauer *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, tesis que continuará al año siguiente con *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens beurtheilt*, Moses Hess *Die europäische Triarchie* y, finalmente, Arnold Ruge publicará los *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Este vuelco, que para Engels significaba llevar a Hegel “a sus consecuencias”, implicó también identificar su filosofía con un proyecto de liberalización estatal que no se concretará realmente, y que estallará por segunda vez con la llamada Primavera de los Pueblos de 1848.

Desde esta perspectiva, el carácter inacabado del proyecto hegeliano tuvo dos caminos paralelos: la crítica de la religión y la crítica de la política. Ambos caminos tuvieron como eje de disputa la interpretación de las lecciones sobre filosofía de la religión editadas por Marheineke y de las lecciones sobre derecho editadas por Gans. Sin embargo, tras la llegada de Schelling para extirpar *die Drachenstaat des Hegelschen Pantheismus*, ambos caminos se volverían inseparables, y en este contexto las preguntas son tres: ¿por qué la necesidad de extirpar la semilla del panteísmo hegeliano? ¿Qué quiere decir Schelling con positividad y revelación? Y, ¿qué relación guarda el panteísmo y Schelling con los *Junghegelianer*?

El debate Hegel-Schelling fue público desde un principio, y vale el esfuerzo detenerse un momento en una suerte de secuencia histórica. Muy tempranamente, en 1795, Schelling publicó su *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, cuya revisión y reelaboración adquirirá forma en el *System des transzendentalen Idealismus* de 1800. Hegel realizó una (no tan benevolente) defensa de la filosofía de Schelling en el *Differenzschrift* de 1801, y no fueron pocos los que vieron en esta crítica soterrada a la idea de un Yo como principio especulativo un antecedente de las críticas esgrimidas en la *Fenomenología del espíritu*. En el texto de 1806 las diferencias con Schelling eran más que evidentes y, en algún grado, determinaron el curso de la separación de ambas filosofías. Si Schelling pretende partir del Yo, dirá Hegel siguiendo las críticas de Hölderlin a Fichte (StA, VI, 156), entonces la diferencia entre el mundo y el Yo es puramente ficticia y no podría justificarse más que como una individuación inmediata de la experiencia *aus der Pistole* (Werke, III, 31). La “respuesta” de Schelling, las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* de 1808, fueron más o menos desatendidas por Hegel hasta sus lecciones sobre historia de la filosofía, momento en que citando explícitamente el trabajo de Schelling, repetirá la crítica de 1806: la filosofía de Schelling, dirá, operaría “*wie aus einer*

Pistole” (Werke, XX, 452). Esa inmediatez, continúa Hegel a renglón seguido, expresa la locura, “*Verrücktheit*”, de Schelling. Lo que subyace a esta crítica es el principio de lo que será la hipótesis sobre la revelación, pues Schelling, según sostendrá Karl Michelet, está más cerca de la experiencia mística de San Juan, en un contexto que Hegel entiende desde la institucionalidad de San Pablo o, más bien, de Lutero (1838, 220).

La imagen de un Hegel fiel heredero de la tradición protestante, y de la filosofía de Spinoza (el otro *perro muerto*, el *atheorum nostra aetate princeps* (Marx, 2007, 12), entendía que con el paso de la modernidad la idea de Dios ya no logra asir al conjunto de la realidad social. La sociedad, ahora secularizada, se enfrenta a sí misma a través de las instituciones públicas y a través del Estado. En ese contexto, si Dios, la religión y la Iglesia ya no constituyen funciones trascendentales sino immanentes, es decir civiles, el panteísmo supone en la práctica un radical ateísmo social. Extirpar la semilla del dragón del panteísmo hegeliano implicaba, entonces, extirpar la influencia del imaginario secular de la modernidad.

Para ese mismo imaginario, la posición schellingiana del hombre en el mundo constituye una relación positiva en el sentido que su afirmación y transformación representa una instancia singular: el hombre frente al mundo. Y, si el hombre se encuentra frente al mundo y debe afirmar positivamente su posición, el sentido de esta posición aparece como una revelación al modo como lo son las revelaciones para San Juan. Si el sentido de la realidad, y su posterior institucionalización, aparece como una relación tanto individual como trascendental, qué mejor justificación podría tener el nuevo káiser de Prusia –al menos filosóficamente hablando– de su poder absoluto.

Es Feuerbach quien sintetiza el debate sobre el panteísmo en su célebre silogismo de las *Tesis preliminares para la reforma de la filosofía* de 1842: i) si Spinoza es el precursor de la filosofía especulativa, ii) y Schelling es el restaurador, iii) entonces Hegel es el realizador; así mismo, continúa Feuerbach, “el panteísmo es la consecuencia necesaria del teísmo, y el ateísmo es la consecuencia necesaria del panteísmo: es decir, es el *panteísmo consecuente*” (SW, II, §24). La pregunta que debe enfrentar Feuerbach desde allí es qué forma adquiriría históricamente la realización de ese *panteísmo consecuente*. La respuesta la ofrece un año después en el §61 de sus *Principios de la filosofía del futuro*: “El filósofo absoluto dice [...] ‘*vérité c’est moi*’; esto, de un modo análogo al del monarca absoluto, ‘*L’État c’est moi*’, o al del Dios absoluto, ‘*L’Être c’est moi*’”, pero, “el filósofo humanista por otro lado dice [...] *yo soy un hombre en conjunto con la humanidad*. En esas relaciones, concluye Feuerbach *más allá* de la individualidad que ve en Schelling, “la verdadera dialéctica es un diálogo entre [un] yo y [un] tú” (SW, II, §61).

El silogismo de Feuerbach es implacable para la época. En un opúsculo de 1842 (*Luther als Schiedrichter zwischen Strauss und Feuerbach*), y a través de un juego de palabras que tiene más sentido en alemán que en castellano, Marx insiste en que “no hay otro camino hacia la verdad y la libertad que a través de un arroyo de fuego [*Feuerbach*]. Y en ese camino Feuerbach es el purgatorio del pasado” (MEW, I, 26). Ahora bien, es justamente aquí donde el problema se duplica: de una parte aparece nuevamente el problema del panteísmo, y de otra el problema de la dialéctica de “[un] tú y [un] yo”.

En una carta enviada a Friedrich Graeber el 9 de diciembre de 1839, Engels insiste en que “[...] ya he tomado como mía la idea hegeliana de Dios [...] por lo que me incluyo ahora entre los *panteístas modernos*” (MEW, XLI, 438). La sentencia de Engels tiene el mismo

sentido que la de Marx, para quien “la crítica de la religión está terminada” y es parte del *purgatorio del pasado*: sin embargo, “la crítica de la religión”, insiste Marx “es la premisa de toda crítica”. Así,

El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no ha alcanzado el dominio de sí mismo o ya lo ha perdido. Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: ‘el hombre’, dice el mundo del hombre: Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad, produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido (MEW, I, 378).

El punto para Marx, y ya atisbando lo que serían las críticas a Feuerbach, a los hermanos Bauer y a Hess tanto en *La sagrada familia* como en *La ideología alemana* (MEW, II, 7; III, 9), no estriba en la insistencia en la crítica de la religión (crítica que sí hay que concederle a Feuerbach), sino en los alcances de la crítica. El objeto “Hegel” aquí no significa un retroceso hacia la religión, sino una disputa por la forma y la función específica “del mundo del hombre: [del] Estado, [de la] Sociedad” y, paralelamente, de la economía política (habría que agregar). El error de Hegel, para Marx, estribaría en haber sustituido a la religión por el Estado, y no por la sociedad que disputa y da forma a ese mismo Estado; a la vez, el error de Feuerbach estribaría en haber sustituido no el Estado por la Religión, sino la filosofía de “[un] yo y [un] tú” por la Religión. Es decir, haber ampliado la revelación individual de Schelling por la sensibilidad de una multiplicidad cuantitativa de individualidades que desatiende el mundo que determina la existencia de ese “ser genérico”. Ahí queda trazado, o al menos insinuado, el paso de la crítica de la religión a toda crítica, o más específicamente a una crítica de la economía política en la cual el “yo y el tú” aparecen condicionados por determinaciones que no se resuelven por el puro reconocimiento de la otredad. Marx sintetiza esta limitación de la crítica focalizada en la religión en la célebre tesis VI *ad Feuerbach*,

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado a hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado; en él, la esencia humana sólo puede concebirse como ‘género’, como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos. (MEW, III, 6).

Dicho de otro modo, criticar el aspecto misticador de la dialéctica hegeliana a comienzos de 1840 suponía reinterpretar el ejercicio crítico fundamental ensayado por Hegel (y Feuerbach). Si la crítica kantiana era correcta, era necesario someter a crítica la crítica kantiana; si la crítica hegeliana era correcta, era necesario someter a crítica la crítica hegeliana; y si la crítica de Feuerbach era correcta, era necesaria una crítica de Feuerbach” (MEW, I, 384).

Marx le concede a Hegel (vía *Feuerbach*) el principio ontológico de la lógica dialéctica: aquello que aparece como esencia del hombre, como ser genérico en sociedad: es decir el estado, la misma sociedad o la economía política, a través de la crítica aparece como una producción social, digamos, como una esencia realmente *esencial*, pero históricamente constituida. El punto, por supuesto, y en relación a Schelling, la positividad y la revelación, es que esa crítica de la esencia de la realidad (siguiendo el primer lenguaje de Marx) no radica en una crítica singular realizada a través de la revelación o la sensibilidad, sino que, y muy por el contrario, se anuncia “por el canto resonante del gallo francés” (MEW, I, 391). Es decir, por la transformación social de la realidad, por la *realización* de la crítica.

6. A modo de conclusión, a propósito de Heinrich Heine

Las diversas y contradictorias lecturas de la filosofía hegeliana en el periodo 1832-1844 no se fundan necesariamente en caprichos o superficialidades, sino en interpretaciones intencionadas que encontraron asidero en el mismo corpus hegeliano. Las lecciones sobre filosofía de la religión tienden en diferentes momentos a legitimar un cierto conservadurismo institucional en la misma medida que las lecciones sobre filosofía de la historia e historia de la filosofía legitiman ciertas posiciones, entonces, radicales. La justificación de las condiciones históricas de la Revolución francesa fue bienvenida por el imaginario republicano de la época (Werke, XX, 331) como también lo fue su posición algo más moderada respecto a la transformación institucional alemana en virtud de su propia revolución religiosa (Werke, XII, 526), aunque muchas de las sentencias más duras de Hegel sobre la justificación de la Revolución francesa no se conocieron hasta la edición de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* en 1973 (IV, 341).

Heinrich Heine fue en 1832 uno de los primeros en leer el conflicto hermenéutico que recorrería la filosofía hegeliana tras su muerte. Hegel, sostenía Heine, no solo era la figura filosófica con más resonancia pública en Berlín, sino también el punto de encuentro de los debates sobre la transformación política, cultural y económica de Alemania en general, pues nadie después de Leibniz había tenido tanta importancia como Hegel (1972, V, 299). Los conflictos con Schelling, la persecución política y la apertura analítica de sus continuadores, fueron problemas que Heine logró atisbar en un momento que la memoria del difunto seguía fresca en la Universidad: el siglo, concluía Heine, sería hegeliano de una u otra manera (1972, V, 302)

Engels retomó esta posición y, al igual que Haym, Popper y otros, construyó su interpretación tardía a partir de una lectura histórica del *Doppelsatz* de 1820. Para Hegel, dice Engels, “no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir. En su doctrina, el atributo de la realidad sólo corresponde a lo que, además de existir, es necesario”. La tesis hegeliana aplicada al Estado prusiano de la Restauración, continúa Engels, “sólo puede interpretarse así: este Estado es racional, ajustado a la razón, en la medida en que es necesario; si, no obstante eso, nos parece malo, y, a pesar de serlo, sigue existiendo, esta maldad del gobierno tiene su justificación y su explicación en la maldad de sus súbditos”: entonces, “la tesis de que todo lo real es racional”, concluye Engels, “se resuelve, siguiendo

todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer” (MEW, XXI, 267).

Si bien la crítica hegeliana no se reduce a la interpretación del *Doppelsatz*, es importante reconocer cómo los conceptos de realidad –*Wirklichkeit*– y razón –*Vernunft*– atraviesan las disputas hermenéuticas del siglo XIX: ya desde una posición lógica o epistemológica, o desde una pretensión de defensa o crítica de las consecuencias éticas, religiosas y políticas de una interpretación. Los alcances de estos debates, que aquí solo hemos barruntado, no solo continúan con sus propias particularidades en los periodos inmediatamente posterior, sino que se extienden hasta avanzado el siglo XX e, incluso, el siglo XXI.

Bibliografía

- Becchi, P. (1990), “Las nuevas fuentes para el estudio de la *Filosofía del derecho* hegeliana”, *Doxa: Revista de Filosofía del Derecho*, 8, pp. 221-239.
- D’Hondt, J. (1968a), *Hegel secret: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris, PUF.
- D’Hondt, J. (1968b), *Hegel en son temps. Berlin, 1818-1831*, París: Édition sociales.
- Duque, F. (2004), “Elogio del sistema pendular – Hegel y Goethe”, *Daimon. Revista de filosofía*, 31, pp. 7-22.
- Eckermann, J. (2006), *Conversaciones con Goethe*, Barcelona: Acantilado.
- Feuerbach, L. (1959), *Sämtliche Werke*, Stuttgart: Fromann-Holzboog.
- Gans, E. (2006), *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goethe, J. W. (1887), *Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimar: Böhlau.
- Haym, R. (1962), *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Hegel, G. W. F. (1969), *Briefe von und an Hegel*, Stuttgart: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1970), *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1974), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, 6 Bänden, Stuttgart: Fromann-Holzboog.
- Hegel, G. W. F. (2010), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Heine, H. (1972), *Werke und Briefe in zehn Bänden*, Herausgegeben von Hans Kaufmann, 2. Auflage, Berlin und Weimar: Aufbau.
- Hoeninghaus, J. (1835), *Das Resultat meiner Wanderungen durch das Gebiet der protestantischen Literatur*, Aschaffenburg: Pergay.
- Hölderlin, J. H. F. (1943), *Sämtliche Werke*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Köppen, K. (1839), “Über Schubarth’s Unvereinbarkeit der Hegelschen Lehre mit dem Preussischen Staate”, *Telegraph für Deutschland*, 56, pp. 441-444.
- Losurdo, D. (2004), *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke: Duke University Press.
- Losurdo, D. (2013), *Hegel y la catástrofe alemana*, Madrid: Escolar y Mayo.
- Losurdo, D. (2018), *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Roma: Laterza.
- Marx, K. (2012), *Cuaderno Spinoza*, España: Montesinos.

- Marx, K. & Engels, F. (1956), *Werke*, Berlín, Dietz Verlag.
- Mecke, Ch. (2009), *Begriff und System des Rechts bei Georg Friedrich Puchta*, Göttingen: V&G.
- Michelet, K. (1838), *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlín, Duncker & Humblot.
- Ogiéński, I. (1840), *Hegel, Schubarth un die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniss zur preussischen Monarchie*, Berlín: Voß.
- Pinkard, T. (2001), *Hegel: una biografía*, Madrid: Acento.
- Popper, P. (1971), *The Open Society and Its Enemies, Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Princeton: Princeton University Press.
- Rosenkranz, K. (1870), *Hegel als deutschen Nationalphilosoph*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Rosenkranz, K. (1944), *Briefe. 1827 bis 1850*, Berlín: de Gruyter.
- Rosenkranz, K. (2012), *Vita di Hegel. Testo tedesco a fronte*, Milán: Bompiani.
- Schelling, F. W. J. (1995), *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Schiavone, A. (1986), *Hegel contra Savigny. Los orígenes del derecho burgués*, España: Edersa.
- Schlotter, H. (1994), *Die Geschichte der Verfassung und der Fachbereiche der Georg-August-Universität zu Göttingen*, Göttingen: V&R.
- Schnädelbach, H. (2010), “Philosophie auf dem Weg von der System – zur Forschungswissenschaft. Oder: Von der Wissenschaftslehre zur Philosophie als Gesiteswissenschaft”, en: Heinz-Elmar Tenorth, ed., *Geschichte der Universität Unter den Linden. 1810-2010*, ed., Berlín: Akademie Verlag.
- Thulstrup, N. (1980), *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton: Princeton University Press.
- Schmitt, C. (1994), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, ed. P. Tommissen, Berlín: Duncker & Humblot.
- Varnhagen, K. (1839), “Hegel und Schubarth”, en: *Der Freiheiten. Kommentaren und Abhandlungen. Zur Wirkungsgeschichte im 19. Jahrhundert*, pp. 323-349.
- Varnhagen, K. (1843), *Denkwürdigkeiten und Vermischte Schriften*, Leipzig: Brockhaus.
- Vieweg, K. (2019), *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, München: C. H. Beck.
- Virmond, W. (2011), *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810-1834*, Berlín: Akademie Verlag.
- Waszek, N. (1991), *Eduard Gans (1797–1839). Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente*, Frankfurt: Lang.
- Waszek, N. (2007), “Saint-Simonismus und Hegelianismus – ein Forschungsfeld”, en: H. Ch. Schmidt am Busch, L. Siep, H. U. Thamer & N. Waszek, eds. *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Paderborn: Mentis.
- Waszek, N. (2015), “War Eduard Gans (1797–1839) der erste Links- oder Junghegelianer?”, en: M. Quante & A. Mohseni., eds. *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*, Paderborn: Fink.
- Zimer, E. (1994), *Heinrich Gustav Hotho 1802–1873. Ein Berliner Kunsthistoriker, Kunstkritiker und Philosoph*, Berlín: Reimer.