

BIOGRAFÍA DE KARL MARX

PARTE DOS

Un proyecto hegeliano que naufraga en sus orígenes ante la realidad misma

CAPÍTULO V

La filosofía alemana en la encrucijada: Kant – el idealismo alemán – Hegel	p.
3	
1. Immanuel Kant	p.
6	
2. El idealismo alemán	p.
13	
3. G. W. E. Hegel	p.
26	
3.1. Breve trayectoria de su vida y primeras disidencias públicas entre sus seguidores	p.
31	
3.2. La filosofía hegeliana. Una introducción	p. 35
3.3. Hegel por Hegel	p.
42	
3.4. Más allá y más acá de Hegel	p.
113	

CAPÍTULO VI

La carta del 10 de noviembre de 1837	p. 55
--------------------------------------	-------

CAPÍTULO VII

Los jóvenes hegelianos (1838-1840)	p. 68
------------------------------------	-------

CAPÍTULO VIII

La tesis doctoral	p. 108
1. Los llamados ‘Cuadernos preparatorios’	p. 113
2. La tesis doctoral original	p. 138
3. Otros documentos	p. 148

Hemos acompañado a Marx en su incursión universitaria sin considerar aún en particular su reciente acercamiento a la filosofía hegeliana, tal como nos lo cuenta en su carta a la familia del 10 de noviembre de 1837 desde Berlín. Y hemos visto cómo su inicial intención de canalizar a través de la expresión poética su vocación por aportar a la transformación de la sociedad humana, no importa el sacrificio, se va debilitando a medida que empieza a reconocer la envergadura de su ignorancia acerca de por qué, la vida social sobre la que quiere intervenir, transcurre de la manera como se le presenta a la mirada, un mundo convulsionado y no en menor medida en Alemania. En otras palabras, mal puede proponerse una acción –estética o política, en todo caso ambas– en pos de dignificar al género humano si no está convencido de la verdad de las pocas y dispersas ideas que tiene acerca de las razones del comportamiento de sus individuos, por qué piensan de una manera y no de otra, actuando en consecuencia y, no menos importante, por qué, eventualmente, podrían llegar a prestarle atención a las suyas.

La crisis personal que comenzó en Bonn se agudiza en Berlín, adonde marcha, ante todo, a “ocuparse de filosofía”, de contestar esos interrogantes, además de cumplir con sus estudios de derecho para seguir siendo sostenido por su familia, tal como ha acordado. Allí, en su primer año confirma que no encuentra, y seguramente para su sorpresa, ninguna respuesta a sus preguntas en los grandes pensadores a los que acude. Peor aún, tan convencidos de sus ideas acerca de lo que realmente transcurre adelante de ellos como de la imposibilidad de conocer las razones de ese acaecer, esto es, de fundamentarlas con sólidos argumentos.

Estamos parados, entonces, ante un Karl Marx que se cuestiona no simplemente su capacidad para desarrollar una herramienta lírica con la que canalizar su proyecto de vida, sino fundamentalmente el sentido y la dirección de este mismo. Esto es, ¿a qué sociedad humana está dispuesto entregar, finalmente, todas sus fuerzas? Y, por supuesto, cuál podría llegar a ser, entonces, su lugar en ese proceso en el que ha decidido sacrificarse. Es este hilo conductor el que lo impulsa, ya en este año de 1837, hacia la filosofía hegeliana, en tanto ésta se presenta como la única capaz de contestar todos sus interrogantes, la única manera, entonces, de pensar una acción con un fundamento cierto. Y movilizado además por la idea de la inminente muerte de su padre, vimos que la angustia que lo recorre no es sólo ‘intelectual’.

No podemos, pues, más que preguntarnos ¿de qué se trata eso que Karl encuentra en Hegel, que lo lleva a sumarse a un grupo de sus seguidores que, ya en este momento, tienen divergentes interpretaciones sobre la filosofía del ‘maestro’? Y, para ello, contamos con una primera fuente documental directa, de su propia mano: la carta de noviembre de 1837, que ya hemos citado en sus aspectos más particulares. De tal manera que la reconsideraremos, interesados en aquellas partes del texto en las que explica su transformación personal y expone, recortadamente, las nuevas ideas de las que participa. Es decir, le daremos la palabra para que nos cuente él mismo qué está pensando. Con la ventaja de que, preocupado porque su padre lo comprenda, se esfuerza tanto en mostrar las ideas principales que le atraen de la filosofía hegeliana como en expresarlas en términos accesibles. Si hasta ahora las ha apurado de un trago, deberá profundizar en ellas.

Pero, para comprender la profundidad de ese paso, es importante contar con un panorama general de las ideas a las que Marx se ha acercado, en particular las de Hegel, que no es un producto aislado del pensamiento filosófico sino que se nutrió del idealismo alemán, que surgió proponiéndose ir más allá de Kant para explicar la realidad. De tal manera que comenzaremos considerando las ideas claves de éste último y de sus críticos idealistas, en el contexto social de su época, para terminar presentando la posición que asumió Hegel frente al problema que estaba en debate. Desde ya, en el resumen de esas ideas filosóficas nos centraremos en los argumentos que sostuvieron para dar una respuesta a lo que le preocupa a Marx en este momento: explicar las razones del transcurrir concreto de la vida humana a la que pertenece, de manera de poder fundamentar racionalmente su propia acción.

En este sentido, apelamos por primera vez a redoblar el empeño y la perseverancia por parte de los lectores, en un doble sentido. Por un lado, porque nos internaremos en una serie de asuntos que requieren suma atención por su densidad. En este sentido anticipamos las disculpas por cierta simplificación y nuestras limitaciones expositivas; para aliviar la lectura trataremos, en lo posible, de referirlos a la realidad cotidiana que todos compartimos. Por otro lado, porque los interrogantes que enfrentan estos pensadores, al igual que Marx, no son usuales hoy en día, no sólo para el sentido común sino tampoco para el conocimiento científico moderno. No porque se les haya encontrado ya una respuesta sino porque se los considera un ‘caso cerrado’, por incontestables. De ahí que los lectores se encontrarán en un extraño y poco explorado terreno.

Pero el esfuerzo que estamos pidiendo es de la mayor importancia si se quiere avanzar en el pensamiento de Marx, porque esos antecedentes facilitarán entender el camino que adoptará en los próximos años y las ideas que guiarán su acción. Esperamos que los lectores lleguen luego a la misma conclusión y, en caso contrario, al menos lo habrán acompañado en sus principales lecturas y en el mundo de las discusiones que circulan a su alrededor.¹ Entonces, aquí vamos.

¹ Al respecto, hay una conocida afirmación del revolucionario ruso Vladimir Ilich Uliánov, alias Lenin, (1870-1924) de 1915 y en plena lucha ideológica: “Es completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel. ¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!”. *Cuadernos filosóficos*. Ediciones Estudio, Buenos Aires, 1963, p. 174. Desde ya, no pretendemos ir tan lejos, sólo incursionaremos en esa filosofía en la medida que nos ofrezca elementos para poder seguirlo a Karl en su camino, eventualmente para pensar las puertas que se le abrieron con ella. Por lo demás, podríamos sostener algo inverso al *dictum*

CAPÍTULO V

La filosofía en la encrucijada: Kant – el idealismo alemán – Hegel

Mirado muy por arriba y de conjunto, puede llamar la atención que, en aproximadamente cincuenta años, entre 1780 y 1830 y en la misma región de Europa, se desarrollaron los que han sido considerados como los dos últimos grandes sistemas filosóficos, que terminarán influyendo –de manera dispar– en la mayoría de las corrientes de pensamiento posteriores hasta la actualidad. Y, sin pretender dar una explicación de las razones de ese particular e intenso debate de ideas, vale la pena explorar en qué consistieron y sus circunstancias más relevantes.²

En este sentido, cabe recordar que, en Europa y hacia mediados del siglo XVIII, la producción social y la población crecen a un ritmo nunca visto antes. Una nueva forma de organizarse la sociedad humana ha comenzado a imponerse: la de individuos libres de toda dependencia personal –servil, semiservil o esclava– que producen para el mercado y obtienen así lo que necesitan para vivir.³ Donde, además, el conocimiento objetivo de la naturaleza, que venía jugando un papel cardinal en la expansión de la producción y el comercio en los dos siglos anteriores, se convierte en un sostén clave de la competencia individual, empresaria y de las naciones.⁴ Y todas estas transformaciones son impensables si no están acompañadas por las ideas de igualdad y libertad para participar en los mercados, que cuestionan los fundamentos y la legitimidad del orden social jerárquico imperante durante siglos. Aunque, en este sentido, el movimiento de la llamada ‘Ilustración’ o el ‘iluminismo’ –que se propone enseñar racionalmente lo que está todavía a oscuras en la humanidad y así alcanzar la “mayoría de edad”– hace más hincapié en la idea de libertad –y más si referida a la interioridad de la conciencia– que en la de igualdad ante la ley.⁵

Inglaterra es el ámbito nacional más avanzado en el desarrollo de esa nueva forma de organizar la vida social. En tanto la producción y los mercados se amplían –ya con un horizonte planetario, sin escatimar el uso de la violencia cuando es necesario– las monarquías, sustentadas en una minoría dueña de las tierras, el principal recurso productivo por siglos, han ido restringiendo su poder político absoluto, crece la tolerancia religiosa y se progresa a pasos agigantados en el conocimiento científico. Los que se preguntan qué hacer, ineludible para individuos libres de toda sujeción personal, tienen relativamente abierta la posibilidad de aplicar sus esfuerzos en el trabajo o en la organización de la producción para el mercado, de expresar sus ideas políticas y confesionales o de avanzar en el conocimiento de las fuerzas naturales y sus aplicaciones. ¿Qué otra cosa les pide la sociedad en la que

leninista: sólo comprendiendo a fondo *El Capital* es posible conocer las razones de las ideas de Hegel, a la vez que considerar en qué medida y cuáles pueden ser aprovechadas.

² Como veremos, lo que ahí estaba en discusión era precisamente la capacidad de la razón para dar cuenta del comportamiento humano, del curso mismo de la vida social y de la realidad toda. Dejamos que sean ellos mismos los que argumenten al respecto.

³ Que se expandirá en los siglos siguientes a lo largo de todo el planeta y que, hoy día, se presenta como la forma general en que la sociedad humana reproduce su vida. Cuando los textos escolares hacen hincapié en la ‘revolución industrial’ para caracterizar esa época, reducen a una de sus expresiones ‘técnicas’ o ‘sectoriales’ lo que es una profunda transformación cualitativa de las relaciones sociales, inédita en la vida social como forma general.

⁴ Que aporta a revolucionar la agricultura y las fuentes de energía, a incorporar maquinarias y sistemas de producción, mejorar los medios de transporte y de comunicación, etc., y obliga a ir generalizando y extendiendo la calificación de los individuos –su escolaridad– para desarrollar y aplicar esos conocimientos. Hasta la misma actividad científica comienza a ser una fuente de ingresos para los que la llevan a cabo.

⁵ Recordarán los lectores que la ‘Declaración de los derechos humanos y del ciudadano’, aprobada en 1789 por la Asamblea Nacional Constituyente francesa, con todas sus limitaciones en cuanto a la igualdad política y que encuentra una feroz resistencia por parte de los poderes constituidos, fue un hito en ese camino. Sólo mucho después comenzará, también con rechazos, a extenderse respecto de las diferencias de ‘raza’ –a mediados del siglo XX, en un tercio de los Estados de la principal potencia económica del planeta, los ‘negros’ no serán todavía iguales a los ‘blancos’– y muy luego empezar a reconocerla entre varones, mujeres y las identidades más heterodoxas para las ideas en curso.

viven? Chocan, en todo caso, con la excesiva disparidad social de oportunidades o con las fluctuaciones y lentitud de ese proceso.

Por su parte, la ciencia, que ha ido descubriendo leyes básicamente referidas a los fenómenos denominados ‘naturales’ –Galileo, Descartes y Newton son sus figuras paradigmáticas–, ahora se plantea también abordar los procesos humanos, vista su creciente complejidad. ¿Por qué no podría hacerlo una razón exenta de prejuicios y supersticiones, que viene mostrando resonantes éxitos aplicados a la astronomía, la física, la química y las matemáticas? Es lo que hace, por ejemplo, Adam Smith en la novel ciencia de la economía política. Allí afirma que las modernas relaciones mercantiles, liberadas de trabas a sus movimientos, tiene el éxito asegurado frente a cualquier otra forma de organizar la producción social.⁶ Es que cada uno, argumenta, preocupado por su interés personal, su subsistencia y prosperidad, termina llevando al mercado productos –sus brazos, para los que no tienen otra cosa que aportar– baratos y buenos, que redundan en provecho de todos. El impersonal mercado es la “mano invisible” que vincula y ordena las relaciones entre los individuos libres e independientes entre sí.

En ese marco social general, ¿por qué interrogarse por la existencia de ‘algo’ que no sea la palpable inmediata realidad que, directa o indirectamente, registra la conciencia, tal cual se le presenta, y que es posible de ser comprendida y apropiada de manera creciente para el propio beneficio? ¿No es, además, la forma más racional de vida social, la que corresponde a individuos que se reconocen, por primera vez en la historia de manera general, como iguales y libres?⁷ Por lo tanto, ¿qué sentido puede tener –qué aliciente hay en– ponerse a elaborar ideas ‘filosóficas’ en el Reino Unido, que dispone de un mundo para conquistar y está embarcado en concretarlo?

Sin embargo, en esa misma época, a poco más de mil kilómetros hacia el sudeste, en plena Europa continental, los pueblos de habla alemana participan de las nuevas formas productivas y de la expansión del comercio internacional pero de una manera limitada y como una multiplicidad de Estados rezagados en ese proceso: marginados de las pujantes rutas comerciales atlánticas, bajo una formal y precaria unidad política que abarca a decenas de reinos, principados, ducados y ciudades libres, pero fragmentados como ámbitos distintos de producción –en los que todavía prolifera el trabajo semiservil agrario– y con una fuerte presencia de las iglesias en la vida social, inmersas en constantes polémicas entre protestantes y católicos. Ese retraso económico relativo y su homogeneidad estructural asentada en la gran propiedad agraria, se corresponde con poderes monárquicos más concentrados y absolutistas –en una puja territorial constante– y con una extendida conciencia de sumisión política por parte de la población. Por su parte, si la lucha confesional por la interpretación de los textos bíblicos incentiva la polémica intelectual, las características de las actividades productivas apenas estimulan el desarrollo del conocimiento científico objetivo.

No obstante ese contraste con la realidad británica, para cualquier habitante de las naciones de habla germana, con una cierta formación en las ideas que acompañan a las nuevas e impetuosas fuerzas productivas, su conciencia de ser una persona libre por naturaleza no tiene por qué alterarse por el lugar geográfico en el que vive. Lo que difiere, por el momento, es la ocasión de ejercer esa condición. Y, si se pregunta qué hacer, encuentra fuertes límites para incluirse en la vida social como tal individuo libre: tanto por la estrechez de oportunidades laborales y productivas en general como por su escasa y nula posibilidad de participar de las decisiones públicas que involucran al conjunto social, o por la censura en la expresión de las ideas, no menos que por las restringidas necesidades de desarrollar el conocimiento científico o sus aplicaciones técnicas. A su vez, es una franca minoría de la población la que puede reclamar mayores libertades y proponerse cambiar las condiciones existentes, tan reducida que hasta el Rey Federico II de Prusia (1712-1786), conocido como el Grande, puede darse el lujo de tomar la iniciativa en fomentar las nuevas ideas de la Ilustración, aunque más no sea restringidas a ciertos círculos y bajo su férreo control.

Ese cuadro de relativo inmovilismo, de limitadas expectativas en un cambio cercano y de fuertes restricciones para poder canalizarlas y expresarlas, que convive con una importante tradición cultural de debates religiosos que los trascienden, es un ambiente, para los que se reconocen como personas por naturaleza libres, que favorece el retraerse a la reflexión sobre las razones de lo que sucede. A

⁶ En su libro *‘Naturaleza y causa de la riqueza de las naciones’*, publicado en 1776, augura ese futuro a las “sociedades comerciales” que, no obstante, abarcan todavía a una minoría de la población total del planeta.

⁷ Si con el cristianismo había prosperado la idea de que todos los individuos eran, por naturaleza, iguales ante dios –su ‘creador’–, ahora se trataba de que lo sean también ante ellos mismos, los seres humanos.

preguntarse por qué la conciencia y voluntad de los individuos toma distintas formas según los países y los periodos históricos –por qué los ingleses viven de una manera y ellos, los alemanes, de otra. Más aún, frente a las explicaciones religiosas, cuya teología presume de ir más allá de las inmediatas experiencias humanas para abarcar una perspectiva ‘celestial’, ¿cómo no preguntarse también qué es lo que está en curso no sólo en la vida social en su conjunto sino en la totalidad de lo existente? Inquietudes que, por lo demás, no parecen plantearse aquellos que están a la cabeza mundial del proceso de transformación social, ocupados como están en concretarlo y aprovecharlo, por lo tanto, con un horizonte de miras fundamentalmente práctico.

Sin embargo, aun cuando todo esto invitaría a pensar en la necesidad de contar con un gran sistema filosófico que incorpore las nuevas experiencias que viene recorriendo la ‘modernidad’,⁸ hay en ese conjunto de adquisiciones una contradicción que puede cuestionar de raíz la posibilidad de una coherencia entre ellas. Porque el desarrollo del conocimiento científico –cuya autoridad se apoya en sus inocultables y crecientes logros prácticos– le plantea un arduo problema a la convicción de la innata libertad de la razón. Dicho simplemente: ¿cómo sostener la existencia de leyes universales y necesarias en el ámbito de los fenómenos ‘naturales’, a la vez que la autonomía de la conciencia humana? ¿Por qué se sustraería ésta y su voluntad a reglas como si parece hacerlo todo el resto de lo existente, incluso la carne, los huesos y hasta el cerebro en el que reside? Con una complicación no menor: aducir que la conciencia es de un orden diferente al ‘natural’ –al estilo del ‘alma’ que pretende la teología, o el ‘espíritu’ en otros discursos– no es fácil. No sólo porque no parece ser lo que la evidencia empírica y la ciencia crecientemente muestran sino porque, además, habría que explicar la relación entre aquello que escaparía a toda ley y el mundo de lo fenoménico inmediato, sujeto a un orden universal que trasciende a sus singularidades, esto es, por qué aquél se sustraería a éste.

No es de extrañar, entonces, que algún pensador de aquellas comarcas alejadas del fragor inmediato de las pujantes transformaciones sociales –aunque muy atento a ellas–, convencido tanto de la pertinencia del proceder científico y sus logros como de la innata libertad de la razón humana, se proponga elaborar una nueva y completa filosofía que abarque la totalidad de lo existente que, a la vez que legitime la marcha de la ciencia, rescate la dignidad humana de ser dueño de su propia conciencia y voluntad, lejos de toda sumisión a las leyendas religiosas por más reveladas que presuman de ser. Es la tarea a la que se dedica Immanuel Kant y concreta hacia fines del siglo XVIII.

Los lineamientos generales de su sistema son importantes para comprender el lugar donde está parado Marx en 1837, básicamente porque el idealismo alemán –del que Hegel es considerado su culminación– se propuso superar las limitaciones absolutas que la filosofía de Kant le adjudicó a la razón humana. Pero también por otras dos circunstancias. Por un lado, las conclusiones principales de sus obras y sus implicancias ya han comenzado a ser utilizadas en el ambiente en el que transcurren los primeros años de la vida de Marx. Cuando llega a Berlín en 1836, la filosofía kantiana tiene ya cincuenta años de desarrollo, con dispar recepción en los medios académicos, religiosos y públicos de Alemania, por parte de una variedad de seguidores que pretenden ser sus verdaderos intérpretes, cuando no continuadores, y críticos de distinto signo. Desde ya, se trata de una minoría la que se asoma a sus principales textos, preferentemente profesores universitarios, teólogos, intelectuales y funcionarios públicos, etc. Por el contrario, la difusión de sus ideas aplicables a la vida social práctica es más amplia, principalmente porque expresan el sentido común del individuo de la época con mayor o menor formación cultural, que encuentra en ellas un respaldo ‘filosófico’. Apreciaciones tales como que ‘la libertad de uno termina donde empieza la del otro’, ‘no hagas a tu prójimo lo que no quieres que te hagan a ti’, ‘todo es según el color con que se mira’, ‘piensa por ti mismo’, ‘atrévete a saber’ o, como ya mencionamos, ‘en algo hay que creer’, son afirmaciones que bien pueden fundamentarse en las tres famosas *Críticas* de Kant.⁹ Pero, en nuestro caso, hay otra razón por la cual sus ideas son igualmente relevantes: su filosofía, luego de un cierto eclipse y ya en pleno siglo XIX, actualizada, es

⁸ Como son, por ejemplo, la certeza en la naturaleza libre de toda conciencia, la prioridad de la razón para regir las conductas individuales y la fertilidad de la ciencia y sus descubrimientos.

⁹ El público no las infería de la lectura de estas densas y complejas obras sino de textos de menor porte –como *¿Qué es la Ilustración?*, de 1784, o *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de 1785–, que son sus aplicaciones prácticas a la realidad inmediata, en particular respecto de la moral, la religión y de las formas políticas del Estado. Ya vimos que Heinrich Marx acudía a frases hechas como alguna de las arriba mencionadas.

la matriz que servirá de fuente relevante para el pensamiento predominante,¹⁰ contra el que Marx se enfrentará a lo largo de toda su vida.

Por lo pronto, aquí pretendemos sólo un apretado panorama del pensamiento kantiano, pleno de interpretaciones, más interesados en aquellos argumentos orientados a fundamentar la propia acción y a los que un reducido sector de la juventud alemana presta atención para pensar la suya en el turbulento presente que les toca vivir, el mismo problema que Marx tiene adelante y al que pretende responder.

Del imperativo categórico existen distintas formulaciones en el mencionado libro *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de las que las más conocidas son:

- Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal.
- Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre como un fin y nunca como un medio.

“Todo el interés de mi razón (tanto especulativa como práctica) se reúne en las tres preguntas siguientes: 1) ¿Qué puedo saber?; [CFP] 2) ¿Qué puedo hacer?; 3) ¿Qué puedo esperar?” (Kant, 1781/1787: 820) ... *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue

Kant agrega en la *Lógica* una cuarta, ¿qué es el hombre?, afirmando que las tres primeras se refieren a ésta, y que la antropología debe buscar una respuesta a ella. ...cuál es la naturaleza humana

En carta a Carl Friedrich Staudlin (mayo 4, 1793) Kant presenta las cuatro cuestiones fundamentales como los puntos que orientaron todo su desarrollo teórico: “The plan which I have held myself to for a long time consists in working out the field of pure philosophy toward the solution of the three tasks: 1) what can I know? (metaphysics) 2) what ought I do? (morals) 3) what may I hope? (religion); from which the fourth question ought to follow: what is the human being? (anthropology) on which I have held an annual lecture for more than 20 years” (Citado en Jacobs, 2003: 116).

Jacobs, B. (2003) *Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity*. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press

"El plan al que me he aferrado desde hace mucho tiempo consiste en elaborar el campo de la filosofía pura hacia la solución de las tres tareas: 1) ¿qué puedo saber? (metafísica) 2) ¿qué debo hacer? (moral) 3) ¿qué puedo esperar? (religión); de la que debe seguirse la cuarta pregunta: ¿qué es el ser humano? (antropología), sobre la que doy una conferencia anual desde hace más de 20 años".

1. Immanuel Kant¹¹

1724-1804

A Kant se lo incluye dentro la tradición abierta modernamente por Descartes (1596-1650), que pone el centro de atención de la filosofía no en las cosas (los objetos) a comprender sino en el que reflexiona sobre ellas, el sujeto, donde, entonces, la objetividad de esa realidad –cuán cierto es lo que se afirma sobre ella– se funda en los atributos propios del pensar, racional, lógico. Doctorado en filosofía recién a los 31 años, accede a la docencia universitaria en su Königsberg natal y dicta clases de metafísica, lógica, ética y también de matemáticas, física y geografía. Siete años más tarde, en 1762, se presenta a un concurso de la Academia de Ciencias de Berlín, que pregunta: en qué medida las verdades metafísicas y de la moral admiten las mismas pruebas claras que las verdades geométricas, y si para aquéllas no hay un camino similar al utilizado por Newton en las ciencias naturales.

¹⁰ Actualmente, no sólo la mayoría de los filósofos se reconocen dentro de su tradición sino que el conjunto de la ciencia moderna encuentra en él un respaldo. Incluso importantes pensadores marxistas –aunque ubiquen a Kant dentro de las filosofías de orden ‘idealista’– han rescatado de sus obras algunas ideas que consideran relevantes. Podría decirse también que nuestros contemporáneos, en general, son kantianos, aunque no lo sepan y tampoco les importe.

¹¹ Nació en Königsberg, perteneciente al entonces Reino de Prusia –hoy Kaliningrado, Rusia–, en 1724. Proveniente de una familia de escasos recursos, obtuvo la ayuda de ciertos referentes del lugar para hacer sus estudios secundarios y universitarios. En algún momento, sin ese apoyo, tuvo que interrumpir su carrera para trabajar durante ocho años como instructor de jóvenes en casas de familia adinerada de la región.

Kant ve que la poderosa razón humana avanza en los ‘misterios’ de la naturaleza en tanto se apoya en los datos que le provee la experiencia sensible, pero encuentra poderosas trabas para hacer afirmaciones con similar certeza sobre aquello que trasciende a lo que los sentidos le suministran: nada menos que el orden del universo, el sentido de la vida social, la moral y la libertad –la existencia de dios estaría al mismo nivel, pero no es lo que más le inquieta. ¿Qué es, entonces, lo que se puede conocer ciertamente? ¿De qué debe ocuparse la filosofía? En su respuesta se juega la posibilidad de fundamentar racionalmente una ética, la conducta humana, distinta a la que defienden las creencias religiosas o los principios de la metafísica tradicional.

Hacia 1770 logra exponer la que será su línea central de trabajo. Distingue dos clases de conocimientos: el que versa sobre lo ‘inteligible’, lo pensable, formado por conceptos racionales puros, que se pregunta por lo que las cosas ‘son’, y otro, el que ordena en la cabeza el mundo ‘sensible’ que impresiona a los sentidos y de los que se pueden obtener conclusiones de comprobada certeza empírica. Recién en 1781 publica su *Crítica de la razón pura*, donde precisa sus alcances. En su introducción señala: “Llamamos trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, siempre y cuando sea posible *a priori* ese conocimiento”. Kant piensa que, a diferencia de las concepciones anteriores, que buscaban adecuar las ideas y las categorías a aquello sobre lo que se pretendía hablar, lo que cabe investigar son las condiciones de posibilidad de la experiencia que hace el pensamiento en su proceso de conocer. Es lo que entiende que habían hecho los estudiosos de la naturaleza, como Copérnico y Galileo, que habían abordado la realidad con un plan previo según principios que su razón decidía, y lo ponían a prueba mediante la observación o la experimentación.

En ese sentido, establece que la mente cuenta con un conocimiento *a priori*, independiente de toda experiencia inmediata, con el que ordena y sintetiza las impresiones que los objetos hacen sobre los sentidos y son percibidos por la conciencia. Se trata tanto de las intuiciones puras de espacio y tiempo como de las categorías que surgen de todos los juicios posibles –según sean de cantidad, cualidad, relación o modalidad–, que permiten aprehender los objetos que se presentan al registro humano: los ‘fenómenos’. Y la razón, como ‘entendimiento’, puede hacerse una idea aproximada de ellos aplicando aquellas facultades inherentes al pensar. Su afirmación clásica fue que “lo único que sabemos *a priori* de las cosas es lo que nosotros mismos ponemos en ellas”. Esos atributos innatos del entendimiento son los que le dan objetividad a las cosas y ofrecen la posibilidad de formular juicios universales y necesarios acerca de ellas, tal como hacen la física y las matemáticas. Es decir, si ‘un’ objeto ‘redondo’, ‘aquí’ y ‘ahora’ se presenta al registro de una conciencia de esa manera, es porque ésta cuenta con ese arsenal *a priori* de intuiciones y categorías.

Pero la realidad, lo real, no se agota en los ‘fenómenos’. Todo lo que hubiera más allá de como se presentan empíricamente, al no tener un referente sensible con el cual captarlo, la razón puede pensarlo pero no saber de qué se trata. De tal manera que, lo que ‘en sí’ pudieran eventualmente ‘ser’ los fenómenos, se escapa a su escrutinio. Y las más obvias de esas existencias son las ideas de las que tradicionalmente se había ocupado la metafísica: el alma, la libertad, lo bueno o lo justo, el orden del universo o dios, realidades consideradas entonces como ‘suprasensibles’. Sobre ellas no es aplicable aquel conocimiento *a priori* tan fértil para las ciencias naturales y, de intentar hacerlo, dado que no hay experiencia sensible a sintetizar, el conocimiento humano se pierde en afirmaciones contrapuestas igualmente sostenibles;¹² que Kant llamó antinomias de la razón.¹³

¹² “Si, al hacer uso de los principios del entendimiento, no nos limitamos a aplicar la razón a los objetos de la experiencia, sino que nos atrevemos a extender esos principios más allá de los límites de la misma, surgen tesis ‘pseudo’ racionales. Tales tesis no necesitan ni esperar una confirmación empírica, ni temer una refutación.”

Kant, *Crítica de la razón Pura*, Editorial Taurus, B449.

¹³ A título ilustrativo, la primera es “El mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio está encerrado también en límites”, o “el mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio sino que es infinito, tanto en el tiempo como en el espacio.” La segunda, “toda sustancia compuesta en el mundo se compone de partes simples; y no existe nada más que lo simple, o lo compuesto de lo simple”, o “ninguna cosa compuesta en el mundo se compone de partes simples, y no existe nada simple en el mundo.” La tercera, “la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos derivados. Es necesario admitir, además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad”, o “no hay libertad alguna, sino que todo el mundo ocurre solamente según leyes de la naturaleza.” Y la cuarta antinomia: “al mundo pertenece algo que, como su parte, o causa, es un ser absolutamente necesario”, o “no existe en parte alguno un ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera de él como su causa.” Kant, op. cit.

Esto es, pueden distinguirse en la realidad dos amplios campos: por un lado, el de los fenómenos, registrables por los sentidos, a los que el entendimiento puede encontrarles comportamientos empíricos universales y necesarios y formular leyes sobre ellos, y, por otro lado, un resto, el del 'noumeno' o 'la cosa en sí', inalcanzable para la razón humana.

El primero es el que explora la ciencia de su época. El entendimiento –merced a sus atributos *a priori*– diferencia los objetos que se le presentan según las distintas cualidades que impresionan sobre los sentidos, y se hace una idea, un 'concepto', en la cabeza acerca de cada uno de ellos –lo que hoy se llama 'objeto de conocimiento'–, que pretende ser lo más fiel posible a eso que tiene adelante.¹⁴ Y su 'definición' no debe dejar lugar a dudas respecto de que se está haciendo referencia a una y no a otra clase de objeto. En ese sentido, sostener que es eso que se definió y sólo eso –el principio de identidad– es fundamental. De tal manera que el concepto elaborado, en tanto se distingue de cualquier otro, sólo habla de lo propio del objeto que se está representando tal como surge de sus evidencias empíricas,¹⁵ pero no de su existencia.¹⁶ Y su explicación, que no puede estar en ella misma¹⁷, hay que buscarla, eventualmente, en la existencia de algún otro objeto, que también hay que representarse.

Cabe entonces postular, según la experiencia o alguna idea previa, un vínculo entre las dos representaciones –lo que hoy se denomina 'hipótesis'– que implique un efecto que sea empíricamente observable. Si éste se da, fortalece lo que se ha supuesto sobre su comportamiento. Y basta que se repita constantemente para pensar en la existencia de una ley que los rige. Lo que hoy suele llamarse una 'teoría' se construye sobre las mismas bases. Desde ya, lo que se hace es constatar empíricamente la persistencia de la relación que se ha observado, o presumido, pero no se explica el por qué de ese vínculo ni las razones de su repetición. Lo importante es que, si se comportan reiteradamente de esa manera, abre la posibilidad de actuar sobre ellos teniendo en cuenta el curso que suelen tener hasta ese momento. De acuerdo a esos criterios, la ciencia de la modernidad ha establecido la ley de gravitación universal sin tener que dar cuenta de qué 'es' la gravedad, o la ley de inercia, sin verse obligada a saber qué 'es' el tiempo o el espacio.¹⁸ Y sigue valiéndose de ellos para avanzar en la apropiación práctica de la realidad, con los extraordinarios resultados que hoy están a la vista.

Y, aunque para Kant, que pretende legitimar la tarea que viene llevando la ciencia, es lo máximo a que puede aspirar el conocimiento humano, no por ello deja de ser un procedimiento que tiene sus propios límites absolutos. Por lo pronto, al desconocer las razones de la repetición de los fenómenos, las 'leyes' descubiertas del reiterado comportamiento entre ellos, pueden sostenerse mientras, en los hechos, confirmen la relación que han mantenido. Esto es, en lugar de que las teorías den cuenta de esa realidad, es ésta la que termina diciendo cuál es el conocimiento que transitoriamente se tiene de ella, la 'teoría' que puede corresponderle. Porque, cada vez que los hechos observados dejan de repetirse como está previsto por la ley considerada hasta ese momento como válida, hay que cambiar la ley. Y lo que parece ser la más alta expresión de la rigurosidad científica –abandonar la teoría que no ya no pueda hablar propiamente de lo que tiene adelante– es la manifestación más obvia de su fragilidad. Esto es, se trata de un conocimiento cuyas presuntas explicaciones de la realidad sólo se reducen a mostrar cómo se desenvuelven –empírica y transitoriamente– los fenómenos que se le presentan. Pero, más grave aún, se circunscribe al campo de los objetos que muestran un comportamiento regular, y hasta que dejen de tenerlo. Es decir, excluye del conocimiento lo más importante: la vida humana, cuyo curso, como se la puede registrar empíricamente, no se repite.¹⁹

¹⁴ El objeto se le presenta al observador –según las formas y medidas empíricas que los sentidos captan–, que se lo vuelve a presentar –se lo re-presenta– en su entendimiento como un concepto, que resulta de sus intuiciones y categorías 'a priori'. No presume de estar haciendo una re-producción en su mente de lo que efectivamente es ese objeto –que se está produciendo como existente, adelante suyo– porque de él sólo puede conocer lo que su presencia empírica muestra y sus sentidos captan. Esto es, al entendimiento sólo le cabe hacerse una re-presentación de las cosas.

¹⁵ El entendimiento construye la idea 'mesa' en base a las cualidades que percibe de las mesas reales, que difiere de la idea 'aire', cuyas cualidades son otras. Es, por así decir, lo que se espera de un diccionario tradicional.

¹⁶ Esto es, por qué eso que hay allí es una 'mesa' y no 'aire'.

¹⁷ Porque 'mesa', por definición, sólo es 'mesa' y nada más que 'mesa'. Si se quiere, no dice de sí más que eso, que es 'mesa'.

¹⁸ 'Espacio' y 'tiempo' son dos representaciones distintas; una del 'lugar' y otra del 'momento' en el que los objetos existen. Para Kant, son dos intuiciones básicas de la razón, no algo inmanente a los objetos.

¹⁹ Los científicos que trabajan en el terreno de la 'naturaleza' suelen considerar a las que se dedican a la acción humana como las hermanas menores, cuando no huérfanas de un fundado sustento demostrable. Presumen de contar con un conocimiento más preciso, cuando, en realidad, no pueden ni explicarse a sí mismos, esto es, por qué logran esos resultados, transitorios de suyo, ni por qué usan ese 'método' científico.

Pero, para Kant, esa representación de la realidad, dividida entre un ámbito ‘sensible’ para la conciencia y comprensible por ésta, y otro ‘suprasensible’, fuera de su alcance pero pensable, es crucial y, podemos decir, nada ingenua. Porque ese dualismo de lo existente le permite defender el otro objetivo de su filosofía: la libertad propia de la conciencia. En este sentido, aunque el conocimiento científico puede avanzar sobre ciertas regularidades de la vida personal y social –nacer, morir, comer, agruparse en ciudades, comprar y vender, formar instituciones, etc.–, no tiene qué decir acerca de las razones de su comportamiento, de las ideas que los individuos se van forjando de sí y de su entorno, con las que deciden su acción; esto es, acerca del curso de la humanidad. Esas ideas no ofrecen nada a los sentidos que el entendimiento puede sintetizar pero son tan reales –en las cabezas de sus portadores– como el sol y las guerras.

De esta manera, Kant puede excluir de todo escrutinio racional a las ideas de libertad, lo justo, lo bueno, lo bello, etc.²⁰ Es decir, no es posible fundamentar que la conciencia humana puede pensar lo que libremente se le ocurre, pero tampoco negarlo. Por lo tanto, puede tomarse una posición al respecto y postular que, mientras los fenómenos²¹ quedan atados a leyes necesarias y universales –aunque transitorias–, por el contrario, la razón es por naturaleza libre. Es decir, nada la obliga a pensar esto y no lo otro; no se rige por leyes necesarias y universales. Por supuesto, se admite que las ‘circunstancias’ ponen condiciones al pensar. Por ejemplo, si alguien ha sido criado como vasallo de un rey y, desde chico, le han inculcado que ambos son ‘naturalmente’ diferentes –que su majestad es más que su envoltura natural, es de orden divino–, se puede esperar que sus ideas tiendan a limitarse a esa experiencia. Pero no hay una imposibilidad absoluta a que esa conciencia, haciendo pleno uso de la razón, llegue a la conclusión de que todos los individuos son naturalmente iguales –más allá de si pueden o no hacerlo valer en la vida de relación–; esto es, que, en tanto seres humanos, su conciencia es libre. De tal manera que, de eliminarse todos los condicionamientos a su desarrollo, ésta se mostraría de inmediato como lo que, esencialmente, es: libre. Además, de no ser así el derecho carecería de fundamento para sancionar al que trasgrede la ley. Y hasta las religiones, que postulan la existencia de una divinidad todopoderosa, ‘superior’, se han preocupado de insistir en la libertad intrínseca de los fieles, sin la cual de no tendrían valor sus esfuerzos por seguir las enseñanzas de sus iglesias.

Pero no es sólo un asunto jurídico o de fe: todo el conocimiento científico que viene desarrollándose desde el Renacimiento –considerado como resultado del libre empeño, creatividad e imaginación– se afana por encontrar leyes universales y necesarias del comportamiento de los objetos, pero no se le ocurre que pueda haber algo similar para la conciencia humana. El sol se convertirá, inexorablemente, en una enana roja, pero los seres humanos llegarán a ser lo que ellos ‘libremente’ decidan. Y ¿de qué depende, entonces, que se propongan ser una u otra cosa?: de su propia e inescrutable voluntad, que le dicte su también insondable conciencia. No obstante ser sólo un ‘postulado’, puede esperarse que la conducta humana busque un fundamento racional que la legitime –¿o no son seres racionales?. Y es lo que Kant se propone fundamentar en 1788, al publicar su *Crítica de la razón práctica*.

Así como en su anterior obra consideraba la posibilidad de juicios universales y necesarios acerca de la naturaleza y en las matemáticas, aquí toma en cuenta la existencia de juicios morales, que no se predicen de las cosas sino de la conducta de los seres humanos. Y las intuiciones de esa clase que se las considera inherentes a ellos, constituyen un mundo de realidades suprasensibles pero inteligibles, no sujetas a conocimiento sino a valoraciones. Por su parte, como la voluntad se le presenta a la reflexión en la forma de concretar un ‘deber ser’ –de un imperativo a alcanzar un fin–, considerar a la razón como su fundamento implica que un obrar moral es aquél cuya motivación es una ley universal, válida para todos.²² No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti, bien puede ser un imperativo categórico moral que guíe racionalmente la acción. Pero si la voluntad es autónoma, debe proponerse ejercerla dándose ella misma las leyes morales de su conducta, y no porque otro lo obligue. Y el camino hacia la voluntad plenamente libre, que no depende de las determinaciones de la vida

²⁰ En realidad, supone que la idea de libertad o la de dios no es resultado de la experiencia vital que hace la conciencia con sus sentidos. Esto es, que pueden surgir de un pensar despojado de toda referencia a la corporalidad propia e inescapable del individuo y a la de sus contemporáneos con los que se reproduce.

²¹ Que los sentidos captan y el entendimiento los ordena según sus categorías e intuiciones puras.

²² “Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima por la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley general.” Kant, *Crítica de la razón práctica*.

fenoménica sino sólo de la intrínseca ley moral, es un ideal al que cabe aspirar. En este sentido, la razón práctica, la conciencia moral, también debe terminar guiando a la razón teórica, poniendo el conocimiento del mundo fenoménico a su servicio. Para Kant, como sólo los filósofos o los sabios son los que realmente pueden llegar a saber que la garantía de una acción racional está en la misma energía moral del individuo, tiene sentido estimular a la mayoría de los individuos con el postulado de la existencia de una divinidad o la inmortalidad del alma, para que los guíe y los impulse a seguir un camino ‘moral’.

Con los argumentos de esta *Crítica de la razón práctica*, Kant no puede sino oscilar entre el optimismo y el pesimismo en cuanto al futuro de la humanidad. La historia viene mostrando cómo ha ido progresando la idea de la libre naturaleza de la conciencia humana, que a fines del siglo XVIII comienza a generalizarse. Un año después de la publicación de esta segunda *Crítica*, la revolución francesa le confirma las aspiraciones de la razón, el ‘deber ser’ de convertirse, en los hechos, en individuos libres. Pero también exhibe los demonios de sus extravíos, como es visto el período del ‘Terror’ con Robespierre a la cabeza, y con su cabeza.²³ Es que, así como los humanos pueden tomar conciencia de su dignidad de seres racionales, el egoísmo, los apetitos de poder, la vanidad -el ‘mal’, que tanto conflictúa a la teología como a los filósofos— conspiran contra ese proceso. A la mirada de Kant, excluido de cualquier explicación racional, el curso del comportamiento social queda librado a un resultado imprevisible. Sólo la idea de un ser humano racional naturalmente libre puede augurar un futuro positivo, pero se trata apenas de un postulado.

Al momento de los acontecimientos en Francia, que conmueven todo el escenario europeo, Kant trabaja en una tercera gran obra, con la que pretende dar por terminado su sistema. Y su *Crítica del juicio* vio la luz en 1790. ¿Qué quedaba pendiente? Así como, con su mundo dual, Kant había logrado alentar esperanzas en que la autónoma razón humana se encaminara hacia una convivencia armónica y respetuosa de las libertades e independencia de cada uno, falta aún que también el ámbito físico en el que se desenvuelve no le ofrezca obstáculos insalvables para alcanzar ese horizonte. En ese sentido, aunque las ciencias de la naturaleza se dedican a estudiar las inmediatas formas fenoménicas según los conocimientos *a priori* del entendimiento, les excede la posibilidad de dar cuenta de que haya algún ‘orden’ o sentido en ese proceso. Por el que se hace más necesario preguntarse dado los avances de la química y la biología cuando abordan a los seres vivos. Kant considera, entonces, un aspecto que cada fenómeno parece mostrar empíricamente: el de su ‘pertenencia’ y articulación en conjuntos más amplios, que culminan en uno más general, el universo de todas las cosas. Y mucho más evidente en los procesos orgánicos particulares, donde cada uno de sus ‘componentes’ parece responder a una unidad que los excede y rige su comportamiento. Y si bien la razón no está en condiciones de demostrar ciertamente su existencia, puede postularse una fuerza configuradora, propia de los fenómenos, que tanto los adecua a ciertos fines que van más allá de ellos mismos como los organiza estructuralmente. Entonces, las que pueden aparecer como relaciones contingentes, en realidad resultan de un entrelazamiento general, como si hubiera un ‘fin’ en la naturaleza. Y ésta se ordenaría teleológicamente —con un sentido y una dirección—, de tal manera de ofrecerle al individuo la posibilidad de realizarse libremente en ella.²⁴ No son incompatibles, entonces, la voluntad autónoma y su conciencia moral que aspiran a su perfección, con la posibilidad física de concretarla. Y vuelve a admitir que el postulado de la existencia de un dios puede ayudar a las conciencias ‘simples’ a superarse moralmente, dado que hasta la misma naturaleza responde a mandatos divinos para que ellos lo logren.²⁵

²³ “Los sueños de la razón engendran monstruos” dirá, en pocos años más, Goya. Por su parte, Kant le da la bienvenida al proceso revolucionario francés porque piensa que allí los seres humanos muestran, conscientes de la libertad que les es inherente, que son capaces de pensar por sí mismos y actuar en consecuencia, un proceso que se abre para todos los pueblos del mundo. Y aunque no promueve un curso similar para el Reino de Prusia, entiende que aquel movimiento vecino puede obligarlo a su monarca de turno a reflexionar acerca de los cambios que es necesario hacer en su propia casa.

²⁴ Goethe entendía con claridad lo que Kant proponía: “En este punto acertamos con la dificultad propiamente dicha (...) la de que entre la idea y la experiencia parece consolidarse un abismo a cuya superación aplicamos vanamente nuestra fuerza. No obstante, nuestro eterno impulso sigue siendo el de superar semejantes hiatos por medio de la razón, el entendimiento, la imaginación, la fe, el sentimiento, la ilusión o la terquedad, si de otro modo no lográramos nada.” Goethe, *Pensamiento y resignación*, citado por K. Löwith en *De Hegel a Nietzsche*, Katz editores, Bs. As., 2011, p. 28.

²⁵ Tan poco convencido está Kant de que se entiendan sus ideas al respecto que, en 1793, publica *La religión dentro de los límites de la pura razón* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*), en el que reafirma que la moral de un

Postular una imprecisa y etérea finalidad interna en las cosas atrae la atención de un reducido círculo de científicos y pensadores, que especulan de distinta forma con el alcance de esa imaginaria ‘fuerza’.²⁶ Y con igual interés prestan atención a la comparación que hace Kant entre los productos de la naturaleza y los del espíritu humano cuando se expresa estéticamente, sujetos ambos a la misma facultad de juzgar. Este capítulo de la *Crítica del Juicio* fue el que mayor repercusión alcanzó en el medio, considerado como el inicio de una filosofía del arte.

Desde ese marco general de las tres *Críticas*, Kant incursionó también –con otros escritos de menor envergadura– en el terreno del derecho, interesado por los resultados que surgen de su filosofía sobre la organización política de los Estados. En este sentido, Kant explícitamente critica la utilización de fundamentos metafísicos para explicar la historia humana, porque las razones del comportamiento social es inaccesible a un conocimiento cierto y, más aún, porque se los suele usar para justificar el empleo de la fuerza por parte de los gobiernos, que no puede sino terminar en abusos inmorales.²⁷

Por lo tanto, eliminada cualquier posibilidad de que la razón pueda explicar lo que está en curso en la vida humana, las afirmaciones sobre ella se reducen a un conjunto de opiniones acerca de la relación que deberían establecer entre sí los individuos, de los cuales se postula la innata libertad de su conciencia. De ahí, por ejemplo, que la autoridad coactiva del Estado es legítima si ejercida con el ‘consentimiento’ de los implicados, y es justa si se funda en –y limitada por– los derechos ciudadanos. Por lo demás, no debe vulnerar la posibilidad de que éstos sostengan la fe religiosa o la búsqueda de la felicidad que les parezca más adecuada, siempre y cuando no perjudiquen la libertad en general y el derecho de los otros.

Kant es un fuerte defensor de la libertad de expresión, exigiendo tolerancia por parte de las autoridades políticas, porque “la razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable.”²⁸ Y también reclama un adecuado ‘uso público de la razón’. Esto significaba rechazar tanto la intromisión de las iglesias en el poder político, buscando imponer los principios de su fe, como el de los ‘juristas’ que pretenden valerse del Estado para difundir sus ideas acerca de lo bueno o lo justo para la sociedad. En pocas palabras, la clave de una teoría política moderna consiste en hacer compatibles las voluntades individuales con la voluntad general, donde la autonomía de aquéllas no sea seriamente limitada sino incluida dentro de leyes racionales reconocidas y aceptadas por todos.²⁹

Pero, para Kant, está en juego el futuro de la humanidad y, por lo tanto, hay que ser coherente hasta el final. Porque si bien un país puede terminar alcanzando ese orden político tan racional, de nada vale si otras naciones no lo comparten. Y en el vademécum del ‘deber ser’ y las piadosas intenciones incluye la necesidad de un derecho internacional que garantice verdaderos tratados permanentes de paz, convencido de que están dadas las condiciones para lograrlo: “Lo que proporciona esta *seguridad* es nada menos que la gran artista *naturaleza*, en cuyo curso mecánico resplandece visiblemente una conformidad con algún fin que hace brotar la concordia de la discordia entre los hombres, incluso contra sus voluntades. A esta conformidad con algún fin se la llama, o bien *destino*, si se la considera como necesidad resultante de una causa que actúa según leyes desconocidas para nosotros, o bien, tomando en cuenta su conformidad con algún fin en el curso del mundo, *providencia*, en tanto que sabiduría profunda de una causa superior que apunta al fin material último del género humano y que predetermina el curso del mundo”.³⁰ Ideas con las que piensa convencer a los hombres de buena voluntad y, en particular, a los soberanos europeos, acerca de cuán conveniente para todos es contar con un marco legal internacional, del que no excluye la formación de una liga voluntaria de naciones.

Kant entiende que, con su filosofía, está haciendo un aporte fundamental al pensamiento moderno y la propone como la concluyente alternativa a las deficientes ideas en curso. En su primera gran obra

individuo libre que se precie de tal, no necesita, para cumplir sus deberes, de la idea de otro ser superior a él. El texto le trae serios problemas con la censura y hasta una advertencia personal del rey.

²⁶ El romanticismo que comienza a desarrollarse en Alemania no es indiferente a esa idea, con su reivindicación de la naturaleza.

²⁷ Kant, *El conflicto de las facultades* (*Der Streit der Facultäten*).

²⁸ Ver Macarena Marey, *El derecho en Kant: una investigación de sus fundamentos*, Conicet, Argentina, 2010.

²⁹ “El derecho es, consecuentemente, el conjunto de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno se puede conciliar con el arbitrio de otro, de acuerdo con una ley universal de la libertad.” Kant, *Fundamentos de una metafísica de las costumbres* (B. ¿Qué es el derecho?).

³⁰ Marey, op. cit., pp. 361-2

señalaba que “sólo a través de la crítica es posible cortar las raíces mismas del materialismo, del fatalismo, del ateísmo, de la incredulidad librepensadora, de la ensoñación fanática y de la superstición, pero también las del idealismo y del escepticismo, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden pasar al público.”³¹ De ahí que, lo que está a la orden del día, es difundir su pensamiento y contribuir con él a que la población se haga conscientemente adulta y apure un tránsito ordenado hacia las nuevas sociedades de individuos libres en desarrollo. No obstante, la filosofía kantiana no aporta ningún argumento sustantivo original frente a los asuntos de mayor importancia que afronta el proceso de cambio en la Europa de principios del siglo XIX.

En cuanto a la lucha por transformar la organización política existente, la afirmación de que la conciencia humana es libre por naturaleza³² no le agrega nada a la opinión cultivada de la época, que la da por descontado con su experiencia concreta y sin necesidad de argumentos ‘filosóficos’. Es la autónoma voluntad de los individuos la que, finalmente, decide el curso de su acción y da lugar, mediante su interrelación con otras voluntades, al desarrollo de la vida social. El problema que está planteado, entonces, no es filosófico sino fundamentalmente práctico, de fuerza, político si se quiere. Es una lucha de ideas para ganar a las conciencias ciudadanas por un cambio frente a los que claman por mantener el orden existente, la que dirime el futuro de la humanidad.

Por su parte, en relación a los problemas que tienen planteados los que se ocupan de las ciencias de la naturaleza,³³ postular una división de la realidad en dos ámbitos diferenciados –el de los fenómenos y el de una inaccesible ‘cosa en sí’– les es totalmente ajeno, por esotérico y poco útil para su tarea. Que consiste, básicamente, en atenerse a la observación de las formas concretas inmediatas y encontrar leyes de su comportamiento, descartando de inicio que haya algo distinto a como se presentan empíricamente, cualquier ‘esencia’ o atributo inmaterial. No en vano, con esos criterios la ciencia moderna se ha venido enfrentando exitosamente a los fundamentos religiosos o metafísicos. En este sentido, aun cuando pueden coincidir en general con los resultados de las ideas kantianas, éstas no fortalecen su lucha central contra la apologética de la santa ignorancia que sostiene el irracionalismo teológico, frente a la cual hay que mostrar la capacidad ilimitada de la ciencia. En esa línea, Kant le suma otro inconveniente: hacer hincapié en la centralidad del sujeto en el proceso de conocimiento se presta a deformar la percepción ‘objetiva’ del fenómeno, al que, por el contrario, hay que captar en toda su exactitud libre de impresiones personales.

Finalmente, si le corresponde a las ciencias particulares avanzar sobre las regularidades de sus formas fenoménicas y ofrecer argumentos sólidos respecto del comportamiento de esas realidades concretas, las ideas kantianas tampoco aportan nada, por caso, a los importantes y decisivos procesos de la producción social y de la creación de la riqueza de las naciones. Y que termine reduciendo la filosofía a un conjunto de ideas que giran sobre sí mismas –que, por supuesto, no se contradigan entre sí–, en base a principios o postulados, cuando no a una epistemología,³⁴ es un asunto que a pocos interesa. En este sentido, los tempranos discípulos de Kant tampoco encuentran necesario profundizar ni especificar ese imponente sistema: lo principal está dicho, y no da para mucho más.

Pero si nos atenemos al ámbito de los países de habla alemana, la filosofía kantiana ha comenzado a ser utilizada para criticar tanto los fundamentos religiosos como el autocrático orden político y jurídico existente³⁵ con dispar resultado. Y con igual decisión pero con opuesto contenido, las autoridades religiosas y monárquicas toman distancia de ella. Para las primeras, que la razón no pueda afirmar con certeza la existencia –o inexistencia– de su dios, no constituye un problema porque no es

³¹ KrV B XXXIV, citado en Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Ediciones Akal, Madrid, 1998, p. 97.

³² Por lo tanto, que no hay manera de dar cuenta del porqué de las decisiones individuales, de la marcha de los pueblos o del curso del universo todo, sólo limitarse a defender postulados y a darles difusión.

³³ Por ejemplo, como admitía el mismo Newton, no es una fuerte limitación no poder dar cuenta de qué se trata eso que llama ‘fuerza’, que atrae y repele a los cuerpos celestes, porque haber descubierto que los vincula una determinada relación cuantitativa entre sus ‘masas’ y ‘distancias’, es indiscutiblemente útil para la acción. Y problemas similares se le presentan a la física, la química, la geología, etc.

³⁴ Rasgo histórico que no perderá de ahí en adelante hasta nuestros días –ya veremos la excepción que intentó ser el idealismo alemán en ese sentido–, convirtiéndose en una disciplina que, a lo más, se propone ser un ejercicio de reflexión, un catálogo de opiniones calificadas acerca de diversos temas, pero sin pretensión alguna de hablar con un fundamento racional cierto sobre la realidad. Esto es, la filosofía moderna no presume de ser una ciencia.

³⁵ Friedrich K. Forberg (1770-1848), filósofo alemán de la época, comenta, a principios del siglo XIX: “En el espacio de tres años los kantianos ha importunado al mundo con doce teorías del derecho natural, ni una menos, y la trece va a aparecer muy pronto.” Citado en X. León, *Fichte et son temps*, Vol. I, París, 1922, p. 473.

en ese plano en el que se sustentan los principios de la fe. Aunque hay una minoría de teólogos que presumen de demostrar racionalmente la presencia divina. En cuanto al gobierno, Kant no es de su simpatía y lo censuran en varias ocasiones, pero, al menos, sus posiciones políticas se mantienen en un nivel todavía bastante general, más que respetuoso y siempre dispuesto a mostrarse como un súbdito obediente. En este sentido, antes que los fundamentos filosóficos, lo que suscita controversias es lo que puede inferirse de ellos. Es decir, no se discute si la conciencia humana es naturalmente libre –algo que la mayoría dan por un hecho– sino qué implicancias tiene para la vida cotidiana y de qué manera aplicarlas.

En pocas palabras, mientras que las naciones que vienen concretando –con las obvias dificultades de todo proceso de cambio– una vida ‘racionalmente’ organizada por individuos libres, las que se encuentran retrasadas en ese camino buscan imitarlas, y sus preocupaciones giran alrededor de cómo hacer avanzar más rápido y mejor hacia ese objetivo. Y Kant puede darles ‘letra’ pero no les propone nada novedoso o distinto al respecto. Todo hace esperar, por lo tanto, que sus obras centrales pasen, en lo inmediato y en general, a ser textos de consulta para algunas ocasiones y muy puntuales, además de una elaborada y puntillosa construcción al gusto de filósofos y estudiantes en esa área.

Sin embargo, en contra de la marcha general de las ideas dominantes y de las inquietudes prácticas del momento, aunque más no sea de manera general, ¿no puede haber quién se plantee si la razón –que con tanto esfuerzo Kant se ha propuesto defender– no queda menoscabada al restringir su potencia a un ámbito circunscrito de la realidad, y no al más relevante para el espíritu humano? ¿Si la poderosa razón humana debe guiarse para actuar sólo en base a suposiciones acerca de lo que está en curso, en opiniones calificadas, que además hay que cambiar cada vez que los hechos no confirman lo que se esperaba de ellos? O, ¿por qué renunciar, sin más, a preguntarse y saber de qué se trata el conjunto de lo existente –algo a lo que sólo la religión presume de dar respuestas– y, así poder profundizar en el sentido de la vida individual y social en esa totalidad? Y, además, ¿no adolece de la misma fragilidad sostener que la libertad y autonomía del pensamiento –que también se ha querido salvaguardar– es un postulado en lugar de demostrarlo fehacientemente? ¿Qué consistencia y aspiraciones puede tener una razón que no es capaz de conocer sus propios fundamentos?

Y, de haber algunas personas cuestionando el pensamiento existente, ¿no deberían considerar la más moderna filosofía, la de Kant, que se ha preguntado por la realidad toda, y sacar de ellas todas las conclusiones posibles? ¿Proponerse, por lo tanto, una razón sin límites que fundamente consecuentemente su libertad y la de su propia acción? Sería comprensible que sean integrantes de una sociedad donde las perspectivas de alcanzar relaciones entre individuos libres e iguales estén lejos de hacerse reales pero que, al mismo tiempo, se trate de un ámbito con una importante tradición cultural –en la que hasta las confesiones religiosas defiendan la libertad de conciencia– y que promueva la formación de una elite intelectual. Pero, además, para quienes la filosofía kantiana sea un discurso a la mano y accesible, y mucho más si aspiran también a ganarse la vida en el terreno de las ideas, ya sea mediante la docencia y/o la publicación de textos con un mínimo auditorio interesado. Por lo tanto, ¿podría haber otros candidatos más aptos para inclinarse por ese proyecto que algunos jóvenes filósofos alemanes? Y ellos son los que, en pos de superar los planteos de un límite absoluto a la razón humana, dan origen al llamado idealismo alemán.³⁶

2. El idealismo alemán

Kant murió en 1804 pero, diez años antes, primero Johann G. Fichte y poco después Friedrich W. J. von Schelling, han distinguido en aquél una carencia fundamental y se proponen ‘completarlo’. Aunque, casi de inmediato, se plantean la necesidad de construir una verdadera filosofía alternativa, dando inicio así al llamado idealismo alemán.³⁷

³⁶ Por supuesto, no hemos pretendido explicar las razones del surgimiento y desarrollo de esa corriente –sólo mencionamos sus principales condiciones de posibilidad–, que implicaría saber realmente qué está en curso en la vida humana. Precisamente lo que nadie ha podido dar cuenta a principios del siglo XIX y que ellos se proponen descubrir mediante el uso de la razón. Veamos qué respuestas ofrecen.

³⁷ En las versiones simplificadoras de la filosofía, el ‘idealismo’ se distingue por darle prioridad al mundo de las ‘ideas’ por sobre el de las ‘materialidades’ –suponiendo que hubiera una disyuntiva de ese tipo. En ese esquema, los dos autores mencionados formarían parte de esa corriente. Que se desarrollen contemporáneamente –en una

Para comprender mejor lo que tienen por delante, vale resumir los desafíos que enfrentan. Por un lado, *pari passu* el desarrollo científico general –cuya bandera es el conocimiento ‘objetivo’ de la realidad– se pretende completar sus alcances conociendo ‘toda’ realidad, y no sólo la inmediata de sus manifestaciones ‘físicas’ sino las razones de su existencia. Por su parte, como vimos, el entendimiento de Kant, centrado en las condiciones de posibilidad de la experiencia que hace el sujeto en el proceso de conocimiento, distingue dos ámbitos pensables distintos. Pero que es sólo una representación de la realidad, no la conclusión de su conocimiento efectivo, dejando huérfanas a ambas esferas. En el terreno de los fenómenos se limita a encontrar leyes ‘universales’ dentro de un recorte hecho de la realidad y que sólo se validan si se repite el comportamiento en ese ámbito, esto es, son transitorias, no necesarias. Y respecto de lo ‘suprasensible’, como la razón puede sostener tanto una posición como la contraria, la idea de la libertad de la conciencia humana se reduce a un postulado. La tarea planteada es, entonces, que la razón conozca lo existente, sin un ‘resto’ exotérico y en su unidad, construyendo una filosofía que sea el verdadero conocimiento de la totalidad de lo real.

No obstante, esa consideración de su abarcar no alcanza. Tanto las corrientes más consecuentemente ‘materialistas’ de la ciencia como las ideas religiosas también presumen de abordar todo lo existente.

En cuanto a las primeras, entienden que el universo de objetos que la conciencia registra –directa o indirectamente–, en una incesante interacción, constituye la única realidad cuyas reglas de comportamiento se ocupa de encontrar la ciencia. A diferencia de Kant, incluyen en ella las ideas que éste supone ‘suprasensibles’, porque el pensar mismo no es sino un proceso fisiológico-nervioso, ‘finito’, al que también se puede intentar encontrarle –como a la acción humana en general– leyes tan universales y necesarias como las de la naturaleza en general.

Para el idealismo alemán, que la totalidad de lo real sean fenómenos que registra la conciencia, incluidos los propios productos del cerebro, no resuelve las limitaciones del planteo de Kant. Porque no supera la transitoriedad de sus explicaciones, que resultan de descubrir relaciones sistemáticas en el movimiento de las cosas hasta que dejan de tenerlas, y quedan sin respuesta aquellas a las que no se les encuentre ese vínculo. Más importante aún y por ello mismo, se restringe a considerar un mecanismo automático sin dar cuenta de los cambios cualitativos y excluyendo toda posibilidad de una ‘iniciativa’ propia en las cosas mismas. En el caso de los seres humanos es particularmente grave porque los hace, por así decir, ‘prisioneros’ de sus sensaciones, sentimientos e ideas morales, que influyen en conductas que buscan guiarse por un pensamiento racional con capacidad para autonomizarse. Esto es, la perspectiva ‘materialista’, por más abarcadora y empírica que pretenda ser, es incapaz de explicar lo que está en curso en la vida en general, la experiencia que hacen los pueblos y la que adquiere la conciencia del individuo –que muestra precisamente su irrepetibilidad–, por no hablar de la marcha del universo en la que necesariamente se incluyen.

Por su parte, la tradicional contracara ‘espiritualista’ que presume de abarcar la totalidad de lo existente son las ideas religiosas. Que se especializan en aquello que supuestamente va más allá de lo perceptible: lo infinito, lo eterno, lo incondicionado, lo absoluto, la idea de dios, que, como omnipotente, aparece creando el mundo con un sentido y le da un sustento ‘sagrado’ a lo perecedero, producto suyo. No obstante, allí lo real también se divide en dos ‘mundos’, el del más allá y el de más acá. Y si éste sólo tiene sentido a la luz de aquél, el problema es que el del más allá es inaccesible a la razón. Además, el quimérico super-legislador ‘extraterrestre’ es hablado sólo por sus representantes oficiosos –bíblicos, eclesiásticos–, que compiten en las contradictorias y sucesivas traducciones del inclasificable. La razón pierde autonomía y libertad por partida doble: se subordina a un plan ajeno –el divino– que, además, escapa a su conocimiento. Frente a las configuraciones materialistas, las religiones le dan trascendencia a la vida –hasta el punto de prometer una eterna a los justos, no a los pecadores– y a la dignidad humana –cada individuo es una irrepetible criatura de dios– pero no pasan de ser diversos relatos imaginarios sujetos a creencias, a la fe y a sentimientos inescrutables.³⁸

suerte de continuidad y ruptura– y en el mismo territorio, ha dado pie a identificarlos como un caso particular de idealismo: el alemán. Y mientras Fichte habría hecho hincapié en el sujeto del conocimiento –‘idealismo subjetivo’– y Schelling en la naturaleza –‘idealismo objetivo’–, Hegel habría considerado ambos aspectos a la vez como –‘idealismo absoluto’. Enseguida veremos cuán estériles son estas clasificaciones.

³⁸ No obstante, el cristianismo se presenta como su más serio competidor, al postularse como una creencia universal acerca de la totalidad de lo existente que, además, ofrece a cada individuo la posibilidad de alcanzar su propia dignidad ‘hasta el fin de los tiempos’. Eventualmente, le cabría encontrar el contenido racional de aquello

Por lo tanto, a diferencia de esas dos concepciones de la realidad en curso, se trata de abordar una totalidad que se presenta activa, que se transforma cualitativamente como si le fuera inmanente hacerlo en todas las cosas, y accesible a la razón. Pero, además, lo más complejo a resolver y que constituiría el punto de ruptura más radical con el pensamiento vigente, es que esa existencia, por así decir omniabarcante, no sea sólo una idea que el filósofo tenga en su cabeza sino una realidad concreta. Tan real como los fenómenos y lo que la conciencia humana puede pensar. Más aún, que no sea ‘ajena’ ni ‘exterior’ a la materialidad de las cosas ni a la inmaterialidad –si así fuese– de las ideas. Es decir, no ‘algo’/‘alguien’ que está en algún otro lugar o momento sino que es, al mismo tiempo y respecto, esas existencias singulares que la conciencia experimenta cotidianamente. En este sentido, es clave desentrañar la relación entre ellas y lo existente en la unidad que constituyen. Es que los seres humanos, de alguna manera, también participan de esa universalidad que los ‘alberga’ pero los excede.

Por eso, para el idealista alemán, que está ahí, en ese momento, con su cerebro individual, pensando qué hacer consigo, con sus no menos limitados contemporáneos y con los acotados recursos naturales disponibles, es fundamental saber qué es esa totalidad en la que está incluido. No se trata, entonces, de elaborar un sistema articulado de conceptos, un cuerpo ‘teórico’ de ideas del cual sentirse orgulloso, sino de fundamentar racionalmente la propia acción, el ejercicio de su voluntad para intervenir, de algún modo, en las transformaciones sociales, ya sea para impulsarlas u oponerse a ellas. Porque es cierto que la marcha de la revolución francesa ha subvertido el orden tradicional en Europa, tanto en las formas de la organización política de los Estados nacionales como en el equilibrio entre la pluralidad de los mismos, formados y en formación y que no desdeñan regir el planeta. Pero mientras que para los políticos son problemas de ‘poder’, para los filósofos lo que está en curso en esos procesos de cambio es la vida social misma. Se vienen revolucionando las conciencias de los individuos, la forma de relacionarse entre sí: de una organización social basada en relaciones de dependencia personal, jerárquica y autoritaria, a una de individuos que se reconocen como libres e iguales y que pretenden vivir en consonancia. Y si aquélla había garantizado la unidad social en un territorio común –mediante el ejercicio de la fuerza por parte de una minoría y la sumisión de la inmensa mayoría–, las sociedades que se están gestando tienen que conquistarla, y no pueden hacerlo sino sobre la base de reglas que, a la vez que provean a la cohesión nacional, no menoscaben la libertad de sus miembros. Un delicado equilibrio que otros países están transitando con algunos aciertos y les da sustento para una fuerte independencia nacional, pero que los pueblos de habla alemana todavía deben acometer. Un quehacer ineludible que corre parejo con la necesidad de un gran Estado ‘nacional’, ahora ausente, que les asegure una presencia fuerte en el cuestionado orden político europeo y mundial. Más aún, una mirada de conjunto, histórica, del desarrollo de los pueblos les permitiría precisar el lugar que le cabe al alemán en particular en los años por venir. Por eso, para el idealismo alemán, urge el conocimiento pleno de lo que está en curso en el proceso social humano, que le abra horizontes a una acción fundamentada en la razón.

No es una tarea sencilla pero, por lo pronto, si se trata de un saber sin restricciones que permita pensar qué hacer y decidir en consecuencia. Por su parte, la idea de una totalidad de lo real plantea una situación altamente conflictiva. Porque ese existente ‘todo’ que se predica, que bien puede denominárselo lo Absoluto en tanto no hay a qué referirlo, implica que nada le es ajeno. Y señalar que es libre, autónomo, en cierto sentido es redundante aunque no deja de ser cierto, porque ese atributo sólo tiene sentido respecto de algo que no sea lo Absoluto, y no lo hay. Se trata, pues, de aquello que manda, ordena, configura, impone sus propias reglas a sí mismo, a cada una de las múltiples, diferentes y cambiantes singularidades que abarca. Esto es, lejos de cualquier contingencia, es aquello que resuelve que éstas sean unas y no otras. Dicho breve y vulgarmente, el ‘todo’ decide sus ‘partes’, cuáles, cuándo y cómo existen. Y que la razón acceda sin cortapisas a lo Absoluto implica que está en condiciones de explicar el porqué de lo real y de cada uno de sus ‘componentes’. Pero entre éstos figuran también –no puede ser de otro modo– las conciencias individuales, las de los mismos idealistas alemanes. Pero, entonces, la pregunta es: ¿en qué medida es posible sostener la libertad y autonomía de la razón individual? La filosofía kantiana había soslayado el problema con su dualismo, pero ahora se

sobre lo que versa –lo incondicionado–, que implicaría tanto desbrozar de sus enseñanzas la paja –lo ficticio– del trigo –lo verdadero– como replantear sus exigencias prácticas –los mandamientos morales, el culto, la autoridad de las iglesias, etc.

trata de enfrentarlo. Y sólo saber lo que aquel Absoluto *es* puede dar cuenta del carácter autónomo o no –o en qué medida– de la conciencia singular humana.

Como se comprenderá, el idealismo alemán está ante una encrucijada: defender la absoluta capacidad de la razón humana de conocer lo real puede implicar la renuncia a la propia autonomía, a la libertad de conciencia. No es para nada lo que esperan. Saben que, para llevar a cabo la empresa de elaborar una filosofía totalizadora, si se quiere una verdadera ciencia, deben cuestionar la herencia filosófica recibida y al conocimiento científico de la época, en lugar de legitimarlo como Kant ha pretendido. Como se ve, toda una hazaña, con tan exiguos antecedentes y tan pocas mentes interesadas en llevarlo adelante.

Los mencionados Fichte y Schelling dan inicio a esa búsqueda y, poco después, ya a principios del siglo XIX se les suma Hegel que, en pocos años, muestra que sigue un curso independiente de aquéllos. Pero no nos extenderemos en ese proceso de transición, fundamentalmente porque Marx no encuentra en los dos primeros ninguna idea de sumo interés.³⁹ No hay nada de extraño en ello. Porque tanto Fichte (que muere tempranamente) como Schelling –que vive ahora en Munich pero que asumirá una cátedra en la Universidad de Berlín en 1841 a pedido de la Corona–, luego de haber intentado darse una respuesta acerca de qué se trata lo existente, renuncian a que la razón humana pueda explicarlo. Por el contrario, Hegel, que fallece en 1831, es el único que persiste en el proyecto y termina construyendo un sistema filosófico que pretende fundamentarlo. Y esta divisoria de aguas, al menos para Marx, es contundente, como nos lo mostrará en su carta de noviembre de 1837.

No obstante, algunos señalamientos respecto de cómo Fichte y Schelling intentan recorrer ese complejo camino, aunque abusemos de la paciencia de los lectores, nos servirán para irnos introduciendo en las ideas de aquello que, por ahora, es nuestro principal objetivo inmediato: la filosofía hegeliana.⁴⁰ Y, nuevamente, nuestra atención estará puesta en las implicancias de los argumentos de aquéllos para fundamentar la propia acción.

Johann G. Fichte⁴¹

Hegel considera que el pensamiento de Fichte es “el acabamiento y, principalmente, una exposición más consecuente, de la filosofía kantiana. No va más allá de su contenido fundamental y, en principio, no considera a sus ideas más que como un desarrollo sistemático de aquélla.”⁴² No obstante, y a diferencia de Kant, le adjudica “el gran mérito de haber proclamado que la filosofía debe ser una ciencia basada en un principio supremo, del que se deriven necesariamente todas las determinaciones.”⁴³ También le concede una originalidad, aunque con fuertes limitaciones: en el desarrollo de las categorías –las determinaciones particulares que el pensamiento le asigna a los objetos–, procura “ponerlas de manifiesto en su necesidad; sin que, desde Aristóteles, nadie haya pensado en ello.”⁴⁴ En cuanto a los resultados de sus ideas, concluye que, tanto en el terreno de la naturaleza como en el de la moral y el derecho, no logra ir más allá de lo que había aportado Kant. Veamos brevemente cómo se plantea Fichte el problema de ese principio general, del ‘Absoluto’ que rige y ordena la realidad toda, y sus implicancias prácticas al momento de decidir una acción por parte de los individuos.⁴⁵

³⁹ Menciona a ambos en la carta de noviembre de 1837. Al primero respecto de sus ideas del derecho y al segundo en referencia a cómo entender la naturaleza y la historia. Y si bien rescatará al joven Schelling, como pronto veremos, frente al que terminará en convertirse en su madurez, no encontrará enseñanzas que aprovechar.

⁴⁰ La bibliografía acerca de la relación entre estos tres filósofos es inmensa. La mayoría está orientada a indagar en los antecedentes e influencias de los dos primeros sobre Hegel, a los que también se habría sumado Hölderlin. Dentro de los pensadores marxistas, el principal interés ha sido indagar en los orígenes de la ‘dialéctica’ hegeliana.

⁴¹ Nacido en Rammenau, Electorado de Sajonia del Sacro Imperio Romano Germánico en 1762. Muere de tifus a los 51 años en Berlín, del Reino de Prusia.

⁴² Hegel, *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, Vol II, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 460.

⁴³ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., p. 464.

⁴⁴ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., p. 471. Pero agrega que, no obstante ser “el primer intento racional que se ha hecho en el mundo para derivar las categorías”, ese “tránsito de una determinabilidad a otra es solamente un análisis hecho desde el punto de vista de la conciencia, y no en y para sí.” Esto es, para Hegel, decididos por Fichte según criterios propios y no según lo que el concepto mismo en su movimiento muestra ser.

⁴⁵ Fichte también mereció sus diferentes interpretaciones, entre ellas que su obra intentó oponer al “sistema de la naturaleza” de corte spinoziano un “sistema de la libertad”, en el que la razón no deje resquicios a su autonomía ante la apabullante presencia material de las cosas con las que convive.

Por lo pronto, se propone exponer de qué se trata esa totalidad de lo existente de la que son tributarias tanto las cosas que los sentidos captan –y que el entendimiento sintetiza– como el pensar de la razón misma, las ideas que se hace de sí y de su entorno. Sólo lo que ese Absoluto de toda realidad es, puede explicar aquello que la conciencia registra en su experiencia concreta, el transcurrir de la vida y de las cosas. Y en su inaugural *Doctrina de la ciencia*⁴⁶ Fichte afirma que consiste en un pensar-se –no hay otra realidad sobre la cual pensar–, esto es, en una acción racional, que denomina *Yo*. Es decir, ni una ‘cosa’ ni ‘algo’ que tiene el atributo de lo racional, sino un ‘actuar’ de ese orden. Que no deja de ser una propuesta ingeniosa. Porque, si así fuera, encontrarían principio de salida algunos de los problemas que se pretenden resolver. Por un lado, no es una existencia extraña a la realidad cotidiana –al estilo de los multitudinarios dioses de las religiones– sino ésta misma considerada en su totalidad. Por otro, sería accesible a la razón humana, de hecho también un pensar. Más aún, en el perecedero cuerpo del individuo moraría eso universal, la razón, libre de toda finitud, tiempo y espacio. Finalmente, si de un pensar se trata, la acción que le es propia es el saber racional acerca de alguna realidad que, cualquiera sea, no es sino el saber de sí. ¿Qué otra cosa puede pretenderse de una absoluta totalidad que es un pensar-se, sino producir-se en su existencia como lo más valioso conocido: lo verdadero, lo bueno, lo bello, lo mismo a que aspira un ser humano racional?⁴⁷

La idea puede sonar extraña para el pensar cotidiano y vale la pena ponerle algunas palabras para precisar su contenido y alcances. En este sentido, Fichte pretende hacer afirmaciones, hacerse ideas, sobre ciertas realidades, como pueden ser el comercio, los campos labrados, las ciudades, la organización política del Estado nacional y, si se quiere, sobre la potencial conciencia de sus habitantes. Porque, como vimos, su preocupación no es otra que intervenir en la conflictiva vida social de la manera más racional posible. Y para eso necesita saber de qué se trata el conjunto de eso que tiene adelante y hacia donde marcha. Por lo pronto, se le presenta como un universo de singularidades relacionándose entre sí, que tienen en común ser algo ‘finito’.⁴⁸ Es decir, consideradas empíricamente, empiezan y finalizan, espacial y temporalmente. Cada una de ellas tiene, entonces, por así decir, sus propios ‘términos’, ‘determinaciones’, que hacen que sea una cosa y no otra, y dan cuenta, entonces, de qué se trata. Y la idea es que, aunque aparecen y desaparecen, son y dejan de serlo –tal su peculiaridad de ser finitas–, no obstante sigue habiendo ‘algo’ existente que persiste, no subordinado a ese nacer/perecer, ni finito ni propio de un momento o lugar, sino infinito, indeterminado, lo Absoluto, por así decir. Aunque su existir sólo se concreta en la diversidad de lo finito: en la naturaleza, en la vida, en la conciencia individual humana. Por lo tanto, las razones de esas evanescentes presencias particulares sólo pueden encontrarse en lo que ese Absoluto es.

Y que éste, también, sea también, el pensar-se de un *Yo* significa que tanto la naturaleza, como la vida y la conciencia individual son diversas expresiones empíricas, finitas, de ese actuar racional. O que el proceso propio de ese pensar-se –no hay ningún ‘otro’ que pueda afectarlo– es el que necesariamente da lugar a un determinado universo de lo finito y no a otro. No por ello pierde un gramo de su ‘materialidad’, temporal y espacial, sino que sus cualidades son las maneras peculiares bajo las cuales el Absoluto se piensa. Por así decir, el sol es una cambiante masa incandescente, básicamente de hidrógeno y helio, a una distancia media de 150 millones de kilómetros de la Tierra, en interacción con otros fenómenos, cuyas leyes de comportamiento va descubriendo la ciencia. Pero su explicación hay que buscarla en la necesidad del Absoluto de que haya un sol de esas cualidades y movimientos y no otra estrella ahora, allí.

⁴⁶ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (Fundamento de toda la doctrina de la ciencia, como manuscrito para sus oyentes)*, publicado en Leipzig en 1794-5. Que luego tendrá sucesivas ediciones, aumentadas y corregidas. Goethe lo había recomendado como docente para la Universidad de Jena, a partir de un trabajo anterior que, al principio, se creyó que su autor era Kant.

⁴⁷ Desde ya, para una filosofía que se propone reivindicar a la razón como la expresión más alta de lo existente, así como no admite que esté determinada, que no sea autónoma, también le es completamente ajena la idea de que la totalidad de lo real pueda consistir en algo que sea de un orden inferior al de la razón, como por caso sostienen los ‘materialistas’ de la época, que consideran a la conciencia como un producto tan natural como las estrellas, sin jerarquías.

⁴⁸ Lo ‘finito’ –o las cosas, como coloquialmente muchas veces diremos– es lo que la conciencia humana reconoce –directa o indirectamente, actual o potencialmente– como existente, una cierta presencia que, si se quiere, ‘es’. El sol, las tierras, las ideas individuales, etc. Y tal como su nombre lo indica, tienen un final –no en el sentido de un propósito–, finalizan. Esto es, ya sea porque dejan de ser lo que son, tiempo mediante –algo que ahora es y mañana deja de serlo– y por su localización; ocupan un espacio en particular, minúsculo o extendido, y no otro mayor o menor, hasta que lo abandonan.

Para ello, la razón humana debe liberarse de toda determinación finita que influya en su proceso de conocimiento. Y Fichte propone partir de cualquier experiencia inmediata de la conciencia, la que fuera, y abstraerla de toda materialidad sensible, incluso de tiempo y espacio. ¿Y con qué se encuentra ese pensar puro, despojado de toda finitud?: con ¡los principios de la lógica formal!⁴⁹ Así, arbitrariamente –sin más fundamento que su sola decisión subjetiva– considera que sus axiomas son lo propio del Absoluto de toda realidad. Esto es, lo existente es el pensarse lógico del *Yo*. Y ¿qué puede decir, entonces, ese *Yo* (de sí mismo, porque no hay otra cosa a la cual referirse?): que es igual a sí ($Yo=Yo$). Esto es, de partida anula toda la originalidad que pudo haber en el planteo de que la totalidad de lo real es una actividad, un estar haciéndose-se y, por lo tanto, un ‘ser’ que en todo momento deja de serlo, un perpetuo ser/no-ser, si se quiere. Por el contrario, lo Absoluto es un razonar ‘lógico’ que convierte, a ese su primer principio de todo saber, en un postulado.

Ya sumergido en ese mundo especulativo lógico, el segundo paso es cómo, ese *Yo*, que sólo puede afirmar que es él mismo, libre y autónomo por definición –no hay a quién rendirle pleitesías–, existe como el mundo de las cosas finitas y las ideas, ese que registra empíricamente la conciencia. Que es el principal problema a resolver si toda esa construcción está dirigida a fundamentar la propia acción. Para ello apela, entonces, al principio de (no) contradicción.⁵⁰ Presume que expresa formalmente lo que le pasa a un *yo* –a un puro pensar particular, ya al universal del Absoluto– cuando tiene que pensarse: ¿cómo podría hacerlo sino en referencia a algo que no sea él mismo –a un no-yo–? Y así postula un segundo principio, tan arbitrario como el primero: el *Yo* absoluto se piensa como un *yo* que se ve opuesto a un no-yo. Con ayuda de esta categoría de negación, Fichte entiende que el mundo sensible, el de la objetividad, es un modo particular de pensarse el *Yo* absoluto, ahora con una diferencia dentro de sí. Pero para mantener la identidad del incondicionado *Yo* –que le exige el criterio de realidad–, en ese pensarse como un *yo* al que se le opone un no-yo, ninguno de éstos puede ponerle al otro un término que lo elimine, sólo deben limitarse entre sí pero en parte.⁵¹ Este es el tercer y último principio de todo saber, que busca conciliar a los dos anteriores y muestra cómo la unidad del *Yo* –que pone todos los límites– necesita de la subsistencia de aquella oposición. De ahí en más, el movimiento del pensarse del Absoluto se replica, y cada uno de los miembros de la antítesis –la originaria es entre el *yo* y el no-yo– no es, a su vez, sino la síntesis de una (nueva) oposición que la razón debe encontrar, dando lugar a sucesivas determinaciones –categorías– hasta llegar al pensarse bajo las formas concretas empíricas que la conciencia enfrenta. En cada uno de esos pasos, el *Yo* absoluto avanza en su saber-se mediante el conocimiento de esas categorías de las que él es, finalmente, la síntesis universal. Y la necesidad que lo lleva de una a otra es la que exigen los principios lógicos, innatos al Absoluto.

Que, para avanzar en el pensamiento acerca de la realidad, a toda afirmación –tesis– puede encontrársele su opuesto –antítesis– y, de esa contraposición, alcanzar una conciliación –síntesis–, es una idea que, en general, se le ha adjudicado a Fichte como uno de sus principales aportes.⁵² En ese sentido, se lo ha intentado aplicar en numerosas circunstancias, sin mayor provecho conocido. Porque su escasa o nula capacidad de decir algo reside en que es una construcción lógica ajena a la realidad de la que se supone que pretende hablar, donde, entonces, no hay manera de encontrar un resultado que no esté ya incluido en las premisas desde las que se partió. Así, cuando Fichte decide oponerle, a un ‘yo’

⁴⁹ Previamente advierte que, para llegar a ese resultado, cuenta con dos supuestos: que su reflexión es libre y que los principios de la lógica son indubitables. Para Fichte, éstos últimos no son las reglas que se requieren para pensar la realidad sino algo propio de ésta: “todo aquello a que el principio ‘ $A = A$ ’ es aplicable, posee, en la medida en que este principio puede serle aplicado, realidad.” Fichte, *Doctrina de la ciencia*, traducción, notas e introducción de Juan Cruz Cruz, Pamplona, España, 2005, p. 48. Es decir, es el principio de identidad el que otorga realidad a lo existente.

⁵⁰ Que, como el principio de identidad, “tampoco podía ser demostrado ni derivado.” Aunque es “sin duda reconocido como absolutamente cierto e indudable por todo el mundo, y difícilmente es de esperar que alguien exija una prueba de él.” Op. cit., p. 51.

⁵¹ Si el *yo* liquida al no-yo –porque se le opone–, estamos nuevamente en el puro *Yo*, que sigue sin saber de sí otra cosa que $Yo=Yo$. Y si el no-yo hace desaparecer al *yo*, el *Yo* es = a no-yo. Imposible lógicamente.

⁵² Por ejemplo, Duque afirma que Fichte “ha sido celebrado –aun por sus críticos– como el fundador moderno –por dejar a un lado al divino Platón– del método dialéctico.” (op. cit., p. 214). Lukács le atribuye un contenido positivo: “surge ya en Fichte la tríada dialéctica de tesis, antítesis y síntesis.” Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1985, p. 249. Y Enrique Dussel es más que entusiasta: Fichte fue “el genial innovador del método dialéctico de la edad moderna”, en *Método para una filosofía de la liberación*, 1974, en su § 7. ‘La dialéctica como «Doctrina de la ciencia» en Fichte’. Por su parte, los hegelólogos suelen tomar distancia, en general con el argumento de que Hegel prácticamente no menciona esa secuencia ‘lógica’ en sus textos. No es para menos, porque la osadía de mostrar cómo la dialéctica surgiría de la lógica formal no es ninguna hazaña intelectual para un prestidigitador de ideas como Fichte.

como tesis, un ‘no-yo’ como antítesis, y que su síntesis sea el *Yo* absoluto, sólo tiene sentido si, previamente, se ha concebido que éste, como unidad, está dividido en esos dos componentes y que son antagónicos –aunque, como se vio, no tanto: sólo ‘en parte’. Y ese mismo procedimiento sigue para derivar las categorías de su *Yo* absoluto –mutua determinación, causalidad, sustancia, etc. Y la necesidad que lo lleva de una determinación a otra no es sino la que le imponen las reglas de juego ‘lógico’ que ha elegido. Por eso, cuando llega al comportamiento concreto del individuo, que su puro pensar es libre y autónomo –tanto respecto de su propia corporalidad como la de otros yo– está dictado por sus supuestos lógicos originales. Ese resultado, la indeterminación de la voluntad humana, no lo diferencia de Kant y lo que cabe a cada individuo es, entonces, proponerse y llamar a la sociedad al ‘deber ser’ que mejor se le ocurra.

En ese sentido, a los efectos prácticos de la propia acción, el *Yo* de Fichte tiene muy poco para decir. En realidad, dirá cada vez menos. Porque, después de un penoso episodio que lo aleja de la Universidad de Jena,⁵³ comienza a renunciar a que la razón pueda dar cuenta de la realidad,⁵⁴ sin por ello abandonar la idea de un impreciso e imaginario ‘espíritu’ del mundo ni de la natural libertad de la conciencia.⁵⁵ Y más preocupado por insertarse en su medio, se aborda temas relativos al derecho y a la organización política del Estado nacional o a la moral, donde quedan en evidencia que las determinaciones del *Yo* absoluto son tan generales y ‘lógicas’ que sólo sirven como un estéril telón de fondo de las realidades concretas que, eso sí, responden a la inescrutable voluntad de los seres humanos. Basta leer sus textos para comprobar que, como suele ocurrir, la declaración de ignorancia no se asocia con la cautela sino con la extroversión.⁵⁶ Y, cual predicador laico, tampoco se abstiene de ofrecer consejos de hoy llamaríamos de autoayuda: “¡Sé uno contigo mismo! ¡Alcanza coherencia en todas sus dimensiones!”, o “sólo hace feliz lo que es bueno.”

Su mayor reconocimiento social lo alcanzó en ocasión de sus *Discursos a la nación alemana* de 1807 y 1808. Es que, en pleno sometimiento a la supremacía imperial francesa, el apelar a un origen

⁵³ En 1798 es acusado de ateísmo y, prácticamente, obligado a renunciar a su docencia. En su defensa, señala que, en realidad, lo persiguen por ser un demócrata, un pensador libre. No obstante, en pocos años más, de haber sido criticado como nihilista y de un “materialismo sin materia”, pasa a recibir la queja de uno de sus principales enemigos, que dice que le plagia sus ideas.

⁵⁴ En un texto de 1801, presentando su *Doctrina de la ciencia* para un público no filosófico, pedagógicamente, dialoga con el mismísimo ‘dios’, que ya excede al *Yo*, al Absoluto original: “No puedo comprender cómo eres ni cómo pareces, ya que para ello necesitaría ser tú mismo. Aunque viviera mil veces mil vidas espirituales, te comprendería tan poco como te comprendo ahora en este rincón de la tierra. Mi naturaleza sólo puede concebir lo que está encerrado en este mundo finito. Y no hay medio de elevar a infinitud lo que de suyo es finito. Así, aumentando lo finito, sólo conseguiríamos construir un hombre gigantesco, pero no un Dios, que es infinito y no susceptible de medida. (...) Lo que debo ser y lo que seré sobrepasa mi inteligencia. Una parte de dicho destino permanece oculta para mí. Sólo es conocida por mi padre espiritual, a cuya voluntad me entrego. Sólo sé que este destino será eterno y magnífico, como él. Sólo una cosa debo saber, cuál es mi deber, y esto lo sé ya infaliblemente. De todo lo demás no sé nada, y sé que no sé nada.” Fichte, *El destino del hombre*, trad. Eduardo Ovejero Maury, Madrid, ed. Espasa, 1976, p. 144

⁵⁵ “¿Cuál es, en dos palabras, el contenido de la *Doctrina de la ciencia*? Éste: la razón es absolutamente autónoma; es solamente para sí; y a su vez, para ella no hay otra cosa que ella misma. Según esto, todo lo que ella es debe estar fundamentado en ella y sólo a partir de ella misma, sin ser explicado desde algo exterior.” Fichte, *Erste Einleitung*, Werke, I., p. 474.

⁵⁶ Sobre el Estado ya había publicado muchos años antes, anónimamente, un trabajo en defensa de la revolución francesa, en el que reivindicaba un derecho a la rebelión individual prácticamente ilimitado. Ahora, moderando su posición, señala que al Estado le cabe aplicar imparcialmente la ley y hacer respetar el derecho, y a los individuos auto-limitarse en su acción. Así, considera a la libertad como la de un individuo aislado frente a un tercero que le es ajeno, el Estado. Aunque, en su dinámica: “En la sociedad futura –el imperio del derecho y de la libertad– el gobierno coercitivo tradicional se extinguirá poco a poco, porque ya no tendrá nada que hacer. (...) El poder del Estado dejará de hallar, de año en año, materia sobre la que ejercerse. Así, el Estado basado en la coerción se hundirá poco a poco tranquilamente, sin que sea necesario emplear la violencia contra él y solamente en razón de su propia futilidad ...fruto del tiempo.” Fichte, *Teoría del Estado*, 1813. Obras póstumas, vol. IV, p. 599. En cuanto a los deberes de los distintos estamentos sociales, “las clases inferiores del pueblo apenas pueden cumplir con su deber de llevar a un nivel superior su industria sin la dirección de las clases superiores que poseen directamente los conocimientos. Por consiguiente, *es el deber de esas clases inferiores honrar a los miembros de las clases superiores*.” Éstas “son el espíritu de la gran totalidad única que forma la humanidad; las inferiores, los miembros de esa totalidad; las primeras, el elemento que piensa e idea; las segundas, el que lo realiza.” Fichte, *Ética*, edición de Jacinto Rivera de Rosales, Akal, Clásicos del pensamiento, pp. 359-60. Acerca de la vida privada: “la satisfacción del impulso sexual únicamente está permitida en el matrimonio (...) y fuera de él es en la mujer un completo envilecimiento de su carácter moral, y en el hombre significa participar en ese delito y utilizar una inclinación animal.” (op. cit., p. 337). En cuanto a la economía, recomendaba la completa autarquía del Estado nacional, independizado del comercio internacional, que debía garantizar el trabajo y algún tipo de propiedad para todos los ciudadanos.

común y a una tradición espiritual del pueblo alemán –postulada además como superior e inextinguible–, no pueden sino avivar los sentimientos nacionales de esas sociedades. Allí confía en que sus compatriotas aprenderán “a considerar su vida y toda vida espiritual en general como un eslabón eterno en la cadena de la manifestación de la vida divina y, como tal, a considerarla sagrada; y únicamente en el contacto inmediato con la divinidad y en la emanación directa de su vida llegará a encontrar vida, luz y felicidad”.⁵⁷ Fichte muere en 1814, abierta ya la lucha contra el invasor francés, atacado por el cólera que le habría contagiado su esposa, voluntaria en un hospital militar. Su inconsistente proyecto de una verdadera doctrina de la ciencia no fue el germen de ninguna escuela y sus ideas terminaron sirviendo tanto para un roto como para un descosido.⁵⁸

Friedrich W. J. von Schelling.⁵⁹

Para Hegel, el paso que dio el Schelling que él llegó a conocer,⁶⁰ es “el único importante desde el punto de vista filosófico que ha sido dado para remontarse por encima de la filosofía de Fichte”, aunque sin lograrlo. Y caracterizó su actividad: “empieza siempre desde el principio, pues, como se ve, lo hecho antes no le satisface, sino que siente la necesidad de encontrar constantemente una forma nueva (...) sin llegar nunca a poner en pie un todo completo y terminado.” Irónicamente señala que ha “desarrollado su formación filosófica a la vista del público.”⁶¹ Y, aunque también coincidimos en general con esas apreciaciones, señalaremos algunas de sus ideas iniciales, algunas de las cuales seguirán presentes a lo largo de su vida.

Por lo pronto, así como empieza presentándose asociado a Fichte en la línea de ‘completar’ a Kant, reivindica que “el alfa y omega de toda filosofía es la libertad”,⁶² y desde el inicio tiene en claro que “la ocupación principal de toda filosofía consiste en la solución del problema de la existencia del mundo.”⁶³ También desde sus comienzos entiende que las respuestas que se dan en esa época al respecto son parciales e insatisfactorias. Así, por ejemplo, Kant, al fundar su filosofía en el sujeto del conocimiento –en las intuiciones puras y las categorías que utiliza para representarse los fenómenos–, limita su capacidad de acceder a lo objetivo, a lo real existente, que no se reduce a lo que la conciencia puede sintetizar de los sentidos. Por su parte, Spinoza se había centrado en el objeto: la naturaleza, los seres humanos y sus ideas que, lejos de ser producto de un ser incondicionado, trascendente y ajeno, son toda la absoluta realidad. Sin embargo, si bien ya no hay por qué buscar un dios fuera de uno mismo, el pensar del yo individual se pierde en la infinitud de una sustancia absoluta que se repite a sí misma y no da lugar a la acción de un sujeto libre. Se plantea, así, la necesidad de una síntesis. La totalidad de lo real no puede sino ser una sola unidad de lo subjetivo y lo objetivo y le cabe a la razón⁶⁴ dar cuenta de esa identidad originaria, de la cual se derivan todas las determinaciones de la realidad.

En este sentido, comparte con Fichte la idea de que la totalidad de lo existente es una acción del orden de la razón, del pensar-se de un incondicionado *Yo*, cuya acción es saber de sí. Pero casi desde su

⁵⁷ Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Ediciones Orbis S.A., Hypamerica, Buenos Aires, Argentina, 1984, p. 82.

⁵⁸ En el siglo XX fue, por ejemplo, revalorizada por el nazismo. “«De hecho, no es injustificado mirar a Fichte como el primer gran antecesor del nacional socialismo y aun como un nacional socialista», decía Ernst Bergmann, filósofo de Leipzig, en 1932.” Hans Sluga, en *Heidegger's crisis. Philosophy and politics in nazi german*, First Harvard University Press, 1995, p. 29.). Pero también se lo ha considerado como el paradigma de la filosofía de la libertad, cuando no como el que se orienta a la glorificación de dios.

⁵⁹ Nacido en Leonberg, cerca de Stuttgart, en el entonces ducado de Württemberg en 1775. A los 15 años empieza sus estudios de nivel universitario de filosofía y teología, donde es compañero de Hegel y Hölderlin. Se suelen marcar hasta seis etapas en su desarrollo, que va desde una inicial y corta adhesión a las propuestas fichteanas, pasando por su distanciamiento e incorporación de una filosofía de la naturaleza, su sistema del idealismo trascendente y su filosofía de la identidad, hasta sus finales trabajos sobre mitología y la revelación, en pos de una filosofía ‘positiva’. Esto último es lo que expone en 1841 en Berlín, respondiendo al llamado del rey de Prusia para que critique la filosofía hegeliana. Deja la docencia en 1846, critica la revolución de 1848 y muere en 1854. Sus principales obras escritas después de 1809 son publicadas póstumamente.

⁶⁰ Schelling sobrevive más de dos décadas a Hegel.

⁶¹ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., Vol III, p. 487-8. Afirmación que habría seguido siendo válida para el Schelling posterior.

⁶² Carta del 4 de febrero de 1795, Schelling-Hegel, *Correspondencia completa*.

⁶³ Schelling, *Sobre la posibilidad* (de 1795). Werke, I, p. 145.

⁶⁴ Para Schelling, la conciencia finita de los individuos separa invariablemente lo objetivo de lo subjetivo.

inicio Schelling hace hincapié en dos realidades de ese *Yo* que indican un curso propio. Por un lado, que sea inmediatamente $Yo = Yo$, está diciendo que el ‘objeto’ pensado –el segundo yo– es el pensar del sujeto (del primer *Yo*), esto es, que sujeto=objeto, que la subjetividad, el puro pensarse, es el objetivarse del *Yo*. Y éste no es sino la identidad de ambos. Pero que, en su pensar-se, el *Yo* se objective, se piense como cosas –la naturaleza es un mundo de cosas–, cuestiona que éstas sean el opuesto de su propia acción. Y si la naturaleza es ese saberse del *Yo* como objeto, abre la posibilidad de que sea también un punto de partida para conocer ese puro pensarse. No otro sentido tiene que Schelling se ponga entonces a estudiar ciencias naturales, medicina y matemáticas. Por otro lado, al desestimar la centralidad de la subjetividad que le imprimía Fichte para acceder al *Yo*, también dejan de ser cruciales los principios lógicos. Y Schelling, aunque completamente de acuerdo con que la conciencia debe abstraerse de toda materialidad para que, en su puro pensar, pueda acceder a la absoluta identidad del *Yo*, postula que el instrumento de que dispone para hacerlo es la “intuición intelectual.”⁶⁵ Con ésta pretende garantizar un conocimiento “completamente libre”, en el que no hay “mediación de conceptos” sino, “en general, un intuir.” Una acción “libremente productora, en la cual lo productivo es uno y lo mismo que lo producido”, “el órgano de todo pensar trascendental.” En pocas palabras, un pensar no sujeto a ninguna determinación. Pero, por su propia definición, esa intuición es insondable, por más intelectual que pretenda ser, y ofrece un fundamento al saber de la totalidad que se pierde también en una imprecisa subjetividad.⁶⁶

Después de incursionar en el derecho, publicó *Ideas para una filosofía de la naturaleza*⁶⁷ y luego su *Introducción*.⁶⁸ Este texto es ilustrativo de su imaginativa intuición pero también del argumento básico que alimentará toda su producción filosófica futura y su conducta. Allí señala: “Antes, los hombres vivían en un estado (filosófico) natural. En aquel tiempo el hombre todavía era uno consigo mismo y con el mundo que le circundaba”. Estado que, no obstante, abandonó porque “alberga en *su seno un espíritu*, el cual, desde el momento en que su elemento es la *libertad*, aspira a liberarse a *sí mismo*, a desatarse las ligaduras de la naturaleza y sus cuidados y a abandonar sus propias fuerzas en manos de un destino incierto a fin de regresar algún día como vencedor y por sus propios méritos a ese estado en el que vivió la infancia de su razón sin tener ningún saber sobre sí mismo.” Y agrega que “en cuanto el hombre entra en contradicción con el mundo exterior (...) se da el primer paso hacia la filosofía. Con dicha separación comienza la *especulación*; a partir de ahora separa lo que la naturaleza siempre había unido, separa el objeto de la intuición, el concepto de la imagen y finalmente (desde el momento en que se convierte en su propio *objeto*) se separa a sí mismo de sí mismo.” De tal manera que, lo que le cabe a la “sana filosofía” es “anular para siempre esa separación.”⁶⁹ Desde ya, una pobre y fantasiosa versión laica de la secuencia religiosa paraíso-caída-vida eterna en dios. De una primitiva unión espiritual primigenia consigo mismo y con la naturaleza, y merced a su inherente libertad, el ser humano comete el ‘pecado’ propio del pensar de la conciencia: separa de sí lo exterior. Que sólo puede superar, mediante una verdadera filosofía, si vuelve a reconocerse integrando aquella originaria unidad, en el más absoluto pensar puro, despojado de toda finitud. Es el discurso que sostendrá hasta el final de su vida.⁷⁰

⁶⁵ Una “tal que no intuye objeto alguno, que no es en absoluto sensible, es decir, en una intuición intelectual.” *Sobre la posibilidad*, op. cit., p. 106.

⁶⁶ Hegel lo critica: “esta intuición, aunque sea el conocer mismo, no es todavía nada conocido; es lo no mediado, lo postulado. Debemos tenerla, pues, como algo inmediato; y algo que se puede tener, puede también no tenerse.” (*Lecciones...*, op. cit., Vol III, p. 492). Y también: “si se arranca de la intuición intelectual, esto no pasa de ser un oráculo, al que hay que someterse, pura y simplemente, porque se postula que debe intuirse intelectualmente.” (op. cit., p. 497).

⁶⁷ *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Leipzig, 1797, Werke, I, pp. 651-723.

⁶⁸ *Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*. En la 2da edición de 1803 introduce algunos cambios. En particular, reemplaza la palabra ‘especulación’ (que Hegel defendía como la más alta forma del conocer racional) con la de ‘reflexión’ (que usaba Fichte).

⁶⁹ *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza*, en Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, estudio preliminar, traducción y notas de Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 70-71.

⁷⁰ En uno de sus últimos textos asegura: “necesita elevarse quien quiera llegar a ser dueño del saber enteramente libre que se engendra a sí mismo. Aquí es preciso abandonar toda finitud, todo lo que es todavía un ente, abandonar la última dependencia; aquí se trata de abandonarlo todo, no simplemente, como se suele decir, mujer e hijos, sino lo que sólo se limita a existir, incluso dios mismo, pues también dios es, desde este punto de vista, sólo un ente (...) que no sea confundido por ejemplo con lo Absoluto (...). Así pues, necesita abandonar al

Schelling también critica allí la capacidad de las ciencias de la naturaleza de la época para abordar su propio campo de conocimiento, que se prestan a un empirismo vacío, a dividir las cosas hasta el infinito,⁷¹ a considerar los fenómenos de manera aislada,⁷² o a encontrar relaciones de causa-efecto entre las cosas “sin tener en cuenta que nunca puede llegar a hacerse concebible cómo ha surgido la *propia* conexión entre causas y efectos. Tan pronto se alza a sí mismo sobre el fenómeno aislado, toda su filosofía se acaba; los límites del mecanicismo son también los de su sistema”.⁷³

Para Schelling, el error básico de esas ideas consiste en separar el sujeto del objeto, que se expresa también en la oposición de materia y espíritu, cuya unidad puede, no obstante, encontrarse en el carácter originario de la conciencia. Y también en los organismos vivos, que, al mismo tiempo que productos de la naturaleza, reina en ellos un ‘espíritu’ que los ordena de acuerdo a un fin, unidad por lo tanto de sujeción a las leyes naturales y de libertad. De ahí que “lo singular no podría tornarse nunca *efectivamente real* sin el todo ni el todo sin lo singular.”⁷⁴ Y concluye: “lo que queremos no es que la naturaleza coincida *casualmente* con las leyes de nuestro espíritu (...) sino que *ella misma* y de manera originaria y necesaria, no sólo *exprese*, sino incluso *realice* las leyes de nuestro espíritu y que, sólo en la medida en que haga esto, sea y se llame naturaleza. La naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible.”⁷⁵

En la naturaleza misma, piensa Schelling, hay una fuerza productiva y configuradora que se va organizando en realidades cada vez más complejas y con mayor libertad de acción hasta llegar a su culminación en la conciencia del ser humano, en la que el Absoluto finalmente puede conocerse.⁷⁶ A una filosofía de la naturaleza le cabe, entonces, partir de los objetos y encontrar, mediante la intuición intelectual, sus determinaciones, desde las más inmediatas hasta las más generales, propias de la totalidad existente. Un desarrollo que también puede hacer una “filosofía trascendental”, pero desde el puro pensar de un sujeto, descubriendo las mismas categorías que constituyen el mundo de las cosas. Cualquiera de estos dos caminos complementarios –uno objetivo y el otro subjetivo– puede dar cuenta de qué se trata el Absoluto y sus principios fundamentales.

mismo Dios quien quiera situarse en el punto de partida de la filosofía verdaderamente libre.” Schelling, *Werke*, Munich, CH Becksche Verlagsbuchhandlung, (1927-54) t. IX, p. 217.

⁷¹ Da como ejemplo la separación entre los conceptos de ‘materia’ y ‘fuerza’: “Si éstas actuaban sobre aquélla, se las convertía en contingentes, que, a su vez deberían tener una causa externa. ¿Se las habrá implantado una mano superior, como dicen algunos newtonianos? (...). Lo que pasa es que la materia es el último sustrato de vuestro conocimiento, más allá del cual no podéis pasar; y puesto que no podéis explicar esas fuerzas *desde* la materia, no podéis explicarlas de ningún modo empírico.” Schelling, *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza*, en *Escritos...*, op. cit., pp. 80-81.

⁷² “...vosotros hacéis un uso objetivo de esas fuerzas. En efecto, explicáis el movimiento de los cuerpos celestes –la gravedad universal– a partir de las fuerzas de atracción. Pero en vuestro sistema la fuerza de atracción no vale ni más ni menos que como una causa *física*. (...). Pero como fundamento físico de explicación la fuerza de atracción es simplemente una cualidad oculta. De todas maneras preguntémonos primero si los principios empíricos pueden bastar de algún modo para explicar la posibilidad de un sistema universal. La pregunta se niega a sí misma; efectivamente, el último saber de la experiencia es que existe un universo y esta proposición es el límite de la propia experiencia. O dicho de otro modo, que exista un universo es a su vez sólo una *idea*. Por eso todavía resulta menos posible que el equilibrio general de las fuerzas universales pueda ser algo que hayáis adquirido a través de la experiencia, porque aunque sea cierto que el movimiento regular de los sistemas singulares os permite extraer conclusiones analógicas sobre el conjunto, este tipo de conclusiones analógicas sólo aportan probabilidad. Por contra, las ideas son sólo productos de una capacidad productiva que se halla en nosotros. Por lo tanto tenéis que aceptar que esa idea misma se eleva a un ámbito más elevado que el de la mera ciencia de la naturaleza. Newton, que nunca se abandonó del todo a ella, y que incluso siguió preguntando por la causa efectiva de la atracción, se dio perfecta cuenta de que había llegado a los lindes de la naturaleza y que allí se separaban dos mundos.” (op. cit., pp. 81-82).

⁷³ Op. cit., p. 96.

⁷⁴ Op. cit., p. 109.

⁷⁵ Op. cit., pp. 110-111.

⁷⁶ “La naturaleza logra su finalidad más alta –la de convertirse enteramente en objeto para sí misma– a través de la última y más elevada reflexión, que no es otra cosa que el hombre o, más en general, aquello que llamamos razón: de este modo, por vez primera se da un retorno completo de la naturaleza a sí misma, y se hace evidente que la naturaleza es originariamente idéntica a lo que en nosotros se reconoce como principio inteligente y consciente.” Schelling, *Introducción...*, op. cit.

Y así como escribió varios textos orientados a profundizar en una filosofía de la naturaleza –que abandona poco después– ya en 1800 publica su *Sistema del idealismo trascendental*, su obra más difundida, donde se propone indagar en el Absoluto a partir del pensar mismo. Junto con la filosofía de la naturaleza, es una de “las dos ciencias fundamentales, opuestas entre sí en el principio y la dirección, que se buscan y complementan recíprocamente.”⁷⁷ Allí, aunque Fichte no le encuentra divergencias sustantivas respecto de su filosofía, Schelling presenta algunas claramente diferentes.

Pero no vamos a acompañarlo en el complejo camino del *Yo* “desde un nivel de autointuición hasta otro, donde es puesto con todas las determinaciones contenidas en el acto libre y consciente de la autoconciencia.”⁷⁸ Baste señalar que así da lugar –en la filosofía ‘teórica’– al tiempo y al espacio, a las categorías de relación –sustancia y accidente–, causalidad y acción recíproca. También al movimiento, la luz y la necesidad de la organización, tanto en general como la de los organismos vivos, las ideas de abstracción, concepto, juicio, unidad y pluralidad, y las categorías de cualidad, posibilidad, realidad, negación y necesidad. Y ya en la filosofía ‘práctica’, el *Yo* pasa a objetivarse como el autodeterminarse en el “querer”, el “acto originario de libertad.”⁷⁹ Y aquí Schelling introduce la sociedad, la necesidad de una conciencia exterior a la propia, “condición necesaria del acto de la autodeterminación.”⁸⁰ Para concluir que “un ser racional aislado no puede llegar no sólo a la conciencia de la libertad sino tampoco a la conciencia del mundo objetivo como tal, por tanto, sólo inteligencias fuera del individuo y una acción recíproca con ellas que nunca cese, completan la conciencia entera con todas sus determinaciones.”⁸¹

A esa altura, en su contradictorio objetivarse, el *Yo* lo hace con una actividad dirigida al puro autodeterminarse⁸² y, a la vez, con otra orientada a algo externo, un “impulso natural” con la que es consciente de sí sólo como individuo –el egoísmo y la búsqueda de la felicidad, sujetas a las leyes de su propia naturaleza. Para la conciencia común, la posibilidad de ambas acciones es la que posibilita el libre albedrío. Pero, según Schelling, la coincidencia entre lo determinante con libertad y lo objetivo predeterminado en la naturaleza, sólo cabe si hay una “armonía preestablecida,” algo “autodeterminante situado por encima de esas actividades, fuente de ambas a la vez.”⁸³ Aunque el problema es, entonces, cómo se alcanza “la voluntad pura dominando en el mundo externo”, que es “el único y supremo bien,” cuando hay una acción recíproca entre los seres humanos. Ésta es condición de su libertad, pero que “limiten o no su actuar por la posibilidad del actuar libre de todos los demás depende de una casualidad absoluta, el albedrío. Y eso no puede ser así. Lo más santo no puede estar confiado al azar.”⁸⁴

Schelling propone entonces que “el mundo externo tendría que organizarse, por así decirlo, de manera que obligara a este impulso a actuar contra sí mismo cuando sobrepase sus límites y le opusiera algo frente a lo cual el ser libre pudiese querer en la medida en que es un ser racional, pero no como ser natural.”⁸⁵ Tarea que le corresponde a la ley jurídica y a la Constitución. Pero considera incomprensible cómo puede “realizarse por libertad (...) si ya en ese juego de la libertad, cuyo curso entero es la historia, no domina una necesidad ciega que objetivamente aporta a la libertad lo que nunca habría sido posible sólo por ella.” Y se pregunta si “ya no se encuentra también en el mero concepto de historia el concepto de una necesidad a la cual incluso el albedrío está forzado a servir.”⁸⁶

Para Schelling, “la historia no existe ni con absoluta legalidad ni tampoco con libertad absoluta, sino que sólo se da allí donde se realiza un único ideal bajo una infinidad de desviaciones, tal que, si bien lo singular no es congruente con él, sí lo es el todo.” Es un ideal que “sólo puede pensarse como

⁷⁷ Op. cit.

⁷⁸ Op., cit., p. 253.

⁷⁹ Que, agrega, “no puede explicársele a nadie que no lo sepa por propia intuición.” (op. cit., p. 334).

⁸⁰ Op. cit., p. 340.

⁸¹ Op. cit., p. 356.

⁸² La exigencia es que “el *Yo* no debe querer sino la pura autodeterminación misma”, que “no es sino el imperativo categórico o la ley moral que Kant expresa así: tú debes querer sólo lo que pueden querer todas las inteligencias (...) la pura conformidad a la ley. Mediante la ley moral, pues, se hace objeto para el *Yo* el puro autodeterminarse, lo puramente objetivo en todo querer en cuanto es meramente objetivo.” Op. cit., p. 372.

⁸³ Op. cit., pp. 378-9.

⁸⁴ Op. cit., p. 380.

⁸⁵ Op. cit., p. 381.

⁸⁶ Op. cit., p. 385.

posible por seres a los que corresponde el carácter de una especie, porque, en verdad, el individuo, precisamente al ser individuo, es incapaz de alcanzar el ideal y, sin embargo, el ideal, que es necesariamente determinado, ha de ser realizado.”⁸⁷ ¿Cómo se concilia, entonces, la libertad del individuo con la necesidad de ese proceso, “el máximo problema de la filosofía trascendental”? Y señala que toda actividad consciente, que se determina libremente, va acompañada por otra opuesta, “carente de conciencia, involuntaria y quizás incluso contra la voluntad del actuante, algo que él mismo nunca hubiera podido realizar por su querer.”⁸⁸ Se trata de una “necesidad oculta que a veces se llama destino, otras providencia”, algo “superior a la libertad humana y con lo que, únicamente, pueda contarse con seguridad en el obrar y en el actuar.”⁸⁹ “Por lo tanto, es un presupuesto, incluso necesario con motivo de la libertad, que el hombre sea ciertamente libre en lo que concierne al actuar mismo, pero en lo que respecto al resultado final de sus acciones, sea dependiente de una necesidad que está por encima de él y que interfiere incluso en el juego de su libertad.”⁹⁰ O, dicho de otra manera: “subjetivamente, para el fenómeno interno, actuamos; objetivamente no actuamos nunca sino que, por así decir, otro lo hace a través de nosotros.”⁹¹

El resultado del desarrollo de las determinaciones ha llegado a un resultado funesto para las intenciones de Schelling de fundamentar el *Yo* y la autonomía de la razón: el individuo actúa libremente pero ignora hacia dónde está dirigiendo su voluntad, esto es, entre su subjetividad y su objetivación se abre un abismo. Y más grave aún es que, objetivándose en esa conciencia, el *Yo* mismo no llega a ser consciente de la armonía originaria entre lo subjetivo y lo objetivo. Hay que buscar otra objetivación que lo logre, y Schelling apela nuevamente a su intuición. Pero, ¿cómo objetivar esa intuición, dejando “fuera de duda que ella no se basa en una ilusión meramente subjetiva?” Debe haber “una objetividad universal y reconocida por todos los hombres de esa intuición.” ¿Y de qué se trata?: “esta objetividad de la intuición intelectual, universalmente reconocida y de ningún modo negable, es el arte mismo. En efecto, la intuición estética es precisamente la intuición intelectual objetivada. Sólo la obra de arte me refleja lo que de otro modo no sería reflejado por nada: eso absolutamente idéntico que ya se ha escindido en el *Yo*”. Por eso mismo, “el arte es lo supremo para el filósofo”, “que atestigua siempre y continuamente lo que la filosofía no puede presentar exteriormente, a saber, lo no consciente en el actuar y en el producir y su originaria identidad con lo consciente.” Anticipa así su propio futuro: dado que “únicamente el arte puede lograr hacer objetivo con validez universal lo que el filósofo sólo alcanza a presentar subjetivamente, entonces (...) es de esperar que la filosofía, del mismo modo que ha nacido y ha sido alimentada por la poesía durante la infancia de la ciencia, tras su culminación vuelva como muchas corrientes aisladas a fluir al océano universal de la poesía del que habían partido. Y cuál será el miembro intermedio para este retorno de la ciencia a la poesía no es difícil decirlo en general, puesto que tal miembro intermedio ha existido en la mitología antes de que hubiera ocurrido esta división que ahora parece irresoluble. Pero cómo puede nacer una nueva mitología que no sea invención de un poeta particular sino de una nueva generación (...) es un problema cuya solución puede esperarse únicamente de los destinos futuros del mundo y del curso posterior de la historia.”⁹²

No obstante esas ideas, Schelling intenta profundizar en el Absoluto, que dos años antes había buscado precisarlo como ‘espíritu’,⁹³ con su *Exposición de mi sistema de filosofía*. Allí sostiene que “el punto de partida de la filosofía es el punto de partida de la Razón, su conocimiento es un conocimiento de las cosas, como son en sí, como son en la Razón (...). Fuera de la razón no hay nada, y todo lo que es, es en ella. (...) La Razón es lo Absoluto”. Y que “la más alta ley para el ser de la Razón y para todo ser (...) es la ley de la Identidad.” Pero, más allá de esos rimbombantes conceptos, el asunto es que la

⁸⁷ Op. cit., p. 387.

⁸⁸ Op. cit., p. 392.

⁸⁹ Op. cit., p. 393.

⁹⁰ Op. cit., p. 394.

⁹¹ Op. cit., p. 403.

⁹² Op. cit., pp. 422-6.

⁹³ “Todas las acciones del Espíritu se dirigen a presentar lo infinito en lo finito. El objetivo de todas estas acciones es la autoconciencia, y la historia de esas acciones no es otra cosa que la historia de la autoconciencia.” *Panorama general de la literatura más reciente (Tratados para la explicación de la doctrina de la ciencia) (Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, 1796 y años siguientes, en Schelling, Experiencia e historia. Escritos de juventud. Trad. J. L. Villacañas, Madrid, Tecnos, 1990, p. 15.*

intuición intelectual, como saber inmediato, no puede ir más allá de las declaraciones de principio de lo que Schelling supone que debe ser aquel Absoluto.

Ante bases tan precarias –a las que no son ajenos los insustanciales resultados de abordar las leyes naturales–, no es inesperado que comience a retroceder respecto de las contradictorias afirmaciones hechas hasta acá. En el marco del agravamiento de la situación política en el continente europeo y de los éxitos de las tropas francesas, publica algunos textos en los que confirma la impotencia del pensamiento humano y revaloriza el papel de la religión y la monarquía.⁹⁴ Por un lado, el *Yo*, el espíritu, la razón, comienzan a dejar lugar, crecientemente y ya sin ambigüedades, al nombre del inaccesible Absoluto: Dios, y aumenta la importancia de su “revelación” ante los seres humanos, dada su inaccesibilidad a la razón. No en vano termina indagando en los mitos, otra fuente en la que el pensamiento humano vuelca sus fantasías acerca de lo ‘suprasensible’, y apreciando el valor histórico del cristianismo, no como una religión racional –moral, a la manera kantiana– sino como testimonio del Absoluto y como anuncio del “tercer período” de la humanidad, por venir, el de la “providencia”.

En cuanto al Estado, como existencia externa y unidad objetiva de la vida pública en el que debe darse la armonía entre necesidad y libertad, encuentra en el monarca “lo absoluto como la fuerza de la que fluye el todo,”⁹⁵ que no puede temer nada del desarrollo de la filosofía. En ese sentido, no ahorra críticas a la experiencia revolucionaria francesa, donde “expertos en todas las ciencias y de todas las tendencias han usurpado el nombre de filósofos.” Y recomienda que “sería incluso digno de alabanza (...) que un gobierno poderoso proscriba en este pueblo aquellas abstracciones vacías en las que se basaban, por lo demás, en gran parte o en su totalidad, lo que los franceses tenían por conceptos científicos.” Porque “el ascenso del intelecto común a árbitro en asuntos de la razón lleva necesariamente a la olocracia en el reino de las ciencias, y esto más tarde o más temprano conllevará el ascenso del populacho.” Éste se rige por la utilidad y “el propio interés se convertirá en el único lazo que conserve al mismo Estado y que ligue al individuo a él.” Pero “no hay lazo más accidental que éste.” Por el contrario, “todo lazo verdadero que una hombres o cosas tiene que ser divino, es decir, uno en el que cada miembro es libre, porque cada uno quiere lo absoluto.” Y “en Alemania solamente un lazo interno, ya que no lo puede ninguno externo, una religión dominante o filosofía podría sacar a la luz el antiguo carácter nacional que se ha dividido en particularidades y que se está dividiendo todavía más.”⁹⁶

Schelling publica en 1809 un último texto de relevancia en vida: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*.⁹⁷ Allí muestra la impotencia de la razón para conocer la realidad que tiene por delante y reivindica una abstracta libertad de la conciencia humana. Los intentos anteriores de dar una respuesta a lo que está en curso en la sociedad y en la existencia quedan sepultados por su búsqueda cada vez más imaginaria de un Absoluto. Trabaja durante años en la Academia de Ciencias del Reino de Baviera, dicta clases en Erlangen entre 1820 y 1827, y en 1841 acepta su nombramiento en la Universidad de Berlín, a pedido del rey de Prusia, con el propósito de rebatir a los ‘jóvenes hegelianos’. Y su posición crítica frente a los procesos revolucionarios de 1848-49 es el corolario práctico de sus obras.

Finalmente, es interesante señalar que Schelling ha sido definido en general como un idealista objetivo. Lo primero por adjudicarle al Absoluto un carácter ‘espiritual’, del orden de la razón, del pensar, y lo segundo por reconocer en la materialidad de la naturaleza una presencia concreta en la que aquél se expresa. Y algunos pensadores marxistas han entendido que esa es una faceta a destacar, en tanto así contribuiría a reconocer las contradicciones en la naturaleza, su dinamismo y por haber

⁹⁴ En carta de abril de 1806 a Karl J. H. Windischmann (1775-1839) evalúa su actividad de esos años: “En mi estancia en Jena medité constantemente y vitalmente sobre la naturaleza, menos sobre la vida. Desde entonces he aprendido a ver que la religión, la fe pública y la vida en el Estado forman el punto alrededor del que toda otra cuestión se resuelve.” Villacañas B, op. cit., Vol I, p. 263. *Briefe und Dokumente*, Ed. de H. Fuhrmans, Bonn, 1962/5; III, 294 [citado en Duque, op. cit., p. 231]

⁹⁵ Schelling, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, Lección V., p. 50.

⁹⁶ Schelling, op. cit., Lección V, pp. 47-9.

⁹⁷ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Sus estudiosos la han considera una de sus principales obras, aunque no coinciden respecto de la continuidad o ruptura de este escrito con los anteriores y posteriores. Por su parte, Heidegger, en su lección de 1936 (*Schelling: de la esencia de la libertad humana*) la reivindica como culminación y superación de la metafísica moderna, de la subjetividad.

sobrepasado una visión mecanicista, aunque no sea lo suficientemente dialéctico.⁹⁸ Sin embargo, que encuentre una estructura racional en la naturaleza no difiere de las ideas difundidas de las ciencias de la época y frente al empirismo no puede ofrecer una verdadera alternativa. Es cierto que sus desarrollos, al introducir en la naturaleza las formas propias de la razón, pretenden revolucionar la manera de abordarla. Pero, aun cuando es novedoso cómo deduce del Absoluto –unidad de subjetividad y objetividad– la materia –con su fuerza de gravedad–, el proceso químico –con el magnetismo y la electricidad– y finalmente el organismo, estos modos objetivos los entiende como diferencias cuantitativas de aquél. Esto es, no como una verdadera diferencia sino sólo como un más o un menos de la misma cualidad y, por lo tanto, las determinaciones encontradas no responden a ninguna necesidad. Se reducen a la aplicación de un esquema tan formal que hasta pueden ser representadas matemáticamente.⁹⁹ Lo que no lo inhibe de criticar a la lógica que la fundamenta.¹⁰⁰

Por lo demás –y lo más importante–, las contraposiciones que Schelling encuentra en el movimiento del universo no proceden de la misma naturaleza sino que se derivan de la actividad de un imponderable ser incondicionado que impone sus propias reglas. Y que el carácter de éste quede en la más completa indefinición y, por lo mismo, el vínculo que establece con las formas naturales,¹⁰¹ le impide decir algo sustantivo acerca de éstas. No por nada sus hallazgos giran alrededor de una intangible ‘espiritualidad’ en las cosas¹⁰² y sus análisis de la naturaleza están siempre acompañados por ‘principios activos’ y ‘fuerzas vitales’ que sólo logran oscurecer aquello que pretende explicar.¹⁰³

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Presentar a Hegel no es sencillo y debe tenerse en cuenta, para comenzar, una característica en especial: si antes y con posterioridad inmediata a su fallecimiento, los que se interesan en sus ideas

⁹⁸ Así lo considera, por ejemplo, Lukács y, similar ponderación se le adjudica el *Diccionario de filosofía de la ex-URSS*: “La concepción schellingiana de la naturaleza, idealista en su raíz, desempeñó un papel positivo: puso coto al mecanismo imperante en las ciencias naturales del siglo XVIII e introdujo el concepto de la concatenación universal de las cosas y los fenómenos de la naturaleza.” Como no es complicado de constatar, no puso coto a nadie (la ciencia dominante no prestó ninguna atención a sus afirmaciones) y que todo tiene que ver con todo no agrega nada a los problemas que se plantea el conocimiento científico.

⁹⁹ “En la medida en que la matemática es en lo abstracto, como la naturaleza en lo concreto, la expresión más perfecta y más objetiva de la razón misma, en esa medida deben todas las leyes de la naturaleza, al igual que se disuelven en las puras leyes de la razón, encontrar sus formas correspondientes en la matemática.” Schelling, *Lecciones...*, op. cit., Lección IV, p. 43.

¹⁰⁰ “Si se entiende por lógica una ciencia puramente formal que se opone al contenido o materia del saber, sería entonces en sí una ciencia que se opondría directamente a la filosofía, ya que ésta última se ocupa precisamente de la unidad absoluta de forma y esencia.” Schelling, *Lecciones...*, Lección VI, p. 57.

¹⁰¹ Una de las tantas afirmaciones al respecto es que la materia “observada absolutamente, es ella el acto de la auto-contemplación eterna de lo absoluto, en la medida en que éste se hace en aquélla objetivo y real.” Schelling, *Lecciones...*, Lección XII, p. 116.

¹⁰² El adjudicarle un ‘sustrato’ espiritual a la materia es propio también de los pensadores románticos de la época, con los que Schelling mantiene vínculos en esos años. Y si algunas de las afirmaciones que se hacen bajo sus enigmáticos presupuestos llaman la atención –como, por caso, a Goethe–, se debe principalmente al incipiente desarrollo de las ciencias naturales, que no pueden respaldar todavía sus propios descubrimientos acerca de los procesos físicos, químicos y biológicos con suficientes evidencias empíricas. Sin embargo, hay estudiosos actuales de las obras de Schelling que pretenden haber encontrado en sus excéntricas ideas sobre la naturaleza una cierta anticipación y/o germen de conceptos que luego se aplicarían en el ámbito científico. Toda una esforzada fantasía de aquellos que, a la vez, sostienen la imposibilidad de un conocimiento verdadero.

¹⁰³ En su *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza*, afirma: “Desde el momento en que el objeto (el producto) nunca es incondicionado, debe disponerse de algo absolutamente no objetivo dentro de la naturaleza, que es precisamente esa originaria productividad de la naturaleza.” Schelling, *Werke*, III, 284. Citado en Leyte, op. cit., 1996, p. 131. En *El Discurso de la academia. Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza*, de 1807, señala que la química es la nueva ciencia divina, en tanto se adentra en los cuerpos para “sentir toda esa fuerza viva que albergan en su interior.” Discurso de la Academia, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 64.

entran en una aguda polémica acerca de lo sustancial de ellas sin ponerse de acuerdo –y menos aún de sus implicancias–, durante los dos siglos siguientes y todavía hoy los hegelólogos tampoco lo han logrado.¹⁰⁴ Y, desde ya, en aquellos primeros círculos que lo tienen por protagonista, uno de los cuales Marx ha comenzado a frecuentar, también hacen sus propias interpretaciones y llegan a controvertidos resultados. Esto es, no ha habido ‘hegelianos’ a secas ni una única escuela que los haya agrupado¹⁰⁵ sino, cuanto más, se ha utilizado su obra, alguno de sus textos –cuando no, fragmentos de ellos o simples oraciones– para interpretarlo de las maneras más diversas. Y de ahí que los usos de Hegel han servido discrecionalmente a variados objetivos, tanto ideológicos como políticos.¹⁰⁶

Desde ya, nos encontramos ante un complejísimo mundo de ideas que desarrolla todo a lo largo de su vida y no sin modificaciones. Además, los textos que publica, al igual que sus lecciones universitarias, deben cuidarse de la censura de prensa y de los límites a la libertad de cátedra impuestos por parte de los autocráticos gobiernos monárquicos de turno, una forma más, todavía liviana, de la represión política general. A la que no escapa la apertura frecuente del correo privado, que relativiza también hasta dónde lo que dice coincide con lo que realmente piensa. Y estamos ante una persona que necesita vivir de su trabajo de escritor y docente.

Por su parte, la mirada moderna, dado que las principales obras de Hegel parecen versar centralmente sobre el abstracto mundo de las ideas, no acerca de las otras realidades concretas inmediatas, lo ha aherrojado en la categoría de ‘filósofo’.¹⁰⁷ Alejado de cualquier pretensión ‘científica’, conforma un conjunto elaborado de apreciaciones no demostrables fehacientemente acerca de la realidad, una cierta metafísica, y, por lo tanto, una interpretación más de ella entre otras. Pero, lo más importante y orillando el pecado de soberbia, presume de dar cuenta de lo real *tal cual es*, y como la única manera de ofrecer un fundamento racional a la propia acción, cuando toda la experiencia de estos últimos siglos pretende haber confirmado que ese pretensioso saber está fuera del alcance de la razón humana, como lo han venido sosteniendo los grandes pensadores y popes científicos de la modernidad. A modo de ejemplo, valen las siguientes palabras de un especialista en el tema:

“Al igual que la lógica del descubrimiento no existe, tampoco existe una lógica demostrativa de la justificación; no existe algoritmo formal ni procedimiento mecánico alguno de verificación, falsación, confirmación, corroboración, o llámeselo como se lo llame. A la pregunta filosófica de: «¿Cómo podemos adquirir un conocimiento apodíctico sobre el mundo, cuando en lo único en que podemos basarnos es en nuestra propia experiencia?», Popper responde que el conocimiento empírico verdadero no existe, ya se base en nuestra propia experiencia o en la experiencia de toda la humanidad. Y aún más: no existe método seguro alguno que nos garantice que el conocimiento falible que poseemos

¹⁰⁴ Por lo demás, una curiosa anécdota echó a rodar con su primer biógrafo, Karl Rosenkranz (1805-1879), en su *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, 1844, y que, en general, repiten los posteriores. Ya en su lecho de muerte, Hegel habría dicho, tal vez en alusión a Eduard Gans (1797-1839), uno de sus discípulos: “Sólo hay uno que parece haberme comprendido, pero ni siquiera él lo ha logrado.” Jacques D’Hont, *Hegel*, Tusquets, 2002, p. 229. Por su parte, Friedrich Engels (1820-1895) también señala “una frase muy conocida de Hegel (...) que debió ser pronunciada, evidentemente, refiriéndose a Schelling. Dice así: «Sólo uno de mis discípulos me ha entendido, pero también éste, por desgracia, me ha entendido mal».” *Schelling sobre Hegel*, segundo artículo, en *Telegraph für Deutschland*, n° 208, de diciembre de 1841. OFME, Vol. 2, Federico Engels, *Escritos de juventud de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 45. Más allá de su cuestionada veracidad, no deja de ser otra manera de expresar el general desconcierto del inédito propósito de su obra, como enseguida veremos.

¹⁰⁵ Incluso hablar de ‘discípulos’ es forzar los hechos y Hegel mismo no se refiere a los pocos que se acercan a sus ideas de ese modo.

¹⁰⁶ Sólo por mencionar algunos, Rudolf Haym (1821-1901), otro biógrafo de Hegel –cuyo texto fue publicado en 1857– llegó a afirmar que había sido el representante de la reacción prusiana. El *Diccionario filosófico marxista* lo calificaba de “ideólogo de la burguesía” y el apologista de la docta ignorancia, Karl R. Popper (1902-1994), le adjudicó ser germen del totalitarismo moderno, incluido el nazismo, dada su supuesta adoración del Estado. Por su parte, Georg Lukács (1885-1971) lo señala como el “realizador decisivo de la dialéctica idealista” y el “único filósofo de su época que ha intentado enfrentarse seriamente con la estructura económica de la sociedad capitalista.” *El joven Hegel. Los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1970, p. 542.

¹⁰⁷ Se lo designa en general como un “filósofo alemán” que, por ejemplo, “crea un sistema que puede considerarse la culminación del idealismo postkantiano”, (*Encyclopaedia Herder*), o “el último de los grandes constructores de sistemas de la filosofía occidental y el mayor y más extravagante representante de la escuela del idealismo absoluto” (*Enciclopedia Britannica*) y también como un “gran filósofo idealista y dialéctico alemán” (*Diccionario filosófico marxista*, 1946)

sobre el mundo es positivamente el mejor que podemos, dadas las circunstancias. El estudio de la filosofía de la ciencia puede agudizar nuestra capacidad de evaluar qué es lo que constituye el conocimiento empírico aceptable, pero esa evaluación seguirá siendo provisional en cualquier caso. Podemos pedir a los demás que critiquen nuestra evaluación de la forma más severa posible, pero lo que no podemos pretender es que exista depositado en algún lugar un método perfectamente objetivo, es decir, un método intersubjetivamente demostrativo, que pueda convencer de forma concluyente a cualquiera acerca de lo que es, o no es, una teoría científica aceptable.”¹⁰⁸ Por así decir, a confesión de parte, relevo de prueba.

De ahí que a los científicos o pensadores actuales no se les ocurre ahondar en lo medular de ese conjunto de ideas para avanzar en la comprensión de la realidad, que descartan por definición. Cuanto más, se le reconoce a Hegel el haber influido en distintas corrientes relevantes de pensamiento posteriores y se consideran todavía atendibles algunos elementos aislados de su sistema, heterodoxias de compleja refutación. Dicho con amabilidad, sigue siendo un capítulo importante más de la historia de la filosofía y presentable sólo en algunos de sus congresos.

En su afán clasificatorio, la academia lo ha considerado en general como la culminación del llamado idealismo alemán, la versión final, la más completa que alcanzaría esa corriente filosófica, otorgándole un lugar paradigmático y primordial en ella, en tanto sus dos renombrados antecesores, que resumimos con anterioridad, fueron experiencias fallidas, insuficientes, de ese proyecto.

En ese sentido, como vimos, ese idealismo no se resigna al límite absoluto que Kant le pone a la razón humana.¹⁰⁹ Y cuando Hegel se suma a esta corriente de pensamiento, tanto Fichte como Schelling ya han dado sus primeros pasos y el presupuesto común que los une transitoriamente es que lo real no es sino un Absoluto, infinito, del orden de la razón que, no obstante y de algún modo y por algún motivo, se presenta al registro de la conciencia –sea el sol, los campos labrados, los seres humanos con sus pasiones e ideas, etc.– como lo ‘finito’ en un incesante transformarse.¹¹⁰ Hacia 1807, cuando Hegel publica su primera gran obra, *Fenomenología del espíritu*, que lo distancia definitivamente de aquellos dos filósofos, éstos ya tienen en claro que, sostener una única totalidad de lo real que, por serlo, determina lo existente y, en particular, el pensar de los seres humanos con el que rigen su acción, corre el riesgo de chocar abiertamente con la idea de una conciencia por naturaleza libre, de la que están completamente convencidos.

Frente a esa posibilidad, eligen ser fieles a la plena autonomía de la razón. Para ello, terminan postulando un anodino e ignoto –cuando no, místico– Absoluto que, sin embargo, no interfiere en el ejercicio de una conciencia libre. Pero, así, sus filosofías dejan de ser un conocimiento tanto capaz de dar cuenta cierta de lo real en su unidad como del porqué de sus manifestaciones concretas. Se les escapa, por propia decisión, nada menos que las razones por las que los seres humanos piensan de una manera y no de otra, y actúan en consecuencia. Por ejemplo, nada menos, por qué ayer y allá algunos consideraban a la esclavitud como natural a la vida social, hoy y aquí –a principios del siglo XIX en Europa– que los varones deben ser iguales ante la ley y mañana, tal vez, equiparen también a las mujeres, y vaya a saberse cuántas ideas más. Sin entrar a mencionar por qué unos pueblos se constituyen en naciones y otros no, por qué sus organizaciones políticas van de las monarquías absolutistas, pasando por las constitucionales, a las repúblicas, por qué hacen la guerra o firman tratados de paz, etc. Fichte y Schelling no son, ni mucho menos, una excepción sino que buscan sumarse filosóficamente a las ideas dominantes que se expresan en la Ilustración de la época.

Para ellas, recusadas las creencias religiosas –por patrocinar la fe en que la vida humana está regida por alguna fantástica entidad extraterrestre, diferente según los distintos pueblos–, el corolario es inevitable y obvio: la humanidad es producto de su propia acción y, por lo tanto, será obra de ella misma, ¿de quién si no? En realidad, de sus individuos, a los que se considera que cuentan con una razón esencialmente libre, carente de toda determinación y que, si bien con ella no pueden conocer de qué se trata lo existente ni qué/quienes son –si se quiere, de qué están hechos–, entienden que les

¹⁰⁸ Mark Blaug, *La metodología de la economía*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 46-7. Desde ya, Hegel refutaría semejantes conclusiones. Tiene adelante a sus coetáneos que afirman lo mismo, y los retrata en su nadería con una simple e imperdible oración: “...por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.” *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1973, p. 11.

¹⁰⁹ Si se quiere, todo un síntoma de las sociedades que estaban alumbrando en el occidente del planeta.

¹¹⁰ Hegel lo sintetiza afirmando que el idealismo se distingue por sostener que “lo finito es ideal”, esto es, infinito.

alcanza para guiar su comportamiento en sociedad, haciendo posible compatibilizar el interés individual con el general. Al decir de Kant, la autoridad para el individuo reside en la razón, que sólo acepta normas que ella es capaz de establecer libremente por sí, y los principios que de ahí resultan son los que valen para todo ser racional. Con toda la precariedad de su aplicación práctica dado que, por decir lo menos, la razón del monarca no suele coincidir con la de sus súbditos, la del comerciante no es semejante a la de sus clientes, la del país conquistador a la del pueblo dominado, etc. Y vale recordar también que, a 250 años del nacimiento de Hegel, la humanidad –en la cabeza de sus más destacados pensadores y en la del sentido común– sigue considerando ‘racional’ actuar con semejante ignorancia, cuando el verdadero conocimiento de lo real es la única manera de poder pensar con fundamento que está en las manos de cada uno hacer.

Hegel, por el contrario, persiste en llevar hasta las últimas consecuencias el proyecto originario del idealismo alemán, alcanzar ese indubitable saber en el cual basar la acción humana pero sin renunciar, por ello, a la plena libertad de la todopoderosa razón. Un desafío por demás osado¹¹¹ – y, de ser posible, titánico. Esto es, el desarrollo de sus ideas tiene el claro objetivo de contribuir a transformar la vida social de la manera más consciente posible. En su época, la filosofía es una de las armas de la lucha política –y enseguida veremos cómo la lleva adelante cada vez que puede– pero Hegel llama a superarla en pos de la ‘ciencia’, del saber real,¹¹² ni hipotético ni imaginario como el que domina hasta nuestros días. Y lo convierte en un político alemán inédito. ¿Qué es eso de preguntarse por la razón de ser de las cosas, de lo que sucede y de uno mismo para pensar un programa de acción?

Puede comprenderse mejor lo abismal de su apuesta si lo comparamos con sus contemporáneos y hasta con los actuales, que consideran esa búsqueda un sinsentido, por inalcanzable para la mente humana y que termina como pura metafísica. Para ellos sólo cabe contar con la mayor información accesible sobre las manifestaciones de lo que tienen adelante y formarse una idea, un parecer, acerca de esa realidad inmediata, cuanto más apelando a una teoría social o política, que cambiarán ni bien los hechos dejan de tener el rumbo por ella previsto. Y, con esos elementos, proponerse encaminarla en dirección hacia lo que suponen que es mejor, según su exiguo, imaginativo y leal saber y entender. Si el curso de los acontecimientos no se corresponde con el esperado y buscado, hay que cambiar de idea acerca de ellos –eventualmente de la teoría utilizada– y/o el sentido y carácter de la actividad realizada. Y así, penosamente y de continuo, a prueba y error, desconociendo las verdaderas razones de lo que sucede y guiándose con la fragilidad que ofrece la culta opinología. Ignoran igualmente el porqué de sus contingentes aciertos o errores, con la ironía de que en el primer caso lo festejan como si fuera el simple resultado de una abstracta ‘voluntad’ política, cuya efímera razón de ser desconocen y por la que tampoco se preguntan, tan inexplicable para ellos como las que habrían sido insuficientes las de aquellos a quienes les tocó perder.¹¹³

Definitivamente, y parafraseando a un antiguo dramaturgo inglés, para Hegel, en el ineludible actuar humano la cuestión es saber o no saber. Desde ya frente a los cotidianos problemas inmediatos que enfrenta en su proceso de reproducción social pero, básicamente, respecto de qué se trata esa peculiar especie en el universo, de la cual poder pensar las potencias que porta y el qué hacer correspondiente. De ahí que, de la densidad del inexplorado camino racional que se propone, extemporáneo y rupturista con las corrientes de pensamiento de su época, no podemos aguardar un desarrollo sencillo y lineal, de fácil e inmediata comprensión por parte de sus lectores, sino uno complejo y en constante construcción.¹¹⁴ Pero es inescapable presentarlo, porque está ampliamente

¹¹¹ Por ejemplo, ¿cómo explicar, por ejemplo, el carácter contradictorio de la realidad, que lo finito es infinito?, que espantaría a los epistemólogos de cualquier signo, tan convencidos como están de saber que no es posible saber con certeza, esto es, apologistas y orgullosos de la incertidumbre, de su conciencia libre de toda determinación que, no obstante, no pueden demostrar con sus propias conceptualizaciones ideológicas.

¹¹² “...contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real; he ahí lo que yo me propongo.” *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1973, Prólogo, p. 9.

¹¹³ Contrariamente a como se solía anunciar en las películas, cualquier parecido del panorama que Hegel tenía enfrente con la realidad actual no es pura coincidencia, se sigue transitando el mismo camino con idénticos resultados.

¹¹⁴ Si el contenido y forma de exposición no fueran ya lo suficientemente densos –requiriendo incluso una conceptualización específica–, cabe agregar que Hegel está todo el tiempo debatiendo, explícita o implícitamente, con pensadores de su época y anteriores. Para la lectura moderna, además de que las palabras

documentado y reconocido que sus ideas atraen la atención de un grupo de jóvenes alemanes de su época, que pretenden participar activa y conscientemente en los cambios que sacuden a la Europa toda, entre ellos Marx. Expondremos, entonces, un panorama general del pensamiento de Hegel dándole prioridad a aquello que pueda ayudarnos a comprender semejante interés, en el difícil equilibrio de ser breves a la vez que lo más fieles posible a él.¹¹⁵

Antes de comenzar vale señalar que la presentación que hemos hecho hasta aquí lo aparta mucho de las interpretaciones usuales, que encuentran un Hegel preocupado por elaborar un abstracto sistema filosófico –como correspondería a un idealista– y no alguien comprometido con su realidad social concreta y dispuesto a intervenir en ella pero con la peculiaridad –que lo hace completamente original– de estar convencido de que la única manera de hacerlo fundadamente es conociendo las verdaderas razones del curso de la humanidad, del universo todo, tarea que entiende que está al alcance de cualquier conciencia, libre por naturaleza para lograrlo. Y para anticipar un poco lo arduo del terreno en el que nos estamos metiendo, le damos brevemente la palabra al mismo Hegel. Elegimos, por representativas, algunas de las contundentes y casi centrales ideas que transmite a los alumnos universitarios en sus lecciones de filosofía de la historia, allá por la década de los 20s en Berlín y sobre las que luego nos extenderemos.¹¹⁶

Allí señala, por ejemplo, que “es en verdad la Idea la guía de los pueblos y los mundos y es el Espíritu y su racional y necesaria voluntad lo que ha conducido y conduce el acontecer del mundo.” También expresa su certeza de que en la historia universal “obra un proceso de razón, de que ha sido la ruta razonada y necesaria del Espíritu universal, de ese Espíritu cuya naturaleza es siempre una y la misma, pero que explica esa su naturaleza en la existencia universal”, y de ahí “que la razón ha gobernado en el mundo y gobierna la historia universal.” Al respecto se extiende así: “El único pensamiento que aporta la filosofía es la idea simple de la razón: que la razón domina el mundo y que, por lo mismo, en la historia universal se introdujo sistemáticamente. (...) Mediante el conocimiento especulativo, en la filosofía queda demostrado que la razón es la *sustancia*, al igual que el *poder infinito*, por sí mismo la materia infinita y la actividad de ese su contenido. (...) La *sustancia*, aquello en que y a través de lo cual tiene toda realidad su ser y existir. Es el *poder infinito*, por cuanto la razón no es tan inerte como para no poder pasar más allá del ideal o del deber, y quedar relegada fuera de la realidad, quién sabe dónde, como algo muy singular en la cabeza de ciertos hombres. Además es el *contenido infinito*, toda verdad y toda esencia, constituyendo para ella su propia materia que entrega para la elaboración a su propia actividad. Porque ella no necesita, como acción finita, las condiciones de un material externo de determinados medios, de los cuales recibir alimento y objetos de su actividad. Ella se nutre de sí misma, configura su propio material que elabora. De la misma manera como constituye su propio presupuesto, y su meta absoluta y final, del mismo modo es ella misma su propulsora y productora desde su interior; no tan sólo de la aparición del universo natural sino también del espiritual en la historia universal. El hecho de que una idea así sea lo eterno, verdadero y absolutamente poderoso, que se manifiesta en el mundo, y nada se manifiesta a excepción de ella, de su dignidad y magnificencia, esto es algo que ha sido confirmado en la filosofía y que se presenta aquí como irrefutable.”¹¹⁷ Y, mucho después, que “es determinación del mundo espiritual, de ese mundo que

entonces utilizadas no siempre encierran las mismas acepciones que hoy, las diversas ediciones y reediciones de sus obras agregan otra fuente de complicación, que crece con las respectivas traducciones para los que no dominan el habla alemana.

¹¹⁵ Hay una anécdota que se le adjudica a Albert Einstein (1879-1955) y que puede ser ilustrativa del problema en el que estamos. Hacia mediados de la década del 30 del siglo pasado, y viajando en tren por EEUU, es reconocido por un ingeniero local, que lo felicita y le pide que le explique sumariamente la teoría de la relatividad. El físico responde amablemente y 15 minutos después, al concluir, el norteamericano afirma haberla comprendido por primera vez pero que le quedan aún algunos puntos oscuros. Solicita una versión más apretada, que Einstein brinda en 10 minutos. Su compañero de viaje se lo agradece y asegura que la ha interpretado muchísimo mejor, pero insiste en una última y más breve síntesis, el nudo central de la teoría. El Nobel duda pero, finalmente, accede a hacerlo en unos pocos minutos. A su término, el ingeniero exclama eufórico que por fin la ha entendido. Pero Einstein le aclara, entonces, que esa ya no es la teoría de la relatividad.

¹¹⁶ La mayoría de las citas corresponden a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía de la Historia*, Editorial Claridad, 2005, y en algunos casos a *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Editorial Tecnos. Fueron publicadas por primera vez en 1833 con una introducción de Eduard Gans, encargado de su edición.

¹¹⁷ Hegel, op. cit., Ed. Claridad, pp. 15-17.

configura la parte sustancial a la que está subordinada la parte física, ser *el fin final del universo*. Es el espíritu que, teniendo conciencia de la libertad y traduciendo a ésta en realidad efectiva, plasma y dirige al mundo tangible y material.”¹¹⁸

Se comprenderá tanto lo inusual como el hermetismo de estas afirmaciones –que no son una excepción en su obra sino una constante– para quienes no hayan incursionado en esa filosofía y cómo abren la posibilidad de diversas interpretaciones para los que la han estudiado. Pero es este pensamiento al que necesitamos acercarnos para comprender su contenido y alcances, porque además ese tipo de conclusiones son las que guían las propuestas de acción política que sus seguidores debaten. Insistimos, lo de Hegel es una auténtica reprobación del sentido común, de las ideas religiosas, de toda la herencia filosófica y del conocimiento científico de su época, aunque también –aunque parezca extraño– del pensamiento actual y probablemente del de varios de nuestros lectores. Por lo tanto, deberán dejar de lado muchas de las ideas hechas y, si antes les solicitamos perseverancia, ahora tendrán la ocasión de seguir poniéndola a prueba. Si nada es aprovechable de este esfuerzo, al menos habrán estado acompañando al joven Marx en su lectura y en el tipo de discusiones en las que participa.

En primer lugar, para encuadrar a Hegel en el horizonte del proceso social en el que se inscribe, recorreremos sumariamente su vida –sin pretensiones de que sea su biografía–, para darle luego la oportunidad de extenderse en la presentación de sí mismo. A continuación, valiéndonos de las ideas que encontramos más relevantes, reconstruiremos una mirada general de su pensamiento y su proyección, prestando atención especial a aquello que puede ser de interés para los que buscan en esa filosofía elementos para comprender ciertamente la realidad y así fundamentar su acción, en particular Marx, tal como lo expresa ya en su carta de noviembre de 1837 y, como veremos, posteriormente en sus escritos para la tesis doctoral y en ésta misma. Finalmente, volcaremos las principales conclusiones. Aquí vamos.

3.1. Breve trayectoria de la vida de Hegel y primeras disidencias públicas entre sus seguidores

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nace en Stuttgart, el 27 de agosto de 1770, en el entonces independiente Ducado de Württemberg,¹¹⁹ en una familia del culto protestante pietista y relativamente acomodada. La madre muere a sus trece años. Sus estudios universitarios, entre 1788 y 1793, los desarrolla en el seminario (*Stift*) luterano de Tübingen, donde es compañero y amigo de Hölderlin (1770-1843) y Schelling –cuatro años menor–, con quienes comparte su inicial simpatía por la revolución francesa.¹²⁰ Hacia el final de su carrera escribe un texto inédito, conocido hoy como el *Ensayo de Tübinga*, preocupado por los cambios que atraviesa Europa y el papel que juega la religión, escéptico respecto de la filosofía kantiana y reticente ante las ideas de la Ilustración. En este sentido advierte que, en una sociedad fragmentada en estamentos, cuanto más se generaliza la idea de la libertad individual mayor es el problema de armonizarla con la del interés común. Frente a ese conflicto, señala: “Parte del cometido del entendimiento ilustrado es refinar la religión objetiva.”¹²¹ Mas cuando se propone el mejoramiento de la especie humana (el cultivo de actitudes firmes y sólidas, de sentimientos nobles, y de un decisivo sentido de la independencia), los poderes del entendimiento

¹¹⁸ Poco después, ¿sorprendentemente?, Hegel habría agregado: “Este fin final es aquello que Dios quiere con el mundo, pero Dios es lo más perfecto y por lo mismo no puede querer nada más que a sí mismo, a su propia voluntad. Y lo que es la naturaleza de su voluntad, o sea su naturaleza en cuanto tal, es lo que denominamos aquí la idea de la libertad.” Ibid., p. 24.

¹¹⁹ Ubicada en la región de Suabia, en el suroeste de Alemania, hoy es la capital del Estado federado de Baden-Württemberg.

¹²⁰ Es casi una leyenda que los tres, en las afueras de la ciudad, el 14 de julio de 1793, ya abolida la monarquía en Francia, plantaron al que llamaron ‘árbol de la libertad’ y bailaron a su alrededor cantando la Marsellesa. Por lo demás, Hegel habría participado también de un ‘club político’ favorable a la revolución francesa.

¹²¹ LLD: aquí Hegel distingue a ésta como aquella que se asienta en un cuerpo de doctrinas sobre la base de la fe e institucionalizada en una Iglesia. La “religión subjetiva”, por el contrario, es asunto del corazón y de la vida entera que motiva a actuar a la persona, si se quiere la que la gente siente y cree realmente, dando lugar a una verdadera “religión del pueblo”. Se distancia de esta manera también de la sola “razón ilustrada” kantiana. Como se ve, ya preocupado por la acción política más pertinente para la renovación del pueblo.

tienen poca fuerza; y el producto, la religión objetiva, tampoco tiene demasiado peso (...). Es en cambio de importancia máxima para nosotros desterrar cualquier modalidad fetichista de creencia, procurar que esa creencia sea más y más parecida a una religión racional. Pero una Iglesia universal del espíritu continúa siendo un mero ideal de la razón.”¹²²

Hegel pretende comenzar a estudiar derecho pero el padre se opone a esa alternativa y cuando se doctora finalmente en teología su interés ya está puesto en la filosofía. Como la mayoría de los egresados sin respaldo económico y que no quieren entrar en la eclesiástica, se decide a trabajar de tutor privado (*Hofmeister*) de niños y adolescentes en casas de familias adineradas. Le ofrecen un puesto en Berna –Suiza–¹²³ donde estará entre 1793 y 1796, en la expectativa de establecer relaciones y disponer de tiempo para estudiar y prepararse para acceder a la docencia universitaria.¹²⁴

En carta de enero de 1795 a Schelling, le comparte que “desde hace algún tiempo he reanudado el estudio de la filosofía kantiana, a fin de aprender a aplicar sus resultados más importantes a muchas ideas, para nosotros aún triviales y vulgares, o de desarrollar estas ideas a la luz de estos resultados.”¹²⁵ Y en abril le escribe: “No creo que haya para la época signo mejor que este hecho de que la humanidad se represente como tan respetable ante sí misma. Ello es una prueba de que está disipándose el nimbo que aureolaba las cabezas de los opresores y los dioses de la tierra. Los filósofos enseñan y proclaman esa dignidad de la humanidad, y los pueblos aprenderán a sentirla y a no pedir más sus derechos humillados en el polvo, sino a tomarlos por sí mismos, apropiárselos. La religión y la política han jugado la misma carta. La religión ha enseñado lo que el despotismo ha querido: el desprecio del género humano, la incapacidad de éste para cualquier cosa buena, para ser algo por sí mismo.”¹²⁶

En 1797 puede volver a Alemania. Hölderlin le consigue un puesto de tutor en Frankfurt, donde residirá otros tres años, siempre urgido por un ingreso regular. Escribe algunos trabajos, inéditos en vida, en los que muestra su interés por los graves problemas que se le plantean a la unidad social de los

¹²² Hegel, *Tübingen Essay*, en Hegel: *Three Essays, 1793-1795*, Notre Dame Press, 1984, pp. 44-45. En la misma línea, ya en su diario personal se identifica con la necesidad del “educador del pueblo” (*Volkserzieher*), semejante al que planteaba G. E. Lessing (1729-1781) en *La educación del género humano*, cuyo objetivo es trabajar en pos de una renovación espiritual y moral de la población. Poco después, en carta a Schelling le dice “¡Quiera el reino de Dios venir, y nuestras manos no estar ociosas (...). Que razón y libertad sigan siendo nuestro pasaporte, y la iglesia invisible nuestro punto de encuentro!” *Briefe von und an Hegel*, ed. Johannes Hoffmeister (1907-1955), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1969, vol. I, 8 (en adelante abreviado como *Briefe*, número de volumen y el de la carta); *Hegel: The Letters* (Bloomington: University of Indiana Press, 1984, p. 32 (en adelante abreviado como *Letters* y número de página). En Terry Pinkard (1947-....), *Hegel. Una biografía*, Acento editorial, Madrid, 2001, p. 94.

¹²³ Los von Steiger que lo emplean forman parte de la oligarquía patricia, que se oponían a la revolución francesa y partidarios de aliarse con los prusianos y austriacos contra ella.

¹²⁴ En esos años traduce al alemán un escrito de 1793 de Jean-Jacques Cart (1748-1813), jurista y político suizo de habla francesa, favorable a los girondinos y crítico de los jacobinos del vecino país, que acusa a la aristocracia de Berna de oprimir a los habitantes del Cantón de Vaud, que habían aceptado esa relación porque les rebajaban sus impuestos. En uno de sus comentarios, Hegel señala “hasta qué punto se sigue pensando que no disfrutar de derechos civiles cuenta bastante menos que tener cada año unos cuantos táleros más en el bolsillo” *Werke*, I, p. 258, en Pinkard, op. cit., p. 95. Y, en esa línea, alaba la respuesta de los revolucionarios americanos del norte ante Inglaterra. Lo publicará en 1798, de manera anónima, cuando la situación de la región ya ha cambiado por la derrota de los berneses ante las tropas francesas. En una de sus anotaciones admoniza que “los que permanezcan sordos sufrirán los duros golpes del destino” (en Jacques D’Hondt (1920-2012), Hegel, Tusquets Editores, Barcelona, 2002, p. 142).

Por su parte, en uno de sus escritos borradores de esos años, Hegel señala que “cuando un estamento –el de los gobernantes o el de los sacerdotes, o los dos a la vez– pierde este espíritu de sencillez que fundó y animó hasta el momento sus leyes y sus ordenamiento, no sólo se pierde irrecuperablemente la libertad, sino que es además cierta la opresión del pueblo, y su deshonra, su humillación –de aquí que la división en estamentos sea ya en sí misma peligrosa para la libertad, porque puede producir un *esprit de corps* que pronto se opone al espíritu del todo.” En *Escritos teológicos juveniles de Hegel*, Tübingen, 1907, Editados por Hermann Nohl (1879-1960), p. 38, en Lukács, op. cit., pp. 75-6.

¹²⁵ En D’Hondt, op. cit., p. 89.

¹²⁶ Karl Rosenkranz (1805-1879), *Hegels Leben*, Berlín, 1844, p. 70, en Lukács, op. cit., pp. 43-4.

pueblos con la irrupción de la nueva forma de organizar la vida de individuos libres y, en ese proceso, por el papel de la religión cristiana en la formación de la moral.¹²⁷

Ese año hay un texto cuya autoría está en debate –entre él, Hölderlin, Schelling o, tal vez, compartido de alguna manera–, es el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*. Entre otras afirmaciones, se plantea la importancia de “establecer los principios de una historia de la humanidad y exponer el entero y miserable conjunto de las realizaciones humanas en los ámbitos del Estado, la Constitución, el Gobierno, la legislación, etc.” También se propone que “no se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus.”¹²⁸

En 1798 Hegel escribe un ensayo, inconcluso y que no publica, que se conoce como *Sobre los recientes asuntos internos de Württemberg*.¹²⁹ Allí advierte que en el absolutismo “todo gira en última instancia en torno de un hombre, el cual reúne en su persona todos los poderes, *ex providentia majorum*, y no da ninguna garantía de que vaya a respetar y reconocer los derechos del hombre.” Y afirma que es “general y profundo el sentimiento de que el tejido del Estado en su condición presente es insostenible. (...) Todo el sistema representativo de Württemberg es esencialmente deficiente y necesita una transformación total.” En cuanto a los que acuerdan con una reforma, Hegel señala que “demasiado frecuentemente se esconde detrás de los deseos y el celo por el bien común la reserva: mientras eso esté de acuerdo con nuestros intereses. Y la buena disposición teórica a aceptar en general todas las mejoras palidece aterrada en cuanto que se hace alguna exigencia concreta a esas personas tan bien dispuestas.”¹³⁰

Pero también se pregunta “si en un país que tiene desde siglos la monarquía hereditaria es aconsejable conceder de repente el derecho a elegir representantes a un montón de ignorantes, acostumbrado a la ciega obediencia y sometido a la impresión del momento.” Y argumenta que “Mientras todo lo demás siga estando en su vieja situación, mientras el pueblo no conozca sus derechos, mientras siga sin existir un espíritu común, mientras no se limite el poder los funcionarios, las elecciones populares no servirían más que para provocar el derrocamiento integral de nuestra Constitución. Lo mejor sería poner el derecho electoral exclusivamente en manos de una corporación de hombre cultivados y justos, independientes de la corte. Pero no veo por qué tipo de elección sería posible conseguir una tal asamblea...”¹³¹

¹²⁷ Entre ellos *La positividad de la religión cristiana* –que ya había comenzado en Berna– y *El espíritu del cristianismo y su destino*, donde se pregunta por los procesos históricos y cómo lograr la coincidencia de la autonomía moral del individuo con la actividad democrática del conjunto de un pueblo, como lo habría alcanzado en algún momento la antigüedad griega, para después decaer. Así, “cuando el espíritu se ha alejado de una constitución, de las leyes, y, a consecuencia de su transformación, no está ya de acuerdo con aquella, se produce una búsqueda, una aspiración a otra cosa que efectivamente se encuentra pronto, de lo que se origina una multiplicidad de formaciones, modos de vida, aspiraciones y necesidades que, cuando han divergido hasta el punto de no poder coexistir juntas, dan lugar a una explosión y dan existencia a una nueva forma general, a un nuevo lazo de la humanidad; cuanto más laxo es ese lazo, cuanto más deja sin unir, tanto más semilla contiene de nuevas desigualdades y futuras explosiones.” Nohl, op. cit., p. 385, en Lukács, op. cit., p. 214. Por su parte, no ignora la performance de la religión cristiana: “fue la de los Estados italianos en los más hermosos tiempos de su valerosa libertad durante la Edad Media, y la religión de las primeras repúblicas libres suizas; también fue la religión de las monarquías de la vieja Europa, moderadas en diversos grados, y la religión de los más oprimidos siervos y de sus señores; unos y otros acudían a la misma iglesia. Bajo el signo de la cruz han asesinado los españoles en América linajes enteros, y los ingleses han cantado cristianos *Te Deum* para acompañar su destrucción de los indios.” Además, que “en su honor han sido perseguidas todas las artes y condenada por ateísmo la ciencia. (...). Los pueblos han atado a ella todas las alegrías de la vida, pero también la más desgraciada tristeza ha encontrado en la religión cristiana alimento y justificación.” Nohl, op. cit., p. 140, en Lukács, op. cit., pp. 237-8.

¹²⁸ Hegel, *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1978, pp. 219 ss.

¹²⁹ Alrededor de la convocatoria a la Dieta territorial –más de décadas sin funcionar– por parte del recién asumido Duque Federico II Eugenio se desata una polémica que cuestiona el orden político establecido, en particular el régimen de su representación parlamentaria

¹³⁰ *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1923, editada por Georg Lasson (1862-1932), pp. 14 y 15, en base a fragmentos publicados por Haym, en Lukács, op. cit., p. 148. Originalmente Hegel lo titula *Que los magistrados deberían ser electos por los ciudadanos*, y dirigido “al pueblo de Württemberg”.

¹³¹ Lasson, op. cit., pp. 15-16, en Lukács, op. cit., pp. 150-1. No sorprende que Hegel se muestre completamente desorientado frente a los acontecimientos. ¿Cómo tomar una posición sin conocer las razones de lo que acontece? Volveremos sobre el tema más adelante, en ocasión de su publicación, modificada.

En 1799 fallece el padre de Hegel y éste, ya con una sencilla herencia, puede aspirar a desarrollar lo que viene acariciando como proyecto: elaborar un sistema filosófico con el que fundamentar su actividad política en la convulsionada Alemania –y Europa en su conjunto–¹³², a la vez que sustente una carrera docente universitaria que le provea de un ingreso regular digno. En ese sentido, le pide ayuda y consejos a Schelling, ya profesor en la Universidad de Jena y con algunos trabajos publicados. En carta del 2 de noviembre de 1800, entre otras cosas, y ya con treinta años, le dice claramente su experiencia y sus intenciones: “En mi desarrollo científico, que había partido de las necesidades humanas de carácter secundario, me vi inevitablemente conducido hacia la ciencia, y mi ideal de juventud tuvo que tomar la forma de una reflexión y por tanto la de un sistema”. Y, poco más adelante, le confía: “Ahora me pregunto a mí mismo, mientras sigo aún ocupado en ello, cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los humanos.”¹³³ Su todavía amigo lo recomienda para un puesto y, con su disertación *La órbita de los planetas*,¹³⁴ Hegel obtiene así su título de *Doktor der Weltweisheit*¹³⁵ y su licencia para dar clase como *Privatdozent* en cursos particulares pagados por los alumnos.

En 1801 aparece su primera publicación,¹³⁶ en la que participa en el debate del idealismo del momento, que en su mayoría consideran que se inclina a favor del “idealismo objetivo” de Schelling. Durante 1802 y 1803 dirige con éste una revista, la *Kritische Journal der Philosophie*, una abierta defensa de ésta y donde Hegel comienza a mostrar sus propias ideas.¹³⁷ En *Creer y saber* en especial, que lleva como subtítulo “o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte”, a los que acusa de haber convertido a la razón “de nuevo en sierva de la fe.” También escribe *Sobre los modos científicos de tratar la ley natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con las ciencias positivas del derecho*, que no publica. Allí critica las teorías del derecho natural empiristas y psicologistas, como las de Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704), y las ‘trascendentales’ de Kant y Fichte.

En otro texto, *El Sistema de la eticidad*,¹³⁸ aborda el problema de la libertad individual y su compaginación con la vida en sociedad, e incursiona en ésta, en “el pueblo como totalidad orgánica” y su diferenciación en “estamentos”, cada uno respondiendo a una “eticidad” que le es propia.¹³⁹ Respecto de las formas de organización política, señala que la Constitución aristocrática “se distingue de la Constitución absoluta por el carácter hereditario, y aún más por la propiedad; y como tiene la forma de la absoluta, pero sin su esencia, es la peor de todas”.¹⁴⁰ En cuanto a las excesivas diferencias sociales, advierte que “el gobierno tiene que oponerse del modo más enérgico a esa desigualdad y a la destrucción general y propia. El gobierno lo consigue inmediata y externamente por el procedimiento de dificultar la gran ganancia, y aunque condene y sacrifique parte de un estamento en el trabajo mecánico y de fábrica, entregándolo a la animalidad, tiene que conservar el todo en general en la vitalidad que le es accesible. Esto ocurre del modo más necesario o, más bien, inmediatamente, por la constitución del estamento en sí.”¹⁴¹ Y en las *Lecciones* de esos años incluso ahonda en los vínculos

¹³² El 18 de Brumario de 1799 Napoleón da un golpe de estado en Francia e inicia una carrera meteórica que modificará el cuadro político del continente.

¹³³ *Briefe*, I, 29; *Letters* 64, en Pinkard, op. cit., p. 130.

¹³⁴ *De Orbitis planetarum*. Acompañando la defensa de su disertación Hegel presenta doce tesis, que revelan cuán avanzadas tiene sus ideas y el grado de ruptura con las ideas dominantes. La primera es toda una definición en ese sentido: “La contradicción es la regla para lo verdadero, la no contradicción para lo falso.” [agregar referencia]

¹³⁵ Doctor en ‘saber mundano’, nombre que se le da a la filosofía, a diferencia del ‘divino’ del que se ocupa la teología.

¹³⁶ *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*.

¹³⁷ Hasta que Schelling parte rumbo a Wurzburg para trabajar como profesor de teología.

¹³⁸ Denominado *Sytem der Sittlichkeit* por Rosenkranz.

¹³⁹ En el ensayo sobre el derecho natural, escrito poco después, advierte que “hay que notar que todas las partes de la constitución y de la legislación, todas las determinaciones de las relaciones y situaciones éticas, están en última instancia determinadas por el todo y constituyen un edificio en el cual no hay ninguna conexión ni ningún detalle a priori y por sí mismo, sino que cada cual ha nacido por el todo y está sometido a él.” Lasson, op. cit., p. 406, en Lukács, op. cit., p. 368.

¹⁴⁰ Lasson, op. cit., p. 498, en Lukács, op. cit., p. 312.

¹⁴¹ Lasson, op. cit., p. 492, en Lukács, op. cit., p. 330. Además, referido al sistema de necesidades, en éste “lo gobernante aparece, pues, como el todo inconsciente y ciego de las necesidades y de los modos de sus satisfacciones. Este todo no yace fuera de la posibilidad del conocimiento, en grandes relaciones consideradas en

humanos en el proceso social. Afirma que “estos múltiples y diversos trabajos de las necesidades como cosas tienen que realizar igualmente su concepto, su abstracción; su concepto general tiene que ser igualmente una cosa como ellos, pero que los represente a todos como general. El dinero es este concepto material y existente, la forma de la unidad o de la posibilidad de todas las cosas de la necesidad. La necesidad y el trabajo sublimados en esa universalidad constituyen ya por sí mismo, en un pueblo grande, un gigantesco sistema de comunidad y dependencia recíproca, una vida semoviente de lo muerto, lo cual, en su movimiento, oscila ciega y elementalmente de un lado para otro, y, como un animal salvaje, necesita constantemente riguroso dominio y domesticación.”¹⁴²

Entre 1801 y 1802 trabaja en el ensayo *La Constitución alemana* —que no publica en vida—, un escrito abiertamente político en el que desarrolla la problemática del Estado moderno, de la conformación de la nación, y sobre el que nos extenderemos luego. Allí demuestra que Alemania ya no lo es —dado el colapso en el que ha entrado el Sacro Imperio frente a los desafíos que le ha planteado la revolución francesa y la posterior invasión de sus tropas— y hasta se lanza a hacer una propuesta de reforma política y el camino para recuperarlo. Expone la posible alternativa de la reconstrucción de un Estado alemán vía la intervención de alguna personalidad excepcional que la encabece.

Pero lo importante de este texto es que muestra ya cuánto ha elaborado lo que piensa respecto de aquello que está en curso en la vida humana y el universo todo, el papel que le debe tocar a la nación alemana en ese proceso y lo que de ahí se desprende para fundamentar su propuesta de acción. En ese sentido, en un temprano borrador a su Introducción expresa sus principales preocupaciones frente a ese panorama, que no se reduce simplemente a lo que pasa en Alemania: “Todos los fenómenos de esta época demuestran que ya no se puede encontrar satisfacción en la antigua vida; ésta significaba estar restringido a una disposición ordenada sobre la propia propiedad, a una contemplación y el disfrute de su pequeño mundo totalmente servil; consecuentemente, también a una autodestrucción y exultación de espíritu hasta el cielo, con el fin de embellecer esta restricción. Las necesidades de la época han atacado, por un lado, esta propiedad; por otro, han transformado esta restricción en lujo. En ambos casos, el hombre se ha convertido en el amo, y su poder sobre la realidad se ha vuelto supremo. En las circunstancias de esta dura vida gobernada por el entendimiento, su mala conciencia aumenta, tratando de convertir su propiedad, las cosas, en lo absoluto, aumentando todo el tiempo la miseria humana. Y un tufillo de una vida mejor ha tocado esta época.”¹⁴³

Como en muchos de sus trabajos posteriores, Hegel comienza caracterizando la vacuidad de las principales afirmaciones que se hacen sobre estos asuntos y sobre la realidad en general. En este caso, por ejemplo, que “los modernos constitucionalistas dejaron de buscar el concepto de ese derecho y ya no lo tratan “como una ciencia, sino como una descripción de lo que está presente empíricamente sin ajustarse a una Idea racional; y creen que sólo de nombre pueden describir al Estado alemán como un imperio o un cuerpo político.” Y señala que la experiencia de la guerra y de la paz consiguiente “brinda la oportunidad de considerar las causas internas, o el espíritu, de estos resultados, que son simplemente las apariencias externas y necesarias de este espíritu.”

También, en su Introducción definitiva señala el objetivo de sus esfuerzos y las limitaciones y características de aquellos a quienes se dirige: “Los pensamientos que contiene este ensayo no pueden

masa... Ocurre por sí mismo, por la naturaleza misma, el que se mantenga el equilibrio correcto, en parte con oscilaciones irrelevantes, en parte, cuando circunstancias externas lo perturban, mediante grandes oscilaciones que lo restablecen.” Lasson., op. cit., p. 492, en Lukács, op. cit., p. 330.

¹⁴² *Realphilosophie*, vol I, p. 239s, en Lukács, op. cit., p. 331. Lecciones de 1803-1804. Al respecto, en el *Sistema de la eticidad* señala que “el valor es la abstracción de esa igualdad de una cosa con otro, la unidad y el derecho concretos; o, más bien, el valor mismo es la igualdad como abstracción, el criterio ideal; y el precio es el criterio empírico, realmente hallado.” Lasson, op. cit., p. 437, en Lukács, op. cit., p. 333. Sobre el dinero señala que “todas las necesidades están resumidas en esta cosa una. La cosa de la necesidad se ha convertido en una cosa meramente representada, no consumible. Su objeto es, pues, aquí un objeto que no vale más que por su significación, no ya en sí, es decir, para la necesidad.” Respecto del “espíritu del estamento mercantil (...) cada cual es real en la medida en que tiene dinero. Ha desaparecido la imaginación; la significación tiene existencia inmediata; la esencia de la cosa es la cosa misma; el valor es moneda sonante. (...) El espíritu del comerciante es esta dureza del espíritu, en la que no vale ya la particularidad individual completamente alienada, sino el derecho estricto. Hay que hacer honor a la letra de cambio, se hunda lo que se hunda, la familia, el bienestar, la vida, lo que sea...” *Realphilosophie*, op. cit., vol II, pp. 256 s, en Lukács, op. cit., p. 334.

¹⁴³ Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, pp. 153-4, en *Hegel's Theory of the Modern State*, Shlomo Avineri, p. 38.

tener otro objetivo o efecto, si se expresan públicamente, que promover una comprensión de lo que *es* y, por lo tanto, una actitud más tranquila y una moderación tolerante tanto en las palabras como en el contacto real con los acontecimientos. Porque no es lo que *es* lo que nos hace impetuosos y nos causa angustia, sino el hecho de que no es como debería ser; pero si reconocemos que es como debe ser, es decir, que no es producto de la arbitrariedad y el azar, también reconocemos que es como debe ser. Pero es difícil para los seres humanos en general adquirir el hábito de tratar de reconocer y pensar en términos de necesidad. Porque entre los hechos y su libre aprehensión interponen una masa de conceptos y fines, y esperan que lo que sucede se ajuste a ellos. Y cuando sin duda resulta lo contrario en la mayoría de los casos, eluden sus conceptos argumentando que, mientras que éstos estaban gobernados por la necesidad, los acontecimientos estaban gobernados por el azar. Porque sus conceptos son tan limitados como su visión de las cosas, que interpretan simplemente como eventos individuales y no como un sistema de eventos gobernado por un espíritu; y ya sea que sufran estos eventos o simplemente encuentren que contradicen sus conceptos, encuentran al afirmar sus conceptos el derecho a quejarse amargamente de lo que ha sucedido.”¹⁴⁴

En 1805 consigue finalmente un nombramiento de *außerordentliche Professor* en la Universidad de Jena, aunque sin remuneración. Y si Schelling se distancia de Fichte, Hegel hace lo mismo con aquél, ruptura que se confirma plenamente con la publicación de su primera gran obra, la *Fenomenología del espíritu*, en 1807. Con ella da inicio a la presentación de su propio sistema y rompe abiertamente lanzas con todo el pensamiento conocido, religioso, filosófico y científico, que considera que es inalcanzable para la razón humana conocer ciertamente lo real y no puede sino oponerse, por lo tanto, a que sea “el Espíritu y su racional y necesaria voluntad” lo que conduzca “el acontecer del mundo.” Allí muestra, por fin, que ya ha encontrado que de eso se trata el transcurrir de la vida social y del universo todo, el contenido último de lo que se pone de manifiesto en lo inmediato y de conocimiento ineludible para poder fundamentar la propia acción. Recorre los modos de la conciencia humana, de la certeza sensible al saber absoluto, y presenta las formas –la experiencia– que han ido tomando en diversos pueblos hasta su actualidad, con las limitaciones propias de las ideas de la Ilustración y de la filosofía kantiana y post-kantiana, que reclaman ser el pensamiento genuino de las nuevas sociedades en curso.

En bocetos o textos anteriores de esos años, Hegel va dejando señales del camino hacia ese resultado,¹⁴⁵ pero en su prólogo lo sintetiza de manera explícita. Lo divide en acápites: Las tareas

¹⁴⁴ Hegel continúa su diatriba: “En la perpetua contradicción entre lo que exigen y lo que ocurre en contra de su demanda, aparecen no solo censuradores sino cuando hablan solo de sus conceptos, mentirosos y deshonestos; porque atribuyen la necesidad a sus conceptos de derecho y deberes, mientras que nada sucede de acuerdo con esta necesidad, y ellos mismos están demasiado acostumbrados, por un lado, a una constante contradicción entre sus palabras y los hechos [de los demás], y, por otro lado, intentar hacer de los eventos algo muy diferente de lo que realmente son, y torcer su explicación de ellos para que se ajusten a ciertos conceptos.” En página marxists.org/reference/archive/Hegel. Volveremos más adelante sobre este texto.

¹⁴⁵ Así, “Recuerdo muy bien el mucho tiempo que dediqué a las ciencias creyendo sinceramente que lo manifiesto no lo era todo. Por los modos de expresión y de exposición, inferí que la esencia seguía aún oculta...” Rosenkranz, op. cit., p. 554, en Lukács, op. cit., p. 261. También que “para estudiar una ciencia es necesario no dejarse confundir por los principios. Éstos son generales y no significan gran cosa. Todo parece indicar que sólo posee la significación de los principios el que domina lo particular. Muchas veces, además, los principios son malos. Los principios son la conciencia de la cosa, y la cosa es muchas veces mejor que la conciencia (...). Sólo después de entender la cosa, lo cual ocurre después de aprehenderla, se está de verdad encima de ella.” Rosenkranz, op. cit., p. 545, en Lukács, p. 260. E insiste en que “la contradicción es lo cualitativo como tal, y como no hay nada sino lo absoluto, la contradicción misma es absoluta, y sólo por serlo se supera a sí misma, y lo Absoluto es (...) el movimiento del ser o de la superación de la contradicción absoluta”. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie Hegels*, editada por G. Lasson, Leipzig, 1923, p. 13, en Lukács, op. cit., p. 278.

Por su parte, en lecciones inmediatamente anteriores a ese texto inaugural, en su recorrido por la revolución francesa y la caída de Maximilien Robespierre (1758-1794), Hegel indica que “Le abandonó su fuerza porque le había abandonado la necesidad, y por eso pudo ser derrocado violentamente. Lo que sucede es lo necesario, pero cada parte de la necesidad suele atribuirse a individuos. El uno es acusador y defensor, el otro juez, el tercero verdugo; pero todos son necesarios.” *Jenenser Realphilosophie*, editadas por Johannes Hoffmeister (1907-1955), Leipzig, 1931, vol II, p. 247, en Lukács, op. cit., p. 311. En esas lecciones aborda el papel del trabajo –por el que el hombre se hace a sí mismo–, la herramienta, la máquina y la división del trabajo. “Por eso quedan a veces condenadas cantidades de trabajos de fábrica, manufacturas, minas, etc., y ramas de la industria

científicas del presente, El desarrollo de la conciencia hacia la ciencia; El conocimiento filosófico, y Lo que se requiere para el estudio filosófico, en particular el pensamiento especulativo. Con los años, se replanteará varias veces si esa era la mejor manera de presentar su sistema¹⁴⁶ pero ya sabe que está solo en ese proyecto y de las dificultades para que se comprenda su desafío a las ideas dominantes. Que, como afirma allí Hegel, “en vez de penetrar en el contenido inmanente de la cosa pasa siempre por alto el todo y se pone por encima de la existencia individual de la que habla, es decir, que ni siquiera llega a verla. El conocimiento científico, en cambio exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tenerlo ante sí y expresar su necesidad interna.”¹⁴⁷

La reciente invasión de las tropas francesas en el centro de Europa cuestiona y trastorna su situación laboral. En marzo de 1806 asume un transitorio trabajo que le ofrecen en la edición del periódico *Bamberger Zeitung*, poco antes de la derrota prusiana en la batalla de Jena.¹⁴⁸ No es el cargo de docente universitario al que aspira pero se trata de una ocupación que le da un ingreso regular y razonable, le permite continuar con su sistema, armar finalmente una familia y le ofrece la oportunidad de una experiencia que también le interesa. Se la expresa a su amigo Friedrich Niethammer (1766-1848), que le había ofrecido el puesto gracias a su elevada posición en el Reino de Baviera, aliado de los franceses: “...tan seductor como el aislamiento independiente es que todo el mundo deba mantener una conexión con el Estado, y trabajar en su nombre (...) No voy a llevar realmente una vida privada, porque no hay hombre más público que el periodista.” Y también “podré proyectar mi curiosidad sobre el seguimiento de los acontecimientos del mundo.”¹⁴⁹

En 1808 consigue el nombramiento de profesor y rector del *Gymnasium* de Nüremberg, donde reside durante casi ocho años. Allí escribe y publica en 1812 su famosa *Ciencia de la lógica*, considerada su obra más importante,¹⁵⁰ a la que remite como fundamento de sus textos, lecciones e intervenciones políticas posteriores. En 1811 se casa con Marie Helena Susanna von Tucher (1791-1855) y tiene tres hijos con ella.¹⁵¹ Desde la cátedra continúa su actividad política. Como rector, cierra todos los años el ciclo de estudios con una conferencia ante las familias y personajes importantes

que mantenían a una gran clase de hombres se agotan de repente a causa de la moda o del abaratamiento del producto por inventos en otros países, etc., y toda esa muchedumbre de hombres queda entregada a una pobreza sin defensa. Aparece entonces la contraposición entre la gran riqueza y la gran pobreza, la pobreza a la que le es imposible producir algo. (...) Las fábricas y las manufacturas fundan su existencia precisamente en la miseria de una clase.” *Realphilosophie*, op. cit., vol II, p. 232, p. 257, en Lukács, op. cit., p. 329.

¹⁴⁶ Presentada como “Primera parte del sistema de la ciencia”, en su futura *Enciclopedia* la ubicará recién en la tercera parte, en su primera sección.

¹⁴⁷ *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 36.

¹⁴⁸ Se trata de un periódico de limitada relevancia que mantiene una posición condescendiente con la política francesa y sus tropas, siempre con el visto bueno de la censura que, no obstante, no cesa su actividad de control.

¹⁴⁹ Hegel, *Briefe*, I, 98; *Letters*, p. 130. En carta del 13 de octubre le escribe, respecto de la presencia de Napoleón en Jena, terminada la batalla: “He visto al emperador –el alma del mundo– salir a caballo de la ciudad para un reconocimiento; es ciertamente una sensación maravillosa la de ver a un individuo tal que, subido a un caballo, concentrado en un punto, abarca el mundo y lo domina... Como es natural, no era posible mejor pronóstico para los prusianos, pero conseguir todo entre el jueves y el lunes es cosa sólo posible para este hombre extraordinario al que es imposible no admirar.” *Briefe*, I, 68, en Lukács, op. cit., p. 440.

¹⁵⁰ En su momento se disculpaba: “No es poco escribir durante los seis primeros meses de matrimonio un libro de treinta pliegos de contenido muy abstruso. Pero *injuria temporum*! Yo no soy un académico; para conseguir una forma conveniente hubiese necesitado un año; pero necesito dinero para vivir.” *Correspondance* de Hegel, Gallimard, 1962, tomo I, p. 350, en D’Hondt, op. cit., p. 205. No por ello deja de demoler en el texto al pensamiento contemporáneo. Así, “la doctrina exotérica de la filosofía kantiana –es decir, que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia, porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en razón teórica que, por si misma, sólo crea telarañas cerebrales...”. Respecto del campo científico, que “echa mano, ante todo, de un formalismo vacío” y cuyos juicios y deducciones se “reducen principalmente al lado cuantitativo de las determinaciones”, que corresponde al cálculo matemático. En pocas palabras, “el filosofar tan difundido entre nosotros no logra salir de los resultados kantianos, es decir, que la razón no puede reconocer ningún verdadero valor, y que con respecto a la verdad absoluta hay que remitirse a la fe.” Hegel, *Ciencia de la lógica*, Primera parte, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1993, Prefacios a la primera y segunda edición, pp. 35-36, p. 37 y p. 80.

¹⁵¹ Su primer hija, María Louisa, fallece casi al año; el segundo es Karl (1813-1901), que será posteriormente reputado historiador, y el tercero Thomas Inmanuel (1814-1891), futuro pastor. Hegel tenía ya un hijo, Georg Ludwig, nacido de una relación circunstancial en 1807 en Jena, al que reconoce de manera temporal pero se ocupa de ocultarlo públicamente. Fallece en 1831.

de la ciudad, en la que acostumbra a presentar sus ideas. En general, hace énfasis en una formación que promueva –mediante la reflexión moral– la libertad y la independencia del individuo. En una de ellas también subraya la importancia de la educación religiosa e incluso del entrenamiento militar para “defender a su patria o a su príncipe”.¹⁵² Por su parte, no se pierde de criticar al ideario de la Ilustración –al que adhiere el sector más liberal de la oposición monárquica– porque se dedica a “sustituir demasiado a menudo algunas viejas costumbre y principios profundos (porque no entendía tales cosas) por máximas superficiales, carentes de valor e inútiles.”¹⁵³ Y tampoco deja de intervenir en los debates políticos en curso: “Así como por una parte debe prevalecer como sagrado un límite, dentro del cual el gobierno del Estado no pueda inmiscuirse en la vida privada de los ciudadanos, así también las vidas privadas de los ciudadanos deben asimilar más estrechamente las cosas conectadas con los propósitos del Estado y subordinarlas a una supervisión metódica”.¹⁵⁴

En pleno proceso de restauración de las Casas monárquicas, luego de la derrota de Napoleón,¹⁵⁵ la Universidad de Heidelberg lo llama a ocupar un puesto docente pago, por primera vez y a sus 46 años. Como manual para sus clases y para apoyo de ellas, escribe y publica la que será la primera edición de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que desarrolla en sus lecciones y en apoyo de ellas. Europa bulle y un sistema filosófico que no pueda fundamentar qué hacer, y en particular qué alternativa política proponer, carece de sentido.¹⁵⁶ Así, condensa su *Lógica* (las doctrinas del ser, de la esencia y del concepto), se extiende en la filosofía de la naturaleza¹⁵⁷ y finalmente en la del espíritu –el subjetivo, el objetivo y el absoluto–, con el desarrollo de lo que denomina “eticidad” y el lugar y contenido del derecho y el “Estado”.

Hegel también es coeditor de los *Heidelberg Jahrbücher* y, en 1817, además de comenzar –entre otras– sus lecciones de Estética, da a conocer las “*Actas de la Asamblea de estamentos en el reino de Württemberg, 1815-1816*”, en el que apoya, aunque con ciertos reparos, la propuesta del rey de una nueva Constitución, resistida por los sectores defensores del orden social pre-napoleónico.¹⁵⁸

¹⁵² Hegel, *Rede zum Schuljahrschluß am 14. September, 1810, Werke*, 4, pp. 330-1.

¹⁵³ Ibid., *am 2. September 1811, Werke*, 4, p. 347.

¹⁵⁴ Ibid., *am 30. August 1815, Werke* 4, p. 372.

¹⁵⁵ La batalla de Waterloo es en junio de 1815. A fines de ese año, por el Tratado del Congreso de Viena, se confirma la paz con Francia y se reorganizan los Estados monárquicos alemanes, que deben encarar la sanción de sus constituciones y en las que Hegel no va a desperdiciar la ocasión de intervenir. Hegel no ve con buenos ojos la derrota napoleónica y el ascenso de la llamada Restauración monárquica. En carta a Niethammer le dice: “Grandes cosas han sucedido a nuestro alrededor. Es un espectáculo espantoso y prodigioso ver cómo un gran genio se destruye a sí mismo. Es lo más trágico que existe. La mediocridad pesa con toda su masa, sin descanso y sin tregua, hasta que lo que se ha elevado se rebaja a su nivel o incluso a menor altura.” *Correspondance*, op. cit., tomo II, p. 31, en D’Hondt, op. cit., p. 207.

¹⁵⁶ Rosenkranz, en su biografía de Hegel de 1844, señala que “Fue sólo en Heidelberg que Hegel se presenta por primera vez con su filosofía como un todo integrado y esto era muy necesario para defender la tercera parte de la *Lógica* contra graves malentendidos. (...) En el Prefacio, anuncia su muy clara oposición, por un lado, a la filosofía que quiere imponerse pero que es desordenada; por otro lado, a la falta de pensamiento, a la superficialidad del escepticismo, a la inmediatez del conocimiento que se hila en el sentimiento. Ni una exposición aleatoria de la aventura del pensamiento, ni la vanidad de la ausencia de ideas, que durante demasiado tiempo han convertido en ridículo la profundidad alemana, dejando insatisfecha su necesidad de desarrollo filosófico, pueden favorecer el progreso. Sólo la demostración puede lograr esto...” Rosenkranz, op. cit., libro dos, capítulo 25, *La Enciclopedia*.

En ese sentido, Hegel advierte en ese prólogo que “la presente exposición (...) se trata de una reelaboración de la filosofía con arreglo a un [nuevo] método que, como espero, llegará a ser reconocido como el único verdadero, idéntico al contenido.” Reconoce que “...el interés por la filosofía se ha conservado (...). Y si bien este se arrojó de momento a la forma del saber inmediato y del sentimiento, anuncia, sin embargo, el impulso interior hacia metas más altas de la visión racional, y que son lo único que confiere su dignidad al ser humano, sobre todo porque tal dignidad la obtiene éste solamente como resultado del saber filosófico.” Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, 3ª edición, 1830, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 81 ss.

¹⁵⁷ Que incluye ‘La mecánica’, donde aborda el espacio, el tiempo, el movimiento y la materia, ‘La Física’, en la que continúa con la materia y avanza con la luz, el aire, el sonido, el calor, la “relación eléctrica”, etc, para terminar con la ‘Física orgánica’.

¹⁵⁸ La Dieta convocada, todavía con la anterior composición estamental, rechaza el proyecto por ser más abierta en la forma de la representación política, un conflicto que es seguido con atención por el resto de los Estados

Su mayor reconocimiento público lo alcanza poco después, en 1818, cuando es convocado por la Universidad de Berlín, donde permanece como docente regular y pago desde 1819 hasta su muerte, doce años después. Además de sus clases,¹⁵⁹ trabaja en la reedición de su *Lógica* (que recién aparece en 1832) y de la *Enciclopedia* (1827).¹⁶⁰ En 1821 publica su *Filosofía del derecho*, con la que se propone intervenir en los debates en curso al respecto e influir en las titubeantes reformas del absolutista Estado Prusiano del resto de Alemania.¹⁶¹ Fundamentando largamente lo ya avanzado en la *Enciclopedia*, y, en pos de una definición política más precisa, hace la defensa de una constitución monárquica del Estado nacional,¹⁶² con una representación parlamentaria limitada y de base estamental, a la vez que asignándole al Estado una existencia que está lejos de todo lo que sobre él se habla, como ya veremos en detalle más adelante.¹⁶³

En esos primeros años también propone, sin éxito, fundar una revista crítica de literatura, con el objetivo de difundir un saber que considera genuinamente científico. En 1822 visita los Países Bajos, dos años después Viena, en 1827 viaja a París y, a su regreso, se encuentra con Goethe. Por su parte, el Ministro de Instrucción y Cultura prusiano tiene una alta consideración de su filosofía,¹⁶⁴ varios profesores adhieren a sus ideas y, en 1821, es nombrado decano anual de la Facultad. Sus seguidores no son más que una clara minoría dentro de los cuadros docentes y de estudiantes, que no alcanzan a constituir una verdadera escuela.

En 1827 Hegel comienza a colaborar en la publicación de los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*,¹⁶⁵ en los que escribe distintos artículos y responde a algunas de las acervas críticas que recibe. En 1829 publica una tercera reedición de su *Enciclopedia* y es nombrado rector anual de la

alemanes porque puede sentar precedentes en ellos. La posición que toma Hegel es criticada también por la oposición más avanzada a la monarquía, en particular por sus reticencias liberales y por ser poco democrática.

¹⁵⁹ Que abarcan áreas tan diversas como historia de la filosofía, filosofía de la historia, de la naturaleza, de la religión, del arte, cuyas lecciones fueron publicadas luego de su muerte.

¹⁶⁰ En el prólogo insiste en que “aquello sobre lo que yo he trabajado y trabajo en general, cuando me ocupo de filosofía, es el conocimiento científico de la verdad. Es el camino más difícil, pero el único que puede tener interés y valor para el espíritu...”. Y precisa: “a partir del malentendido de que la insuficiencia de las categorías para alcanzar la verdad comporta la imposibilidad del conocimiento objetivo, se concluye la justificación del hablar y condenar desde el sentimiento y desde la opinión subjetiva; en el lugar [que debería ocupar] la demostración se presentan aseveraciones y narraciones de lo que [dicen] se halla en la conciencia como hechos, lo cual se tiene por más puro cuanto más acritico.” Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., p. 62.

¹⁶¹ Puede considerárselo su testamento político. Hegel reitera en su Prefacio la indigencia del pensamiento contemporáneo que se expide respecto del derecho y el Estado. Así dice, por ejemplo, que “la filosofía, por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la posición de un más allá que sabe Dios dónde estará, aunque en realidad bien puede decirse dónde radica: en el error de un razonamiento vacío y unilateral.” Critica a “la autodenominada filosofía, que ha afirmado expresamente que lo verdadero mismo no puede ser conocido, sino que es aquello que cada uno deja surgir de su corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo respecto de los objetos éticos, principalmente del Estado, el gobierno y la constitución.” Aunque, como tantas veces, no lo reduce al conocer acerca de las formas concretas inmediatas de la vida social e indica el camino que él recorre: “Respecto de la naturaleza, se concede que la filosofía debe conocerla tal como es, que la piedra filosofal está oculta en algún lugar cualquiera, pero siempre en la naturaleza misma, que es en sí misma racional: el saber debe por lo tanto investigar y aprehender conceptualmente esa razón real presente en ella, que es su esencia y su ley immanente, es decir, no las configuraciones y contingencias que se muestran en la superficie, sino su armonía eterna.” Para toda esa ignorancia dominante, Hegel se da hasta el lujo de citar en su apoyo a Mefistófeles, en la conocida obra de Goethe: “Desprecia también el entendimiento y el saber, / dones supremos del hombre; / Así te habrás consagrado al diablo / y deberás seguir hacia la perdición.”

¹⁶² “La constitución monárquica es (...) la constitución de la razón desarrollada. Todas las demás constituciones corresponden a estadios inferiores del desarrollo y realización de la razón.” FD, § 542 Hegel, *Filosofía del derecho*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1987, pp. 23-37. En adelante, FD.

¹⁶³ No sólo es “la realidad de la Idea ética” (FD § 257), sino también, y por ello, “lo racional en sí y por sí.” (FD § 258), “la realidad de la libertad concreta” (FD § 260).

¹⁶⁴ Karl S. F. F. von Stein zum Altenstein (1770-1840), que la interpreta a su manera, representa a un minoritario sector ‘reformista’ dentro de la estructura política del Estado prusiano, cuyo principal respaldo son los progresos que ha ido logrando en materia de educación en el Reino. Por lo demás, no tiene sentido considerarlo un ‘hegeliano’.

¹⁶⁵ Órgano de la *Sozietät für Wissenschaftliche Kritik* (Sociedad para la Crítica Científica), cuya fundación un año antes impulsó junto con Eduard Gans y Heinrich Hotho, entre otros.

Universidad. En carácter de tal, en junio de 1830, en la celebración que hace el Reino de Prusia del 300 aniversario de la denominada Confesión de Augsburgo, acontecimiento central de la reforma protestante, expone sus ideas. Entre otras, Hegel señala que con ella, además de ahorrarle a Alemania el derramamiento de sangre ocurrido en Francia, fue necesario “cambiar los principios fundamentales del Estado, como también los de la vida civil y ética.” Por lo demás, en cuanto a las “virtudes que los griegos y los romanos nos legaron para su admiración e imitación” señala, entre otras, “el amor al rey y a la patria, por cuya defensa debemos empeñar hasta nuestras vidas.”¹⁶⁶

Prefiere no incursionar públicamente sobre la Revolución de Julio de 1830 en Francia ni acerca de las revueltas en otros países, todos sacudidos por movilizaciones callejeras, incluso armadas, camino que Hegel desapruueba. Tampoco comparte el entusiasmo de algunos de sus contemporáneos por el curso que están tomando las transformaciones políticas europeas y ven al modelo inglés con buenos ojos.¹⁶⁷ Decide, entonces, sentar su posición pública –que será la última– en un largo artículo en el periódico ‘oficialista’ *Preussische Stasstzeitung*, dividido en cuatro partes, sobre el proyecto del *Reform Bill* de 1831 en debate en el Parlamento británico. Desmerece el propósito al que apunta¹⁶⁸ y cuestiona que, de alcanzarse, signifique un cambio sustantivo de la organización política y la sociedad inglesa, a la que critica acerbamente.¹⁶⁹ En ese sentido, Hegel escribe para el público alemán y, más allá de ensalzar –en contraste con aquél país– el proceso continental y el prusiano en particular,¹⁷⁰ éste

¹⁶⁶ Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831*, «Rede bei der dritten Säkularfeier der Übergabe der Augsburgerischen Konfession», pp. 39 y 45.

¹⁶⁷ Rosenkranz escribe en su biografía que Hegel “...había llegado a abandonar el constitucionalismo y encontrar la salvación de los Estados en el principio monárquico como tal, incluso desprovisto de representación popular, presupuestos, libertad de prensa y espíritu público (...). Fue así que sus opiniones políticas se volvieron cada vez más hacia el conservadurismo.” También que, “como varios de sus amigos y estudiantes de Berlín, en particular Gans, tenían una opinión diferente, hasta el punto de entusiasmarse con la revolución de julio y sus posibles consecuencias, a partir de entonces siguieron discusiones violentas, a menudo llenas de animosidad.” Por su parte, Karl A. Varnhagen von Ense (1771-1833) le escribió en abril de 1840: “Sabes, Hegel fue en el último período totalmente absolutista y sintió la más viva aversión por los movimientos populares. Sentía en particular un odio lleno de furia por los problemas de Bélgica y cuando éstos no pudieron ser apagados, estaba completamente fuera de sí. Fue sobre todo Gans, que estaba completamente del otro lado, quien tuvo que soportar este malhumor político.” Rosenkranz, *Vida de Hegel*, p. 617 y 620, en hegel.net/en/rosenkranz-life-of-hegel23-Late_Political_Thought.htm.

¹⁶⁸ “El objetivo principal del proyecto de ley de reforma inglés (...) es hacer justicia y equidad en la distribución de las partes que juegan las diferentes clases y divisiones del pueblo en la elección de los miembros del Parlamento, sustituyendo con una mayor simetría las más extrañas y azarosas anomalías y desigualdades que prevalecen en la actualidad.” Los diputados surgían en base a circunscripciones electorales de tipo geográfico y no al número de habitantes, relativizando así la presencia de la población urbana. Por eso, “es sobre la nobleza, el corazón mismo y el principio vital de la Constitución y condición de Gran Bretaña, que esta alteración presiona de hecho.” Por otra parte, “el proyecto de ley es un batiburrillo de los antiguos privilegios y del principio general de igualdad de derechos de todos los ciudadanos (salvo la limitación de una propiedad de 10 libras esterlinas) para votar a aquéllos por los que van a ser representados. (...) Este principio abre, en sí mismo, el camino a una infinidad de derechos a los que el Parlamento puede, de hecho, imponer límites *prima facie*; llevado a cabo de forma lógica, produciría una revolución en lugar de una simple reforma.” www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/er/english-reform.pdf

¹⁶⁹ Por mencionar algunas, luego de señalar que “la elección de un gran número de escaños parlamentarios está en manos de un pequeño número de individuos”, afirma que, además de ser en gran parte “adquiribles mediante el soborno o el pago formal de una suma específica a los electores”, indicando que “será difícil encontrar en algún lugar un síntoma similar de corrupción política de un pueblo”, que “impregna a todas las clases inglesas”. Por su parte, Hegel aborda los principales problemas sociales de Inglaterra, como la enorme deuda nacional, el peso de los impuestos, “la extrema indigencia”, “los intereses divididos orgánicamente en clases”, la legislación sobre la propiedad agraria, la colonización, el trato dado a Irlanda, etc.

¹⁷⁰ Por ejemplo, al “atraso inglés en materia de derecho” le opone el alcanzado “en los Estados civilizados del continente y que las provincias alemanas han disfrutado durante un período más o menos largo.” Un elemento clave de esa transformación es “la profunda perspicacia de los príncipes al hacer de las estrellas rectoras de su actividad legislativa, con las que se vincula el debido poder del monarca, principios como el bienestar del Estado, la felicidad de sus súbditos y el bienestar general, así como, y sobre todo, el sentido de una justicia absoluta, y hacer esto con el fin de abrir paso a estos principios y darles realidad frente a los privilegios meramente positivos, el interés privado tradicional y la estupidez de las masas.” Más aún, “lo que se ha conseguido en

no queda indemne frente a la serie de consideraciones que ofrece para pensar el mejor rumbo político a seguir. Allí se pone en evidencia que las sociedades modernas marchan bien lejos de anunciar una nueva aurora del saber de sí del Espíritu del Mundo, que guía la vida humana. Y, aun disponiendo del conocimiento del actuar y fin de ese sujeto univesal, el artículo deja a las claras que a Hegel no le alcanza su filosofía para explicar el porqué de ese contingente curso concreto inmediato de los acontecimientos.

Hegel fallece el 14 de noviembre de 1831, a los 61 años de edad, tal vez víctima de la epidemia de cólera que empieza a remitir en Berlín. Sus exequias tienen lugar dos días después y un eventual numeroso cortejo fúnebre lo acompaña al cementerio de Dorotheenstadt, donde lo entierran al lado de la tumba de Fichte tal como lo había solicitado.

Socialmente considerado, Hegel muere en la mayor de las soledades. Sus adherentes no comprenden cabalmente su filosofía, suelen tomar fragmentos aislados de ella y se dividen no en escuelas sino preferente a nivel individual, dado que cada uno lo interpreta a su manera. Por razones similares, sus críticos construyen ‘hegeles’ de paja a quienes prenderles fuego. Los teólogos en general lo repudian, los filósofos y pensadores le marcan un esotérico sustento, su despropósito de preguntarse por lo real, cuando no su ‘coqueteo’ con la religión y las autoridades políticas. En cuanto a los científicos alemanes, celebran que le haya –por así decir– mojado la oreja a Newton *et al*, pero no encuentran en él una alternativa. Los políticos que reclaman una monarquía con una amplia representación parlamentaria rechazan sus ideas, más aún los de tinte republicano. Mientras que los defensores del absolutismo ven en él, que se proclama un celoso guardián de la libertad, a alguien peligroso. No en vano los autoritarios gobiernos monárquicos alemanes, que digitan las universidades con sus cancerberos de turno, lo vigilan a luz y sombra, en sus cátedras, sus textos y hasta en su correo privado.¹⁷¹

Por su parte, Hegel sabía que no podía dejar de cuidarse de lo que decía y escribía, pero también que, con su erudición, su talento y muchas de sus ideas deslumbraba, imponía respeto y se proyectaba como un gran pensador que trascendía el ámbito alemán, anunciando estar a las puertas de una nueva etapa de la humanidad, asentada esta vez libremente en la auténtica razón. Como lo consideraban varios de sus alumnos, a los que impulsaba al conocimiento y a una verdadera autonomía, solidario además con ellos en esos objetivos y hasta con algunos perseguidos políticos. Pero debió pesarle no haber avanzado lo suficiente en sus ideas, en hacerlas más accesibles, y seguramente, como ya señalamos, en mucha mayor medida y de manera casi desesperante, no haber podido explicar por qué el curso de la vida social no presentaba el más mínimo signo –excepto el conocimiento que él había alcanzado– de comenzar a encaminarse, aunque más no sea de manera pausada, en el sentido que había previsto y del cual estaba convencido. ¿Qué acción política proponer y llevar adelante con semejante orfandad?

Para terminar este semblante general de Hegel, tal vez contribuya citar uno de sus apuntes sobre el *Fausto* de Goethe, a la que considera "la tragedia filosófica absoluta", y en el que entendemos que se retrata a sí mismo en sus afanes. Son de su época de juventud, antes de la *Fenomenología* y mucho antes de las observaciones más racionales que haría con posterioridad del mismo personaje: "*Fausto encontró las fronteras de la humanidad muy estrechas e impelió en contra con fuerza salvaje, para trastocar la realidad. Encontró sometida y descuidada la cabeza noble, y elevados a honores al tonto y al pícaro. Él quiere averiguar el fundamento del mal moral, si la relación del hombre con lo eterno es lo que conduce al género humano, y de dónde surgen las contradicciones que lo acosan. Quiere hacer aprehensible la razón de las cosas, las fuentes secretas de las apariencias del mundo físico y moral, y aquello que todo lo ordena. ¡En vano! Se precipita al escenario de la vida,*

Alemania durante más de un siglo por la imperceptible labor de la educación científica, la sabiduría de los príncipes y su amor a la justicia, la nación inglesa no lo ha adquirido de su representación popular."

¹⁷¹ El poeta y ensayista Heinrich Heine (1797-1856), que asistía a algunas de sus clases, recuerda una en la que Hegel daba su posición sobre la religión y el ateísmo, en favor de éste: "...estaba yo detrás del maestro cuando la compuso; lo hacía, ciertamente, con arabescos muy poco claros y muy complicados, para que no pudiera descifrárselos cualquiera (una vez observé lo miedosamente que miraba en torno suyo, temeroso de que le entendieran...)." Heine, op. cit., p. 148, en Lukács, op. cit., p. 450.

donde virtud y vicio se entrelazan, donde el bien proviene de lo malo, lo malo del bien. Cada vez se extravía más el espíritu. Mira la cadena de la necesidad atada a las criaturas libres, se irrita porque nadie es señor de sus acciones y nada puede modificar. Tiene que dejar todas las cosas a su curso eterno; por el contrario, ese poder que él no ve, que sólo parece mofarse, encubre profunda oscuridad, tenebroso silencio. Para el espíritu del hombre todo es oscuro, él es para sí mismo un enigma.”¹⁷²

* *

Después de su fallecimiento, sus adherentes más cercanos acuerdan publicar sus obras completas. Así comienzan a ver la luz, en esa década y la siguiente, sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, las *Lecciones de historia de la filosofía*, su *Estética*¹⁷³ y sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*. La defensa del maestro, frente a los cuestionamientos de sus críticos, no tarda en mostrar las divergencias entre sus discípulos. Mientras que las relativas a las implicancias políticas de su filosofía se canalizan principalmente en discusiones privadas, dada la fuerte represión y la censura monárquicas, las correspondientes al papel de la religión y al significado de los dogmas cristianos en su sistema dan pie a debates que toman estado público.

Luego de algunas diferencias alrededor de la inmortalidad del alma, sobre la que Hegel siempre eludió expedirse explícitamente, la cuestión ‘cristológica’ ocupa la escena. En 1835, David F. Strauss (1808-1874) publica –desde una óptica ‘hegeliana’ propia– su *Vida de Jesús críticamente elaborada*,¹⁷⁴ que de inmediato provoca reacciones opuestas incluso entre los hegelianos. Una de ellas, la del doctor en teología Bruno Bauer (1809-1882), en la revista que pretende ser la ‘oficial’ de la escuela, encargado de refutarlo en la recensión de esa obra. Dos años después, Strauss se defiende de sus críticos, en particular de los hegelianos, con un nuevo texto aclaratorio. Allí los divide, siguiendo la tradición del parlamento francés, en una ‘derecha’, que defiende la historia evangélica como auténtica y donde incluye a Karl F. Göschel (1781-1861), G. Gabler (1786-1853) y al citado Bauer, entre otros; una ‘izquierda’, que le quita veracidad al relato –el mismo Strauss–, y un ‘centro’, que lo hace parcialmente, como Karl Rosenkranz. En este sentido, no cabría ubicar al grupo hegeliano con el que Marx comienza a reunirse en ese mismo año de 1837, un llamado ‘Doktorclub’, en la ‘izquierda’ de la escuela según el criterio de Strauss. Porque, aunque sólo sabemos –por la carta de noviembre– que en ese círculo hay concepciones polémicas y encontradas, no hay por qué descartar a la religión entre ellas.¹⁷⁵

¹⁷² Hegel, G.W.F. *Aphorismen aus Hegels Wastebook*. En: *Jenaer Schriften 1801-1807, Werke 2*. SuhrkampTaschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1986, p. 554s. Citado en Oscar Cornejo Rideau; *¿qué hace tan difícil leer a Hegel?*, Pp. 3-4. (En pdf de Academia)

¹⁷³ Siempre atento a exponer sus disidencias con el pensamiento dominante, allí dice en su presentación, por ejemplo, “...la filosofía ha de considerar sus objetos bajo el aspecto de la necesidad. No sólo ha de considerarlos según la necesidad subjetiva, o sea, según una ordenación o clasificación hecha desde fuera, sino que debe desarrollar y demostrar también aquella necesidad inherente a la propia naturaleza intrínseca del objeto. Por primera vez esta explicación constituye el carácter científico de un estudio. Ahora bien, la necesidad de un objeto como tal consiste esencialmente en su naturaleza lógico-metafísica.” Hegel, *Lecciones de Estética*, Edición 62, Barcelona, 1989, p. 13.

¹⁷⁴ *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*. Allí señala que la única manera de rescatar las verdades eternas del cristianismo es expurgándolo de los mitos colectivos, de las expresiones mesiánicas del pueblo judío y las de las primitivas comunidades cristianas que se manifiestan en los evangelios, cuestionando la realidad histórica de los acontecimientos que relatan. El caso paradigmático es la unidad de la naturaleza humana y la divina, que la religión cristiana encarna en la figura Jesús, que Strauss considera propia de una representación sensible y adecuada a los sentimientos –la insistencia en milagros es significativa– pero no de manera racional. Y agrega que esa unidad no puede realizarse en un individuo sólo sino en la humanidad entera. Dos meses después es exonerado de su cargo en el seminario de Tübingen y transferido a un *Gymnasium*.

¹⁷⁵ Y tampoco que se trataría de los “jóvenes hegelianos”, clasificación que aún no existe pero que prosperará en poco tiempo más, como señalaremos.

Entendemos haber sido aceptablemente fieles –con las limitaciones de espacio que nos impusimos– a los aspectos principales de la trayectoria de vida de Hegel, de sus preocupaciones y actividades. Que alguien se proponga saber ciertamente qué tiene adelante –no reducible a su simple aparecer– con el objetivo de poder pensar y fundamentar su propia acción merece, lo menos, nuestra atención. Pasamos, entonces, a darle la palabra para que nos presente el núcleo de sus ideas.

3.2. Hegel por Hegel

Comencemos con fragmentos de su ‘Discurso inaugural’, pronunciado en la Universidad de Heidelberg el 28 de octubre de 1816, al inaugurar su curso de Historia de la filosofía con el que inicia sus tareas docentes.¹⁷⁶ Allí señala:

“Parece haber llegado la hora de que la filosofía pueda confiar en encontrar de nuevo la atención y el amor a que es acreedora esta ciencia. (...) La miseria de la época daba una importancia tan grande a los pequeños y mezquinos intereses de la vida cotidiana, los elevados intereses de la realidad y las luchas sostenidas en torno a ellos embargaban de tal modo toda la capacidad y todo el vigor del espíritu, absorbían a tal punto los recursos materiales, que las cabezas de los hombres no disfrutaban de la libertad necesaria para consagrarse a la vida interior, más alta, y a la pura espiritualidad, lo que hacía que las mejores capacidades se vieran absorbidas por aquellas preocupaciones y, en parte, sacrificadas a ellas.

El Espíritu del Mundo, ocupado en demasía con esa realidad, no podía replegarse hacia adentro y concentrarse en sí mismo. Pero ahora que esta corriente de la realidad ha encontrado un dique, que la nación alemana ha sabido irse modelando sobre la tosca materia, que ha salvado su nacionalidad, raíz y fundamento de toda vida viva, tenemos razones para confiar en que, al lado del Estado, en que se concentraba hasta hace poco todo el interés, se levante también la Iglesia (...) que, al lado del interés político y de otros intereses vinculados a la mezquina realidad, florezca de nuevo la ciencia, el mundo racional y libre del espíritu.”

Hegel prosigue: “La historia de la filosofía nos revelará cómo en los otros países de Europa en los que con tanto celo y prestigio se cultivan las ciencias y la formación del entendimiento, la filosofía, excepción hecha del nombre, decae y desaparece para quedar convertida tan sólo en un recuerdo, en una vaga idea, y únicamente se conserva como una peculiaridad característica de la nación alemana. La naturaleza nos ha asignado la alta misión de ser los guardianes de este fuego sagrado.” Da ejemplos de la antigua Grecia y también de “cómo el Espíritu del Mundo cultivó y salvaguardó en la nación judaica una conciencia superior a la de otros pueblos, para que pudiera surgir de ella convertido en un nuevo Espíritu.”¹⁷⁷ Y continúa:

“La nación alemana ha logrado llegar hoy, en general, a un grado tal de seriedad y de elevación de conciencia, que ante nosotros sólo pueden valer ya las ideas y lo que demuestren sus títulos de legitimidad ante el foro de la razón; y va acercándose más y más la hora del Estado prusiano basado en la inteligencia. No obstante, también entre nosotros han venido la miseria de los tiempos y el interés de los grandes acontecimientos mundiales a relegar a segundo plano la seria y profunda dedicación a la filosofía, haciendo que se apartase de ella la atención general. Y así, ha ocurrido que, mientras las

¹⁷⁶ Las citas corresponden a Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 3-4. Sus ‘lecciones’, en tanto son el resultado de una reelaboración hecha en base a textos manuscritos suyos pero de distintos cursos y también según algunas anotaciones de sus oyentes, han sido tomadas posteriormente con cuidado por sus intérpretes. Karl Ludwig Michelet (1801-1893), a cargo de la primera edición de las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* de 1833, señala los problemas que tuvo que resolver al respecto. Más allá de esas características, las consideramos útiles a los efectos de acercarse a las ideas de Hegel. Y si no han sido exactamente sus palabras, deben acercarse mucho a cómo se recibían y entendían sus ideas en ese momento.

¹⁷⁷ Que se prolongará en el surgimiento del cristianismo, el que finalmente adoptarán los pueblos germanos. En sus *Lecciones de filosofía de la historia* Hegel señala, por ejemplo, que “fueron las naciones germanas las que, con la aparición del cristianismo, llegaron a tener conciencia de que el hombre como tal es libre, y que la libertad de su espíritu constituye su más intrínseca naturaleza.” *Lecciones de Filosofía de la historia*, Editorial Claridad, 2da edición, 2005, p. 23.

sólidas cabezas se dedicaban a los problemas prácticos, la gran empresa de la filosofía caía en manos de la superficialidad y el adocenamiento que se instalaban en ella a sus anchas.

Bien puede afirmarse que, desde que la filosofía comenzó a cobrar relieve en Alemania, nunca había llegado esta ciencia a verse tan mal parada como en los momentos actuales, nunca habían navegado por su superficie con tal arrogancia la vacuidad y la presuntuosidad, dándose aires de tener el cetro en sus manos. Pues bien, es necesario que nos convenzamos de que el profundo espíritu de la época nos encomienda la misión de luchar contra esta superficialidad, laborando con una seriedad y una honradez auténticamente alemanas para sacar a la filosofía de la soledad en que ha ido a refugiarse. Saludemos todos juntos la aurora de un tiempo mejor, en que el espíritu, hasta ahora arrastrado hacia el exterior, pueda replegarse hacia sus adentros y volver en sí, ganar el espacio y el suelo necesarios para su reino propio, donde los ánimos se eleven sobre los intereses cotidianos y se dejen ganar por lo verdadero, lo eterno y lo divino, elevándose hacia la contemplación y la asimilación de lo más alto.”

Como puede leerse, es una alocución con un indisimulable contenido político –y, si se quiere, ‘nacional’ alemán–,¹⁷⁸ por demás crítica del pensamiento vigente, sumido como lo encuentra en el grave cuadro de la realidad social en curso. Ya en uno de sus primeros escritos había señalado la paradoja de que, precisamente en el momento de la historia en que los seres humanos comienzan a reconocerse como portadores de una conciencia esencialmente libre e independientes unos de otros, en lugar conformar genuinas comunidades de convivencia se dejan llevar por sus intereses particulares. Y Hegel dice en su Discurso claramente la tarea que de ahí se desprende: “Para mí, que he ofendido mi vida a la ciencia, es una gran satisfacción encontrarme ahora en un lugar desde el que puedo contribuir en mayor medida y dentro de un radio de acción más extenso a difundir y fomentar un interés científico superior y, en primer lugar, a encaminaros hacia él.¹⁷⁹ (...) El valor de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía. El hombre, que es espíritu, puede y debe considerarse digno de lo más alto, jamás podrá pensar demasiado bien en cuanto a la grandeza y el poder de su espíritu; y, si está dotado de esta fe, no habrá nada, por arisco y por duro que sea, que no se abra ante él. La esencia del universo, al principio cerrada y oculta, no encierra fuerza capaz de resistir al valor de un espíritu dispuesto a conocerla: no tiene más remedio que ponerse de manifiesto ante él y desplegar ante sus ojos, para satisfacción y disfrute suyo, sus profundidades y sus riquezas.”

Es notable cómo, en pocas palabras, Hegel nos ofrece una condensada síntesis de las ideas que rigen su labor. Por un lado, hace una acérrima defensa de la capacidad de la razón humana de llegar a conocer de qué se trata lo existente, dejando atrás tanto las ideas religiosas como al pensamiento profano y presuntamente científico de sus contemporáneos. Por otro, y por lo tanto, que lo que cabe es contribuir al desarrollo de las conciencias para que los superen. Y, finalmente, hasta nos dice el lugar adonde ir a encontrar las respuestas, en las manifestaciones y el desfilar de la esencia de lo real que se presenta a la mirada de la razón humana y que está en sus manos descifrarla y conocerla, atendiendo a la realidad misma.¹⁸⁰

Adentrémonos, ahora largamente, en su *Introducción a la Historia de la Filosofía*, esto es, sobre la evolución del saber humano.¹⁸¹ En este sentido, advierte que es en la filosofía que se despliega “la sucesión de los nobles espíritus, la galería de los héroes de la razón pensante, que, sostenidos por la fuerza de esta razón, han sabido penetrar en la esencia de las cosas, de la naturaleza y del espíritu, en la esencia de Dios, y que han ido acumulando con su esfuerzo, para nosotros, el más grande de los tesoros, que es el del conocimiento racional.” Aunque “las creaciones son tanto mejores cuanto menos

¹⁷⁸ Desde ya, con los obvios cuidados que hay que tomar en el cuadro represivo de la época para alguien que quiere aportar al desarrollo de su pueblo pero que también necesita tener una fuente de ingresos.

¹⁷⁹ En la alocución da un sencillo ejemplo de su trascendencia: “...según la idea que se tenga de lo que es el Estado, puede muy bien ocurrir que un lector no descubra en la historia política de un país absolutamente nada de lo que busca en ella.”

¹⁸⁰ Aquí anticipa y da por sentado un “Espíritu del mundo” que, como enseguida leeremos, no se reduce al ámbito del planeta sino a uno “universal” y cuya “vida es acción”. Ya volveremos sobre él.

¹⁸¹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., pp 8-110. Sus afirmaciones son bastante accesibles, muchas veces esclarecedoras, y ofrecen la ocasión de incursionar en las ideas de este gran pensador al mismo tiempo que acompañar, salvando las distancias, la experiencia que viene haciendo el mismo Marx con su lectura.

imputables son, por sus méritos o su responsabilidad, al individuo, cuanto más corresponden al pensamiento libre, al carácter general del hombre como tal hombre, cuanto más se ve tras ellas, como sujeto creador, al pensamiento mismo, que no es patrimonio exclusivo de nadie.”

Por su parte, “la razón consciente de sí misma que hoy consideramos como patrimonio nuestro y que forma parte del mundo actual no ha surgido de improviso, directamente, como si brotase por sí sola del suelo del presente, sino que es también, sustancialmente, una herencia y, más concretamente, el resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano. Del mismo modo que las artes de la vida externa, la gran masa de recursos y aptitudes, de instituciones y hábitos de la convivencia social y la vida política son el resultado de las reflexiones, la inventiva, las necesidades, la pena y la dicha, el ingenio, la voluntad y la creación de la historia anterior a nuestro tiempo, lo que hoy somos en la ciencia y, especialmente, en la filosofía se lo debemos también a la tradición...”. Y es el contenido de la filosofía “lo que ha creado el mundo espiritual. El Espíritu Universal no se está quieto (...). Puede ocurrir que en una nación cualquiera permanezcan estacionarios la cultura, el arte, la ciencia, el patrimonio espiritual en su conjunto (...). Pero el Espíritu del Mundo no se hunde nunca en esta quietud y en esta indiferencia; por la sencilla razón de que, por su concepto mismo, su vida es acción. (...) ...lo que cada generación crea en el campo de la ciencia y de la producción espiritual es una herencia acumulada por los esfuerzos de todo el mundo anterior. (...) ...peculiar acción creadora, que consiste en tomar como premisa un mundo espiritual existente para transformarlo al asimilarlo.”

De ahí que, “lo que tiene que desfilar ante nosotros, en nuestra mente, son los hechos del pensamiento libre; se trata de exponer la historia del mundo del pensamiento, tal como ha nacido y se ha manifestado. (...) ...la historia que tenemos ante nosotros es la historia de la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo. (...) Estas manifestaciones del pensamiento en las que éste se encuentra a sí mismo, son las filosofías.” Pero, además, “existen necesariamente una serie de manifestaciones importantísimas que son también obra del pensamiento (...). Tal ocurre con la religión, con la historia política, con las constituciones de los Estados, con las artes y las ciencias. (...) ¿Y cómo se comportan, en la historia, las unas con respecto a las otras?”

En este sentido, “hay que empezar por tener una visión general de conjunto antes de poder entrar en el detalle; de otro modo, los detalles nos impedirán ver el todo. (...) El espíritu necesita adquirir una idea general acerca del fin y la determinación del todo, para poder saber qué es lo que tiene que esperar.” Y “la historia sólo es, a primera vista, una sucesión de acaecimientos fortuitos en la que cada hecho ocupa un lugar aislado y para sí, sin que haya entre ellos otro nexo de unión que el tiempo. Pero esta concepción no puede satisfacernos ni siquiera en lo que se refiere a la historia política; ya en ella reconocemos, o intuimos por lo menos, un entronque necesario entre los diversos acaecimientos, que hace que éstos ocupen un lugar especial, en relación con una meta o con un fin, adquiriendo con ello su verdadera significación. Los hechos históricos sólo tienen un relieve, una significación, cuando se los pone en relación con un algo general y a través de su entronque con ello; tener ante los ojos este algo general es, por tanto, comprender la significación de los hechos en la historia.”

En cuanto a la historia de la filosofía, si “no fuese nada más que una galería de opiniones —aunque éstas versen sobre Dios, sobre la esencia de las cosas de la naturaleza y del espíritu— sería, en verdad, una ciencia harto superflua y aburrida (...) ¿Puede haber algo más inútil que conocer una serie de simples opiniones? Una opinión es una representación subjetiva, un pensamiento cualquiera, una figuración, que en mí puede ser así y en otro puede ser otra o de otro modo: una opinión es un pensamiento mío, no un pensamiento general, que es en y para sí. Pues bien, la filosofía no contiene nunca opiniones; no existen opiniones filosóficas. (...) La filosofía es la ciencia objetiva de la verdad, la ciencia de su necesidad, de su conocer reducido a conceptos, y no un simple opinar o devanar de opiniones. (...) ...lo opuesto a la opinión es la verdad; ante la verdad, palidecen y se esfuman las opiniones.”

Continúa Hegel, con una crítica letal:¹⁸² “La filosofía se enfrenta, así, con un doble antagonismo. Por una parte, la devoción, como es sabido, declaraba a la razón o al pensamiento incapaces de llegar a conocer lo verdadero: por el contrario, según ella, la razón sólo conducía al abismo de la duda, siendo necesario, para arribar a la verdad, renunciar a la quimera de pensar por cuenta propia y colocar a la razón bajo la férula de la fe ciega en la autoridad. (...) No menos sabido es también, por otra parte, que

¹⁸² Aquí les lectores podrán encontrar cuán crítico es Hegel no sólo de las formas de conocimiento de su época sino también de la actual, una formidable anticipación del pensamiento moderno prevalente.

la llamada razón logró imponerse, rechazando la fe nacida de la autoridad y pretendiendo infundir un sentido racional al cristianismo. (...) Pero, por admirable designio, también esta afirmación del derecho de la razón se trocó en lo contrario de lo que perseguía, dando como resultado que la razón no pudiera llegar a conocer nada verdadero. Esta llamada razón, de una parte, combatía la fe religiosa en nombre y en virtud de la razón pensante, pero, al mismo tiempo, se volvió en contra de la razón misma y se convirtió en enemiga de la verdadera razón; afirma en contra de ésta los derechos de la intuición interior, del sentimiento, convirtiendo con ello lo subjetivo en pauta de lo válido e imponiendo, de este modo, la fuerza de la propia convicción, tal y como cada cual se la puede llegar a formar, en sí y a partir de sí, en su propia subjetividad. Pues bien, estas convicciones propias no son otra cosa que las opiniones, convertidas así en el supremo criterio del hombre.”

Hay, pues, “una gran diferencia entre que la convicción descansa simplemente en sentimientos, puntos de vista, intuiciones, etc., en fundamentos subjetivos, es decir, en factores puramente personales del sujeto mismo, o nazca del pensamiento, de la penetración en el concepto y en la naturaleza de la cosa.” En esa línea, Hegel señala que “partimos de la consideración de que la meta de la filosofía es llegar a la verdad por el camino del pensamiento y de la comprensión y, no, reconocer que no hay nada que conocer o, por lo menos, que no es posible llegar a conocer la verdad verdadera, sino solamente una verdad temporal y finita.” Por su parte, “la historia de la filosofía no es un desfile de pensadores dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario, sino que en el movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional. Con esta fe en el Espíritu del Mundo debemos abordar la historia en general y en particular la historia de la filosofía.”

No obstante, concediendo que la filosofía “debe ser una verdadera ciencia y que tiene que haber, necesariamente, una filosofía que sea la verdadera, surge la pregunta: ¿cuál es, y cómo reconocerla?” Porque “la afirmación de que la verdad es una, presenta todavía un carácter abstracto y formal. Puede servir, entendida en un sentido profundo, de punto de partida; pero la meta de la filosofía consiste en descubrir en esta verdad una, al mismo tiempo, la fuente de la que fluyen todas las demás cosas, todas las leyes de la naturaleza, todos los fenómenos de la vida y de la conciencia, la luz de la que éstos no son más que reflejos, o bien, siguiendo un camino aparentemente inverso, en reducir todos estos fenómenos y leyes a aquella fuente única, pero para comprenderlos a base de ella, es decir, para llegar a conocerlos como derivados de aquella fuente. Por tanto, lo más esencial de todo es conocer que la verdad única no es solamente un pensamiento simple, vacío, sino un pensamiento determinado de suyo.”

Hegel advierte entonces que “para llegar a este conocimiento, no tenemos más remedio que entrar en algunos conceptos abstractos”,¹⁸³ aunque “podríamos, incluso, resumir lo que aquí interesa sólo en el concepto de evolución, pues si acertamos a ver claro en él, todo lo demás se desprenderá y deducirá por sí mismo. El producto del pensamiento es lo pensado en general; pero el pensamiento es todavía algo formal, el *concepto* es ya el pensamiento más determinado y la *Idea*, finalmente, el pensamiento en su totalidad y determinado como el ser en y para sí. Por consiguiente, la Idea es lo verdadero y solamente lo verdadero; la naturaleza de la Idea consiste, esencialmente, en desenvolverse y en llegar a comprenderse solamente por obra de la evolución, en llegar a ser lo que es. El que la Idea tiene que empezar por hacerse lo que es, a primera vista parece una contradicción; es lo que es, podría afirmarse.”

Continúa Hegel: “Para comprender qué es la evolución es necesario distinguir —por decirlo así— dos estados: uno es el que se conoce como posibilidad, como capacidad, lo que yo llamo el *ser en sí*, la *potentia* (...) el otro es el *ser para sí*, la realidad. (...) Cuando decimos, por ejemplo, que el hombre es un ser racional por naturaleza, la razón vive en él solamente en potencia, como una posibilidad, en embrión. (...) Sólo a partir del momento en que lo que el hombre es en sí deviene para él, en que, por tanto, la razón pasa a ser una razón para sí; sólo a partir de entonces puede decirse que el hombre cobra realidad en una dirección cualquiera, que es un ser realmente racional, que vive para la razón.”¹⁸⁴

¹⁸³ Hegel señala que “la Ciencia de la Lógica es la encargada de explicar ampliamente estos conceptos,” esto es, remite a su propia obra, y aquí se remitirá a resumir lo relevante en cuanto a ‘evolución’.

¹⁸⁴ Hegel agrega: “¿Qué quiere decir esto, más precisamente? Lo que es en sí necesariamente tiene que convertirse en objeto para el hombre, cobrar conciencia en él; de este modo, deviene para el hombre. Lo que se convierte en objeto para él es lo mismo que lo que él es en sí; mediante la objetivación de este ser en sí, el hombre se convierte en ser para sí, se duplica, se conserva, no se convierte en otro. El hombre es, por ejemplo, un

Y concluye que “el conocer y el aprender, la ciencia e incluso la acción no persiguen, en su conjunto, otra cosa que extraer de sí mismo lo que es interno o en sí, convirtiéndolo de este modo en algo objetivo. Al cobrar existencia el ser en sí sufre un cambio, pero, al mismo tiempo, sigue siendo uno y lo mismo, pues gobierna todo el proceso.”

A diferencia de la naturaleza,¹⁸⁵ “otra cosa acontece en el mundo del espíritu. El espíritu es conciencia y, por tanto, libre de que en él coincidan el principio y el fin. Como el embrión en la naturaleza, también el Espíritu, después de haberse hecho otro, retorna a su unidad; pero lo que es en sí deviene para el espíritu y deviene, por consiguiente, para sí mismo. En cambio, el fruto y la nueva simiente contenida en él, no devienen para el primer embrión, sino solamente para nosotros; en el espíritu ambas cosas son la misma naturaleza y no solamente eso, sino que son la una para la otra, y es ello cabalmente lo que hace que sean las dos un ser para sí. Aquello para lo que lo otro es, es lo mismo que lo otro; sólo así puede ocurrir que el espíritu viva consigo mismo al vivir en el otro. La evolución del espíritu consiste, por tanto, en que, en él, el salir fuera y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí.

Hegel prosigue: “Este ser consigo mismo del espíritu, este volver a sí de él, puede considerarse como su meta suprema y absoluta; a esto, simplemente, es a lo que el espíritu aspira y no a otra cosa. Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra —lo que acaece eternamente—, la vida de Dios y todo lo que sucede en el tiempo, tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que se encuentre, devenga para sí mismo, que confluya consigo mismo; empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí. Sólo de este modo alcanza el espíritu su libertad; pues sólo es libre lo que no se refiere a otra cosa ni depende de ella. Sólo así surge la verdadera propiedad, la convicción verdaderamente propia; en todo lo que no sea el pensamiento no conquista el espíritu esta libertad. Así, por ejemplo, cuando intuimos, cuando sentimos, estamos determinados, no somos libres; sólo lo somos cuando adquirimos la conciencia de estas sensaciones. Incluso la voluntad persigue determinados fines, se mueve por un determinado interés; somos libres, evidentemente, cuando este interés es el nuestro; pero estos fines entrañan siempre, además, algo distinto, algo que es para nosotros otra cosa que lo nuestro, instintos, inclinaciones, etc. Sólo en el plano del pensamiento desaparece, se evapora todo lo extraño, el espíritu, aquí, es absolutamente libre. Con lo cual queda proclamado, al mismo tiempo, el interés de la Idea, de la filosofía.”

Hegel pasa a considerar el concepto de lo concreto, y pregunta: “Cuando se trata de la evolución, cabe preguntarse: ¿qué evoluciona?, ¿qué es el contenido absoluto? Nos representamos la evolución

ser pensante, y piensa luego el pensamiento; de este modo, en el pensamiento sólo el pensamiento es objeto, la racionalidad produce lo racional y su objeto propio es la razón. (...) Ahora bien, si el hombre, que es en sí un ser racional, no parece poder ir más allá después de convertirse en un ser racional para sí, ya que el ser en sí sólo se ha conservado, la diferencia es, sin embargo, inmensa; no se desprende de aquí ningún contenido nuevo, pero esta forma del ser para sí implica una diferencia muy grande. Sobre esta diferencia descansa toda la que se aprecia en los desarrollos de la historia universal. Sólo así puede explicarse por qué, siendo todos los hombres racionales por naturaleza y estribando lo que hay de formal en esta racionalidad precisamente en el hecho de ser libres, ha existido en muchos pueblos, y en parte todavía sigue existiendo, la esclavitud, sin que los pueblos considerasen esto como algo intolerable. La única diferencia que se aprecia entre los pueblos del África y el Asia, de una parte, y de otra los griegos, los romanos y el mundo moderno, consiste en que éstos saben por qué son libres, mientras que aquéllos lo son sin saber que lo son y, por tanto, sin existir como pueblos libres. Y esto representa un cambio inmenso en cuanto a la condición.”

¹⁸⁵ “La planta, por ejemplo, no se pierde en un simple cambio sustraído a toda medida. De su embrión, en el que por el momento no se ve nada, brotan una serie de cosas, todas las cuales, sin embargo, se hallan ya contenidas en él, aunque no desarrolladas todavía, sino de un modo encubierto e ideal. La razón de este brotar a la existencia es que el embrión no puede resistirse a dejar de ser un ser en sí, pues siente el impulso de desarrollarse, por ser la viviente contradicción de lo que solamente es en sí y no debe serlo. Pero este salir fuera de sí se traza una meta y la más alta culminación de ella, el final predeterminado, es el fruto; es decir, la producción de la semilla, el retorno al estado primero. El embrión sólo aspira a producirse a sí mismo, a desdoblar lo que vive en él, para luego retornar a sí mismo y a la unidad de que partió. Claro está que en las cosas de la naturaleza se da el caso de que el sujeto, por donde se comienza, y lo existente, lo que pone punto final —allí la simiente, aquí el fruto— son dos individuos distintos; la duplicación se traduce en el resultado aparente de desdoblarse en dos individuos, que son, sin embargo, en cuanto al contenido se refiere, uno y lo mismo. Lo mismo ocurre, en la vida animal, con los padres y los hijos: son individuos distintos, aunque de igual naturaleza.”

como una actividad formal sin contenido. Pues bien, la acción no tiene otra determinación que la actividad y ésta determina ya la naturaleza general del contenido. El ser en sí y el ser para sí son los momentos de la actividad; en la acción se encierran, por consiguiente, estos dos momentos distintos. La acción es, así, una unidad esencial; y esta unidad de lo distinto es precisamente lo concreto. No sólo se concreta la acción; también lo es el ser en sí, el sujeto de la actividad de la que ésta arranca. Finalmente, el producto es algo tan concreto como la actividad misma y lo que comienza. La trayectoria de la evolución es también el contenido, la Idea misma, la cual consiste precisamente en que tengamos lo mismo y lo otro y en que ambas cosas sean una sola, que es la tercera, en cuanto que lo uno es en lo otro consigo mismo y no fuera de sí. De este modo, la Idea es, de suyo, algo concreto en cuanto a su contenido, tanto en sí como porque está interesada en que lo que ella misma es en sí se manifieste y desprenda como algo para ella.

Es un prejuicio corriente creer que la ciencia filosófica sólo maneja abstracciones, vacuas generalidades; que, por el contrario, la intuición, la conciencia empírica de nosotros mismos, el sentimiento de nosotros mismos y el sentimiento de la vida, es lo concreto de suyo, el reino determinado de suyo. Es cierto que la filosofía se mueve en el campo del pensamiento y que versa, por tanto, sobre generalidades: su contenido es algo abstracto, pero sólo en cuanto a la forma, en cuanto al elemento. Pero, de suyo, la Idea es algo esencialmente concreto, puesto que es la unidad de distintas determinaciones. En esto es en lo que el conocimiento racional se distingue del conocimiento puramente intelectual; y la tarea del filosofar, a diferencia del entendimiento, consiste precisamente en demostrar que la verdad, la Idea, no se cifra en vacuas generalidades, sino en un algo general que es, de suyo, lo particular, lo determinado. Cuando la verdad es abstracta, no es tal verdad. La sana razón humana tiende a lo concreto; sólo la reflexión del entendimiento es teoría abstracta, no verdadera, exacta solamente en la cabeza y, entre otras cosas, no práctica; la filosofía huye de lo abstracto como de su gran enemigo y nos hace retornar a lo concreto.

Si combinamos el concepto de lo concreto con el de la evolución, obtenemos el movimiento de lo concreto. Como el ser en sí es ya concreto de suyo y nosotros no establecemos más que lo que ya existe en sí, resulta que sólo se añade la nueva forma de que aparezca ahora como algo distinto lo que ya antes estaba contenido en lo uno originario. Lo concreto ha de devenir para sí; pero como ser en sí o posibilidad, sólo es distinto de suyo, no se le establece todavía como algo distinto, sino aún en la unidad. Lo concreto es, por tanto, simple y, al mismo tiempo, a pesar de ello, distinto. Esta contradicción interna de lo concreto, que es precisamente la que sirve de acicate a la evolución, da origen a las diferencias. Por este camino, se les hace también justicia; ésta consiste en que se vuelva a ellas y sean levantadas [*aufheben*], pues su verdad reside solamente en la unidad. Se establece de este modo la vida, tanto la natural como la de la Idea, la del espíritu dentro de sí. Si la Idea fuese abstracta no sería otra cosa que la suprema Esencia, de la que ninguna otra cosa cabe decir; pero semejante Dios no es sino un producto del entendimiento del mundo moderno. La verdad es, por el contrario, movimiento, proceso y, dentro de él, quietud; la diferencia, allí donde existe, tiende siempre a desaparecer, produciendo así la unidad total y concreta.”¹⁸⁶

Hegel menciona ejemplos y, en el caso “del espíritu del hombre, decimos que está dotado de libertad, con lo que el entendimiento contrapone a este criterio, implícitamente, el de necesidad. (...) ...lo uno excluye a lo otro. Las diferencias se presentan, aquí, como términos que se excluyen entre sí y que no forman un algo concreto; sin embargo, lo verdadero, el espíritu, es algo concreto y sus determinaciones son la libertad y la necesidad. Vista la cosa en un plano superior, comprendemos que el espíritu es libre dentro de su necesidad y sólo en ella encuentra su libertad, del mismo modo que su necesidad descansa en su libertad. Lo que ocurre es que, aquí, se nos hace más difícil que en las cosas de la naturaleza establecer la unidad. Puede también ocurrir que la libertad sea una libertad abstracta, al margen de la necesidad; esta libertad falsa es la arbitrariedad y, por tanto, cabalmente lo contrario de sí misma, una sujeción inconsciente, una vacua figuración de libertad, la libertad puramente formal.”

¹⁸⁶ Hegel señala que “en las cosas sensibles se admite, con frecuencia, que lo distinto aparezca junto; en cambio, tratándose de las cosas del espíritu, lo distinto se concibe, preferentemente, como contrapuesto.” Por su parte, “la materia es un todo complejo y coherente, el espacio es un todo continuo e ininterrumpido; no obstante, podemos admitir la existencia de puntos dentro del espacio y desintegrar la materia, dividiéndola hasta el infinito; entonces, decimos que la materia está formada por átomos y por partículas, lo que vale tanto como decir que no es algo continuo. Por donde aparecen unidos, formando una unidad, los dos criterios de continuidad y de división, que el entendimiento considera como criterios que se excluyen entre sí.”

Por otro lado, “el fruto de la evolución, es un resultado del movimiento; pero, en cuanto resultado de una fase, es, como punto final de esta fase, al mismo tiempo, el punto inicial y primero de otra fase, de la evolución. (...) El concepto en que el espíritu, al penetrar dentro de sí, se capta y que es él mismo, esta formación suya, este su ser, al separarse de nuevo de él, vuelve a ser un objeto sobre el que se proyecta de nuevo su actividad; y la proyección de su pensamiento sobre él le da la forma y la determinación del pensamiento. Por donde esta acción sigue formando lo previamente formado, lo determina con nuevos y nuevos criterios, lo convierte en algo más determinado de suyo, más desarrollado y más profundo.”

Después de explicar así, en general, la naturaleza de lo concreto, Hegel agrega, “por lo que a su significación se refiere, que lo verdadero, determinado de suyo como acabamos de ver, siente el impulso de desarrollarse; sólo lo vivo, lo espiritual, se agita dentro de sí, se desarrolla. De este modo, la Idea, como algo concreto en sí y que se desarrolla, es un sistema orgánico, una totalidad que encierra una riqueza de fases y de momentos. Pues bien, la filosofía es, por sí misma, el conocimiento de esta evolución y, en cuanto pensamiento comprensivo, esta misma evolución pensante; cuanto más lejos llegue esta evolución, más perfecta será la filosofía. Además, esta evolución no tiende hacia afuera, hacia lo exterior, sino que el desdoblamiento de la evolución tiende también hacia dentro, hacia lo interior, es decir, la Idea general permanece como base, como algo omnicomprensivo e inmovible. En cuanto que el trascender de la Idea filosófica, en su evolución, no representa un cambio, la transición a otra cosa, sino también un adentrarse en sí, un profundizar dentro de sí, el proceso evolutivo, a medida que avanza, hace que vaya determinándose la Idea, antes general e indeterminada; por tanto, la evolución ulterior de la Idea y su mayor determinación son uno y lo mismo.”

Hegel completa lo ya señalado: “Tales son los criterios abstractos acerca de la naturaleza de la Idea y de su evolución; tal es, de suyo, la estructura de la filosofía, una vez formada: una Idea, vista en su conjunto y en todos y cada uno de sus miembros, es como un ser viviente, dotado de una vida única y de un pulso único que late en todos sus miembros. Todas las partes que en ella se manifiestan y la sistematización de estas partes brotan de una Idea única; todas estas manifestaciones particulares son, simplemente, reflejos e imágenes de esta vida única, tienen realidad solamente en esta unidad; y sus diferencias, sus distintas determinabilidades, tomadas en conjunto, no son, a su vez, más que la expresión de la Idea y de la forma que en ella se contiene. Por donde la Idea es el centro, un centro que es, a la vez, periferia, un foco luminoso que, en todas sus expansiones, no sale fuera de sí; es, en suma, el sistema de la necesidad y de su propia necesidad, que es, al mismo tiempo, por ello mismo, su libertad.”

“De este modo”, indica Hegel, “la filosofía es un sistema en evolución y lo es también, por tanto, la historia de la filosofía”. Y “la aparición de las diversas fases en el progreso del pensamiento puede presentarse con la conciencia de la necesidad con arreglo a la cual se deriva cada fase siguiente y según la cual sólo puede producirse esta determinación y forma, o puede concebirse al margen de esta conciencia, a la manera de un producirse natural y, al parecer, fortuito, de tal modo que el concepto, aun actuando interiormente de un modo consecuente, no deje traslucir esta consecuencia; bien como ocurre en la naturaleza,¹⁸⁷ bien como ocurre en el desarrollo del niño.¹⁸⁸ El exponer uno de los modos de este manifestarse, el que consiste en la derivación de las formas, en la necesidad pensada y conocida de las determinaciones, es misión y tarea de la propia filosofía; y como lo que aquí importa es la Idea pura y no, por el momento, la ulterior plasmación particular de esta Idea como naturaleza y como espíritu, la exposición a que nos referimos incumbe, preferentemente, a la lógica. La otra modalidad, la que presenta las distintas fases y momentos de la evolución vistos en el tiempo, en el plano del acaecer, en estos o los otros lugares particulares, en este o en aquel pueblo, en tales o cuales circunstancias políticas y dentro de tales o cuales complejidades, en una palabra, bajo una determinada forma empírica, es, precisamente, el espectáculo que nos ofrece la historia de la filosofía. Es ésta la única concepción digna de esta ciencia; es, de suyo, la concepción verdadera, por el concepto de la cosa

¹⁸⁷ Hegel agrega: “en la que, al llegar la fase de desarrollo de las ramas, las hojas, las flores y los frutos brota cada uno por sí mismo, pero en el que la Idea interior es el criterio guía y determinante de esta sucesión.”

¹⁸⁸ Hegel añade también: “en que las capacidades físicas y, sobre todo, las actividades espirituales van manifestándose de un modo simple y espontáneo (...) en el que sale al exterior, poco a poco, todo lo que existía interiormente desde un principio y en que la sucesión de estos fenómenos, vista en su conjunto, representa, simplemente, la forma de un proceso que se desarrolla en el tiempo.”

misma, y el estudio de esta propia historia demostrará que es, además, la que corresponde a la realidad y se corrobora a la luz de ella.

Ateniéndonos a esta idea, podemos afirmar que la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la Idea. Podemos afirmar que, si despojamos los conceptos fundamentales de los sistemas que desfilan por la historia de la filosofía simplemente de aquello que afecta a su forma externa, a su aplicación a lo particular y otras cosas por el estilo, obtendremos las diferentes fases de determinación de la Idea misma, en su concepto lógico. Y, a la inversa, si nos fijamos en el proceso lógico por sí mismo, enfocaremos el proceso de desarrollo de los fenómenos históricos en sus momentos fundamentales; lo que ocurre es que hay que saber reconocer, identificar, estos conceptos puros por debajo de las formas históricas. Podría pensarse que la filosofía tiene que seguir en las fases de la Idea otro orden que aquel en que estos conceptos se manifiestan en el tiempo; pero, visto en su conjunto, el orden es el mismo.”¹⁸⁹

En este sentido, “para poder descubrir, a través de la forma y la manifestación empíricas bajo las que aparece históricamente la filosofía, sus avances como evolución de la Idea, es necesario poseer de antemano el conocimiento de la Idea misma; del mismo modo que, para poder enjuiciar los actos humanos, necesitamos poseer de antemano los conceptos de lo bueno y lo justo. (...). El exponer esta Idea y explicar a la luz de ella los fenómenos es misión de quien trata de exponer, fundadamente, la historia de la filosofía (...). El observador debe, pues, estar ya pertrechado con el concepto de la cosa para ver cómo se manifiesta y, así, poder interpretar verdaderamente el objeto.” De ahí que “sólo merece el nombre de ciencia una historia de la filosofía concebida como un sistema de evolución de la Idea; una colección de conocimientos no es una ciencia. Si queremos que esta historia sea, de suyo, algo racional, tenemos que verla como una sucesión de fenómenos basada en la razón, fenómenos que tienen por contenido y descubren lo que la razón es; sólo así presentarán los sucesos de esa historia un carácter racional. ¿Cómo podría todo lo que acaece en materia de razón no ser, de suyo, algo racional? Ya el hecho de pensar que no es la casualidad la que gobierna las cosas humana, supone una fe racional; y es, precisamente, misión de la filosofía el llegar a conocer que, por más que sus propias manifestaciones tengan un carácter histórico, sólo se hallan determinadas por la Idea.”

Hegel aborda luego “las diferencias en cuanto a las manifestaciones de la Idea misma”. Mientras que la esencia del espíritu, “su ser, es acción”, “la naturaleza, en cambio, es como es; sus cambios sólo son, por tanto, repeticiones, su movimiento un movimiento cíclico. La acción del espíritu consiste, más precisamente, en conocerse a sí mismo. Cuando digo que existo, de un modo inmediato, existo solamente como organismo vivo; en cuanto espíritu, sólo existo en la medida en que me conozco. (...) Pues bien, la conciencia entraña, esencialmente, el que yo sea objeto para mí, mi propio objeto. Con este juicio absoluto, con la distinción entre mí y yo mismo, cobra existencia el espíritu, se establece como algo exterior a sí mismo; se coloca en el plano de lo exterior, que es precisamente la modalidad general y característica de la existencia de la naturaleza. Ahora bien, una de las modalidades de la exterioridad es el tiempo, forma que ha de ser explicada de cerca tanto en la filosofía de la naturaleza como en la del espíritu finito.

Esta existencia y, con ella, este ser en el tiempo, es un momento no sólo de la conciencia individual, que es, como tal, esencialmente finita, sino también del desarrollo de la Idea filosófica en el elemento del pensamiento. La Idea, pensada estáticamente, es, evidentemente, atemporal; pensarla estáticamente, retenerla bajo la forma de lo inmediato, equivale a la intuición interior de la Idea. Pero, como Idea concreta, como unidad de términos distintos, tal como exponíamos más arriba, la Idea no es, esencialmente, estática, ni su existencia es, esencialmente, intuición, sino que, siendo de suyo distinción y, por tanto, evolución, cobra dentro de sí misma existencia y exterioridad en el elemento del pensamiento; de este modo, la filosofía pura aparece en el pensamiento como una existencia que progresa en el tiempo.

Ahora bien, este elemento del pensamiento es un elemento abstracto, es la actividad de una conciencia individual. El espíritu, en cambio, no actúa solamente como conciencia individual, finita, sino como espíritu en sí universal, concreto; pero esta universalidad concreta abarca todos los lados y modalidades desarrollados en los que, con arreglo a la Idea, es y deviene su objeto. De este modo, su

¹⁸⁹ Hegel aclara que “es cierto, sin embargo, que, en un aspecto, la sucesión histórica en el tiempo se distingue de la sucesión en la ordenación de los conceptos”, pero considerarlo “nos desviaría demasiado de nuestro fin.”

pensante captarse a sí mismo es, al propio tiempo, un progresar henchido de la realidad total, desarrollada; un progresar que no recorre el pensamiento de un individuo y se representa en una conciencia individual, sino que aparece como el espíritu universal que se manifiesta en la historia universal en toda la riqueza de sus formas. En esta evolución se da, por tanto, el caso de que una forma, una fase de la Idea cobre conciencia en un pueblo, de tal modo que este pueblo y esta época sólo expresen esta forma, dentro de la cual se desarrolla su universo y se elabora y plasma su Estado, y que, en cambio, la fase superior tarde a veces siglos en aparecer en otro pueblo.

Si sabemos retener estas determinaciones de lo concreto y de la evolución, vemos que la naturaleza de lo múltiple adquiere un sentido completamente distinto (...). ...quienes consideran la variedad como una determinación absolutamente fija no conocen su naturaleza ni la dialéctica de la misma; la variedad es algo que fluye, hay que captarla, esencialmente, en el movimiento de la evolución, como un momento pasajero. La idea concreta de la filosofía es la actividad de la evolución, a lo largo de la cual va eliminando las diferencias que en ella se contienen; y estas diferencias son todas ellas pensamientos, pues es de la evolución del pensamiento de lo que aquí hablamos. El saber que las diferencias que las ideas llevan consigo se establecen como pensamientos, es lo primero. Lo segundo es que estas diferencias deben llegar a existir, la una aquí, la otra allí; y para poder hacerlo, necesitan ser cada una de ellas un todo, es decir, contener en ellas la totalidad de la Idea. Sólo lo concreto es lo real, aquello sobre que descansan las diferencias; y sólo así son las diferencias formas totales.

Pues bien, esta plasmación completa del pensamiento en sus formas es una filosofía. Pero las diferencias encierran la Idea en una forma peculiar. Podría decirse que la forma es indiferente y lo fundamental el contenido, la Idea (...). Sin embargo, tienen importancia, pues estas formas no son otra cosa que las diferencias originarias de la Idea misma, que sólo en ellas es lo que es; son, pues, esenciales a ella y constituyen, en realidad, el contenido mismo de la Idea, el cual, al desdoblarse, se convierte en forma. Ahora bien, la variedad de los criterios determinantes con que aquí nos encontramos no es algo indeterminado, vago, sino algo necesario; las formas parciales se integran en la forma total. Son las determinaciones de la Idea originaria las que forman, en su conjunto, la imagen del todo. (...) Necesariamente tiene que producirse el destino de estas determinaciones, el cual consiste, precisamente, en que se enlacen y sumen todas ellas, descendiendo así al nivel de simples momentos,” cada uno de los cuales “sólo puede ser, a su vez, el comienzo de una nueva evolución. Podría pensarse que este proceso se desarrolla hasta el infinito; pero no es así; pues también él tiene una meta absoluta. (...) ... tienen que producirse muchos virajes antes de que el espíritu cobre su libertad, al adquirir la conciencia de sí mismo.

A la luz de esta concepción de la historia de la filosofía, la única digna, es como debe contemplarse el templo de la razón consciente de sí misma; es un templo racionalmente construido, por un arquitecto interior (...). La gran premisa, la de que también en el mundo han seguido las cosas un curso racional, lo que da verdadero interés a la historia de la filosofía, no es otra cosa que la fe en la Providencia, sólo que en otra forma. Si lo mejor del mundo es lo que crea el pensamiento, no están en lo cierto quienes creen que sólo impera la razón en la naturaleza, no en lo espiritual. Quien en los acontecimientos que se producen en el campo del espíritu, las filosofías, sólo vea contingencias, no toma en serio la fe en un gobierno divino del universo y cuanto diga de ello no pasará de ser simple palabrería.

Es cierto que el espíritu necesita largo tiempo para llegar a elaborar la filosofía. (...). Por lo que a la lentitud del Espíritu del Mundo se refiere, hay que tener en cuenta que no necesita apresurarse; tiene tiempo de sobra, precisamente porque vive al margen del tiempo, porque es eterno. (...) El Espíritu del Mundo no sólo dispone de bastante tiempo: no es solamente tiempo lo que ha de invertirse en la adquisición de un concepto; cuesta, además, muchas otras cosas. Tampoco le preocupa el que tenga que emplear tantas y tantas generaciones humanas hasta llegar a cobrar conciencia de sí mismo, el que haya de recorrer un camino extraordinariamente largo de nacimientos y muertes; es lo bastante rico para poder permitirse estos derroches, acomete su obra en grande y dispone de naciones e individuos en abundancia para emplearlos en sus fines. Se dice, y es una afirmación exacta, aunque trivial, que la naturaleza llega a su meta por el camino más corto. En cambio, el camino del espíritu es el camino de la mediación y el rodeo; el tiempo, el esfuerzo, la dilapidación, son criterios de la vida finita que para nada interesan aquí. Y no debemos sentirnos tampoco impacientes al ver que tales o cuales designios

concretos no se realizan desde ahora mismo, que tal o cual cosa no es ya una realidad; en la historia universal, los progresos se realizan lentamente.”

De lo anterior se desprende que “la historia de la filosofía, considerada en su conjunto, es un proceso necesario y consecuente, racional de suyo y determinado a priori por su Idea: es éste un ejemplo del que la historia de la filosofía puede sentirse orgullosa. Lo contingente debe ser abandonado a la puerta misma de la filosofía. La misma necesidad que preside la evolución de los conceptos en la filosofía informa su desarrollo en la historia; lo que impulsa hacia adelante es siempre la dialéctica interna de las formas. Lo finito no es nunca verdadero ni lo que debe ser, para que exista necesita una determinabilidad. Pero la Idea interior se encarga de destruir estas formas finitas. (...) ... toda filosofía ha sido necesaria y lo sigue siendo. (...) ... todas se conservan afirmativamente en la filosofía como momentos de un gran todo.”¹⁹⁰

En ese cuadro, “todo principio se impone durante cierto tiempo; cuando se desarrolla bajo esta forma la totalidad de una concepción del mundo, surge un sistema filosófico. En este caso, es necesario conocer el desarrollo en su conjunto; pero cuando el principio es todavía abstracto, no basta con comprender las formas pertenecientes a nuestra concepción del universo.” Y “aunque se trate de historia, ésta, aquí, no se refiere a lo pasado. El contenido de esta historia son los productos científicos de la razón, que no son perecederos.” En ese sentido, “los cuerpos en que encarnan los espíritus, que son los héroes de esta historia, la vida temporal y las vicisitudes externas de los filósofos, todo eso pasa, sin duda; pero sus obras, los pensamientos, quedan, pues el contenido racional de su obra no es un fruto de sus figuraciones, de sus sueños. (...) ... la hazaña de aquellos héroes consiste, simplemente, en sacar a la luz del día, en hacer que cobre conciencia de sí mismo, en elevar al plano del saber lo que en sí es racional, sacándolo de las profundidades del espíritu en las que, por el momento, no es más que sustancia, esencia interior, proceso que no es sino un continuo despertar. (...) ... el elemento en que se perpetúan no es ninguno de éstos (es decir, no es ningún elemento perecedero de suyo o que pertenezca al mundo de lo perecedero), sino que es el pensamiento, el concepto, la esencia imperecedera del espíritu, a la que no llegan ni las polillas ni los rateros. Las adquisiciones del pensamiento, en cuanto le han surgido al espíritu, forman el ser del espíritu mismo.”

Por su parte, “el proceso de la evolución entraña ulteriores determinaciones, que son, a su vez, nuevas profundizaciones y captaciones de la Idea en sí misma,” y “la filosofía posterior, más reciente, más moderna es, por ello, la más desarrollada, la más rica, la más profunda. (...) Lo inicial es lo más abstracto, simplemente por ser lo inicial, por no haberse desarrollado aún; la última forma que brota de este movimiento progresivo, como de una determinación progresiva, es la más concreta.”¹⁹¹ Además, “toda filosofía, precisamente por ser la exposición de una fase especial de evolución, forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones propias de éste. El individuo es hijo de su pueblo, de su mundo, y se limita a manifestar en su forma la sustancia contenida en él: por mucho que el individuo quiera estirarse, jamás podrá salirse verdaderamente de su tiempo, como no puede salirse de su piel; se halla encuadrado necesariamente dentro del Espíritu universal, que es su sustancia y su propia esencia. ¿Cómo podría salirse de ella? La filosofía capta, con el pensamiento, este mismo Espíritu universal; la filosofía es, para él, el pensamiento de sí mismo y, por tanto, su contenido sustancial determinado.

¹⁹⁰ Hegel ejemplifica: “La filosofía atomística llegaba a la conclusión de que el átomo es lo absoluto: la unidad indivisible, que es, más profundamente, lo subjetivo, lo individual; y como la simple unidad es, si se sigue ahondando en ella, el ser para sí abstracto, lo absoluto se concebía, así, como una pluralidad infinita de unidades. Este principio atomístico ha sido refutado; hoy ya no somos atomistas. Es cierto que también el espíritu es una unidad que es para sí, un átomo; sin embargo, esta determinación es demasiado pobre para que por ella podamos medir la profundidad del espíritu. Pero este principio, aun refutado, se ha mantenido; lo que ocurre es que no podemos ver en él la determinación íntegra de lo absoluto. La refutación del principio atómico se revela en todos los procesos de desarrollo...”

¹⁹¹ Hegel señala que “la diferencia de los tiempos, de la cultura y de las filosofías consiste, cabalmente, en saber si estas reflexiones, estos criterios del pensamiento y estas condiciones propias del concepto se habían revelado ya, en realidad, a la conciencia, o no, si la conciencia había adquirido ya, o no, semejante grado de desarrollo.” Y pone como ejemplo: “Tales no enuncia, en su filosofía, ni siquiera el concepto de causa; mal podía, pues, enunciar el de causa primera, que implica una determinación aún más profunda. Existen, todavía hoy, pueblos enteros que aún no conocen este concepto, pues para llegar a él es necesario un grado muy alto de evolución. Y si ya en general las diferencias de cultura estriban en las diferencias entre los criterios determinantes del pensamiento que se han ido destacando, con mayor razón aún ocurrirá esto tratándose de las filosofías.”

Toda filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución espiritual; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo.”¹⁹²

Hegel se refiere entonces a “aquellos pensamientos abstractos, vagos y grises de los tiempos antiguos”, donde “el sujeto era, indudablemente, un individuo libre, pero sólo se conocía en la unidad con su esencia; el ateniense se sabía libre en cuanto tal, y también el ciudadano romano en cuanto *ingenuus*. (...) Pero ni Platón ni Aristóteles, ni Cicerón ni los juristas romanos, a pesar de ser este concepto la fuente única del Derecho, sabían que el hombre es libre en sí y para sí, conforme a su sustancia, que nace como un ser libre. Tenemos que llegar al principio cristiano para ver al espíritu personal, individual, reconocido en su valor infinito, absoluto; Dios ordena que se ayude y respete a todo hombre. En la religión cristiana se impone la doctrina según la cual todos los hombres son iguales ante Dios, ya que Cristo los ha redimido, conquistando para todos la libertad cristiana. Estas determinaciones hacen que la libertad sea independiente del nacimiento, del estado social, de la cultura, etc. Es mucho, enorme, lo que con ello se ha avanzado; sin embargo, esas determinaciones difieren todavía de lo que representa el concepto del hombre como equivalente a ser libre. El sentimiento de esta determinación ha impulsado a la humanidad durante siglos y milenios: este impulso ha determinado las más poderosas transformaciones; pero el concepto, el conocimiento de que el hombre es libre por naturaleza, este saberse a sí mismo, no tiene nada de antiguo.”

Hegel plantea luego que “la historia de la filosofía tiene que exponer esta ciencia en la forma del tiempo y de las individualidades de las que arranca una forma de ella. Pero esta exposición debe eliminar de su seno todo lo que sea historia externa de la época, para recordar solamente el carácter general del pueblo y del tiempo y el estado general de cosas. En realidad, la historia de la filosofía revela ya, de suyo, este carácter y, además, en su grado supremo; guarda la más íntima relación con él, y la forma determinada de la filosofía correspondiente a una época no es más que un lado, un momento de él. Por razón de este íntimo contacto, es necesario examinar de cerca, de una parte, qué relación guarda una filosofía con su mundo histórico circundante y, de otra parte y principalmente, qué es lo peculiar de ella, aquello sobre lo que debe concentrarse la mirada, dejando a un lado cuanto no sea eso, por muy estrecha relación que con ello pueda guardar.”

Al respecto, señala que “suele decirse que, en la historia de la filosofía, deben ser tomadas en cuenta las circunstancias políticas, la religión, etc., porque ejercen gran influencia sobre la filosofía de cada época, como ésta sobre ellas. Pero, cuando se parte de categorías como las de «gran influencia», contentándose con esto, lo que se hace es enfocar ambos factores en una conexión externa y situarse en el punto de vista de que cada uno de estos dos lados tiene existencia propia y sustantiva. Aquí nos proponemos, sin embargo, enfocar esta relación con arreglo a otra categoría, no según la de la influencia que cada uno de los dos factores ejerce sobre el otro. La categoría esencial es la de la unidad de todas estas diversas formas, ya que es un espíritu y solamente uno el que se manifiesta y se plasma a través de estos diversos momentos.”

Hegel menciona, en primer lugar, la condición externa, histórica, del filosofar, que necesita “que la formación espiritual de un pueblo haya alcanzado un cierto grado de desarrollo” y, “como la filosofía es una actividad libre y no egoísta, es necesario empezar por acallar, ante todo, la voz angustiosa de los apetitos, por fortalecer, elevar y consolidar el espíritu dentro de sí, por frenar las pasiones y desarrollar la conciencia, para poder pensar en problemas generales.” Por otro lado, “esta actividad encierra el momento esencial de una negación, en cuanto que producir es, al mismo tiempo, aniquilar, pues la filosofía, para poder producirse, tiene como punto de partida lo natural, de lo que arranca para superarlo. Por lo tanto, la filosofía aparece en una época en que el espíritu de un pueblo se ha remontado ya sobre la roma indiferencia de la primera vida natural y también sobre el punto de vista

¹⁹² Hegel advierte de lo inútil de empeñarse en revivir filosofías anteriores: “hoy ya no puede haber platónicos, aristotélicos, estoicos o epicúreos; querer resucitar estas filosofías equivaldría a tratar de hacer volver hacia atrás, a una etapa anterior, al espíritu más desarrollado, más adentrado en sí.” También, que “no puede negarse que, en estas marchas hacia atrás, se percibe la nostalgia de volver a los comienzos, de empezar de nuevo, para arrancar de un sólido punto de partida; pero este punto de partida debe buscarse en el mismo pensamiento, en la misma Idea, y no en una forma consagrada por una autoridad. (...) ...volver a una supuesta sencillez —es decir, a una abstracción, a un estado o un pensamiento abstracto—, puede considerarse también como un refugio en que quiere esconderse la impotencia, cuando se siente incapaz de hacer frente al rico material de la evolución que tiene ante sí y que invita apremiantemente a ser dominado por el pensamiento, a ser sintetizado y unificado en profundidad, y busca su salvación en la huida y en la pobreza.”

del interés pasional, en que esta orientación hacia lo particular ha perdido ya su vigor. Pero el espíritu, al mismo tiempo que se remonta sobre su forma natural, pasa también de su moralidad real y de la fuerza de la vida a la reflexión y a la comprensión. Consecuencia de ello es que ataque y haga vacilar a esta modalidad sustancial de la existencia, a esta moralidad, a esta fe; comienza, así, el período de la corrupción.”

“Podríamos decir”, continúa Hegel, que “sólo se empieza a filosofar allí donde un pueblo sale, en general, de su vida concreta, allí donde aparece la separación y la diferencia entre los estados sociales y el pueblo se acerca a su ocaso, donde se produce una ruptura entre las aspiraciones interiores y la realidad exterior (...). ...el espíritu huye a los dominios del pensamiento y se crea un reino del pensamiento frente al mundo de la realidad: la filosofía es la compensación de la corrupción de aquel mundo real, que el pensamiento ha iniciado. (...) Este mismo fenómeno se mantiene a lo largo de toda la historia de la filosofía.” Hegel señala los casos de los antiguos griegos¹⁹³ y romanos¹⁹⁴ y que “otro tanto ocurre en los siglos XV y XVI, en el momento en que la vida germánica de la Edad Media cobra una nueva forma y en que se produce la ruptura entre el Estado y la Iglesia (pues, hasta entonces, la vida política había marchado unida a la vida religiosa y, en los casos en que el Estado luchaba contra la Iglesia, ésta se mantenía a pesar de ello como el poder imperante); es cierto que, en un principio, no se hizo otra cosa que reaprender, revivir, la filosofía antigua, pero más tarde, al llegar la época moderna, la filosofía cobra existencia propia e independiente. Vemos, pues, que la filosofía sólo aparece al llegar una determinada época en la formación del todo.”

Hegel continúa: “Pero llega un momento en que no sólo se filosofa, así, en general, sino en que es una determinada filosofía la que se manifiesta en un pueblo; y esta determinabilidad del punto de vista del pensamiento es la misma determinabilidad que informa todos los demás aspectos históricos del espíritu del pueblo, que guarda la más íntima relación con ellos y constituye su base. Así, pues, la forma determinada de una filosofía se da simultáneamente con una determinada forma de los pueblos, bajo la cual surge, con su organización y su forma de gobierno, con su moral y su vida social, sus aptitudes, sus hábitos y costumbres, con sus intentos y sus trabajos en el arte y en la ciencia, con sus religiones, sus vicisitudes guerreras y sus condiciones externas en general, con la desaparición de los Estados en los que este determinado principio se había hecho valer y con el nacimiento y el auge de otros nuevos, en los que se alumbra y desarrolla otro principio superior.

El espíritu elabora y ensancha, cada vez, en toda la riqueza de su multiplicidad, el principio de aquella determinada fase de la conciencia de sí mismo que ha alcanzado. Este rico espíritu de un pueblo es una organización, una catedral, con sus bóvedas, sus naves, sus columnatas, sus pórticos, sus múltiples divisiones, todo ello nacido de una totalidad, de un fin. La filosofía no es sino una forma de estos múltiples aspectos. ¿Cuál? Es la suprema floración, el concepto de la forma total del espíritu, la conciencia y la esencia espiritual del Estado todo; el espíritu de la época, como espíritu que se piensa a sí mismo.

La filosofía que es necesaria en el seno del cristianismo no podía haber surgido en Roma, pues todos los aspectos que forman el todo no son otra cosa que la expresión de una y la misma determinabilidad. Por consiguiente, la relación existente entre la historia política, las constituciones de los Estados, el arte y la religión, de una parte, y de otra la filosofía no consiste, ni mucho menos, en que aquellos factores sean otras tantas causas de la filosofía o ésta, por el contrario, el fundamento de ellos, sino que todos tienen una y la misma raíz común, que es el espíritu de la época en que se producen. Es una determinada esencia, un determinado carácter el que informa todos estos aspectos, manifestándose en lo político y en lo demás como en diferentes elementos; es un estado cuyas partes se mantienen todas ellas en cohesión y cuyos diferentes aspectos, por muy diversos y fortuitos que parezcan ser, por mucho que parezcan contradecirse, no encierran nada heterogéneo con respecto a la base sobre la que todos ellos descansan. Esta determinada fase brota de otra que la precede.¹⁹⁵ (...)”

¹⁹³ “Los filósofos griegos se mantenían al margen de los negocios del Estado y el pueblo los tildaba de ociosos, por haberse retirado de la realidad al mundo del pensamiento.”

¹⁹⁴ “En Roma, la filosofía no empieza a difundirse hasta que no se hunde la auténtica vida romana, la de la República, bajo el despotismo de los emperadores; en esta época de desventuras para el mundo y de decadencia de la vida política, en que vacila la vida religiosa anterior y todo se desintegra y hace crisis, arrastrado por la aspiración hacia algo nuevo.”

¹⁹⁵ Hegel agrega: “No podríamos, sin embargo, entrar a examinar aquí cómo el espíritu de una época informa toda su realidad y su destino con arreglo a su principio, exponer comprensivamente todo este edificio; ello sería

Pero si la filosofía no está por encima de su tiempo en lo que al contenido se refiere, sí lo está en lo tocante a la forma, en cuanto que la filosofía, como el pensamiento y el conocimiento de lo que es el espíritu sustancial de su tiempo, hace de éste su objeto. En la medida en que se inspira en el espíritu de su tiempo, es éste su contenido universal determinado: pero, al mismo tiempo, trasciende de ello, en cuanto saber, al contraponerse a aquel espíritu; pero esto es solamente en lo formal, pues no encierra, verdaderamente, ningún otro contenido. Claro está que este saber mismo es la realidad del espíritu, el saberse a sí mismo del espíritu, que hasta ahora no existía; por donde la diferencia formal es también una diferencia real. Mediante el saber, el espíritu establece una diferencia entre el saber y lo que es; y es este saber el que produce, así, una nueva forma de la evolución. Las nuevas formas no son, por el momento, más que otras tantas modalidades del saber, y así surge una nueva filosofía.”

Hegel pasa a deslindar la filosofía de los campos afines a ella: el primero es “el que se incluye, en general, la cultura científica y abarca los comienzos del pensamiento comprensivo. El segundo es el de la mitología y la religión (...). El tercer campo es el del filosofar comprensivo, el de la metafísica del entendimiento.”

En cuanto al primero de ellos, “por lo que se refiere a las ciencias especiales, tienen por elemento el conocer y el pensar, que son también el elemento propio de la filosofía; pero los objetos sobre los que versan estas ciencias son, ante todo, los objetos finitos y los fenómenos. (...) Aunque sean ciencias sistemáticas y encierren principios y leyes generales y partan de ellos, se refieren siempre a un círculo limitado de objetos. Los últimos fundamentos se dan por supuestos, como los objetos mismos, ya se los extraiga de la experiencia exterior, de los sentimientos del corazón, del sentido natural o del sentido cultivado del derecho y del deber. En su método, presuponen ya la lógica, los criterios determinantes y los principios del pensamiento en general. Las formas de pensamiento, así como los puntos de vista y los principios que rigen en las ciencias y constituyen el fundamento último de su restante materia no son, sin embargo, propias y peculiares de ellas, sino formas comunes a la cultura de una época y de un pueblo. La cultura consiste siempre en las nociones y fines generales, en la extensión de los poderes espirituales determinados que gobiernan la conciencia y la vida. Nuestra conciencia encierra estas nociones, las ataca como criterios últimos determinantes, se atiene a ellas como a los enlaces que la guían; pero no las sabe, no las convierte en objetos e intereses de estudio.”¹⁹⁶

Hegel señala también que “nosotros, los alemanes, rara vez incluimos la cultura científica general en el campo de la filosofía. Sin embargo, encontramos algunas huellas de esto, y así, por ejemplo, vemos que la Facultad de Filosofía incluye todas las ciencias que no guardan una relación directa con los fines del Estado y de la Iglesia.” En tanto que, en Inglaterra, “llaman, asimismo, filosofía a teorías como, principalmente, la moral y las ciencias morales, derivadas de los sentimientos del corazón humano o de la experiencia; y también, finalmente, a las teorías y los principios relacionados con la economía política.”

Al respecto, agrega que “esta mescolanza de filosofía y cultura general se presenta con cierta frecuencia en el período inicial de la cultura. Aparece en la trayectoria de los pueblos una época en que el espíritu se interesa por los problemas generales, esforzándose, por ejemplo, en enfocar las cosas de la naturaleza desde puntos de vista intelectivos generales, en conocer sus causas, etc. (...) De este modo, se despueblan de dioses el cielo y la tierra, y el entendimiento enfrenta al espíritu abiertamente con las cosas, buscando la determinabilidad exterior, natural, de ellas.” Y “en una época posterior, es igualmente notable, en este sentido, el período del renacimiento de las ciencias,” período en que “se

el tema de una historia universal filosófica. Aquí, sólo nos interesan las formas que informan el principio del espíritu en un elemento espiritual afín a la filosofía.”

¹⁹⁶ Hegel continúa su tarea demoledora: “Un ejemplo abstracto: toda conciencia encierra y emplea la determinación de pensamiento completamente abstracta del ser. Así, se dice: «El sol *es* en el cielo; las uvas *son* dulces, etc., etc.,» hasta el infinito. En un plano superior de cultura, se maneja constantemente la relación de causa a efecto, la de fuerza y manifestación, etc. Todo su saber, todas sus nociones se hallan informadas y gobernadas por esta metafísica, que es como la red en que aparece envuelta toda la materia concreta en que se ocupan los actos y la vida de los hombres. Pero esta trama y sus nudos se hunden, en nuestra conciencia corriente, en la complejidad de la materia: ésta contiene nuestros intereses y objetos conscientes, los que tenemos ante nosotros; aquellos hilos generales no se destacan ni se convierten por sí mismos en objetos de nuestra reflexión.”

formulan una serie de principios generales acerca del Estado, etc., y no puede negarse que se contiene en ellos un cierto aspecto filosófico.”¹⁹⁷

Hegel prosigue: “El hombre, guiado ahora por el testimonio de su «propio pensamiento», de su sentimiento y de sus nociones, se deja llevar por la desconfianza hacia los dogmas que la Iglesia, en la época de la Edad Media, proclamaba como verdades generales. (...) Este principio reacciona también contra las constituciones del Estado vigentes y se lanza a la búsqueda de otros principios con arreglo a los cuales puedan ser corregidas. Se proclaman principios generales del Estado, en contraste con la etapa anterior, cuando la religión era positiva, en que regían también, en este terreno, los criterios de la obediencia de los súbditos a los príncipes y a la autoridad. (...). Se buscan otros títulos de legitimidad para justificar la autoridad de los reyes, por ejemplo, el fin inmanente del Estado o el bienestar de los pueblos. Es una fuente totalmente distinta de la verdad, que se opone ahora a la verdad revelada, establecida y positiva. (...) Esta ciencia se convierte, así, en la ciencia de lo finito; su contenido es el universo. Y como este contenido brota de la razón humana por la propia visión de los hombres, éstos se convierten, con ello, en seres autónomos. La autonomía del espíritu es uno de los momentos esenciales de la filosofía, así concebida, aunque el concepto de la filosofía no pueda reducirse a esta determinación formal, circunscrita a los objetos finitos. Este pensar por cuenta propia es ensalzado y recibe el nombre de sabiduría humana o sabiduría universal, por cuanto que versa sobre lo terrenal y brota, además, dentro del mundo, del universo.”

Hegel cierra esta parte indicando que “es cierto que la filosofía se ocupa de las cosas terrenas, pero, según Spinoza, sin apartarse nunca de la idea divina; persigue, pues, el mismo fin que la religión. En cuanto a las ciencias finitas, que ahora empiezan a separarse del camino de la filosofía, ya la Iglesia las acusa de volver las espaldas a Dios, precisamente por ocuparse solamente de lo finito. Este defecto suyo, visto por el lado del contenido, nos lleva de la mano al segundo de los campos afines a la filosofía: el de la religión,” y sobre ella se extiende.

Comienza señalando: “Así como el campo que acabamos de examinar es afín a la filosofía por el conocimiento sustantivo, formal, la religión es, en cuanto al contenido, lo contrario de esa primera modalidad y órbita de conocimiento, pero ese contenido es precisamente el que hace de ella un campo afín al de la filosofía. El objeto sobre el que la religión versa no es lo terrenal, lo temporal, sino lo infinito. Lo que la filosofía tiene de común con el arte y, principalmente, con la religión son los problemas absolutamente generales que constituyen su contenido; son las modalidades en que la suprema Idea existe para la ciencia no filosófica, para la conciencia sensible, intuitiva, imaginativa.”

Hegel advierte que “los pueblos expresan en las religiones el modo como se representan la esencia del universo, la sustancia de la naturaleza y del espíritu y la relación entre el hombre y ella. La esencia absoluta es, en las religiones, el objeto sobre que se proyecta la conciencia y, en cuanto tal, primordialmente, para ella, un más allá próximo o remoto, gozoso o temible y hostil.” Y esta “esencia es, en todo y por todo, la razón en y para sí, la sustancia concreta general, el espíritu cuyo fundamento primigenio se objetiva en la conciencia; es, por tanto, una representación de este espíritu que lleva en sí, no sólo la razón como tal, sino también la razón general infinita. De aquí que debamos, por encima de todo, enfocar la religión lo mismo que enfocamos la filosofía, es decir, conocerla y reconocerla como racional, puesto que es obra de la razón que se revela, su producto más alto y más conforme a razón.” Por su parte, “es algo tan superficial como equivocado ver en la religión el producto de la arbitrariedad o del engaño. (...) ... toda la religión, si realmente lo es, está esencialmente por encima de los fines temporales y de sus embrollos, se mueve en una región superior a ellos. Esta región del espíritu es el santuario de la verdad misma. (...) La filosofía se mueve en el mismo plano que la religión, tiene el mismo objeto que ella: la razón general, que es en y para sí; el espíritu pugna por llegar a apropiarse este objeto, como lo hace en la religión por medio de la devoción y del culto. Sin

¹⁹⁷ “Este carácter tienen las filosofías de Hobbes y Descartes; las obras del segundo contienen una serie de principios filosóficos, pero su filosofía de la naturaleza es igualmente empírica.” Hegel menciona también a Hugo Grocio (1583-1645) con su “derecho de gentes”, y a los esfuerzos de la medicina, “cuya manera de enfocar la naturaleza está encaminada al descubrimiento de las leyes y fuerzas naturales.” Por su parte, “la filosofía de Newton no contiene otra cosa que la ciencia natural, es decir, el conocimiento de las leyes, las fuerzas y las cualidades generales de la naturaleza, sacado de la percepción, de la experiencia. Y, aunque esto parezca algo opuesto al principio de la filosofía, tiene de común con la filosofía el que los principios de que parte son generales y también el que estos descubrimientos han sido hechos por mí a través de la experiencia, siendo, por tanto, conocidos por mí y teniendo, por ello mismo, vigencia para mí.”

embargo, la forma en que aquel contenido existe en la religión difiere de la forma en que existe en la filosofía,” que “se comporta ante su objeto en la forma de la conciencia pensante.”

No obstante, “dentro de su afinidad, la diferencia existente entre ambos campos se ahonda hasta convertirse en aparente incompatibilidad.” Por ejemplo, “a la filosofía se le pide que justifique su punto de partida, su modo de conocer, con lo cual se coloca en oposición a la religión.” Hegel afirma, entonces, que “debemos hablar clara, abierta y honradamente de sus relaciones. (...) No es necesario empeñarse en dar la sensación de que se trata de dejar intacta, como si fuese algo intangible, a la religión. Con ello, no se haría más que encubrir una realidad: que la filosofía se ha rebelado contra la religión.” Y se extiende largamente con la misma línea argumental. Resumidamente, rechaza que el hombre deba “renunciar a pensar sobre los problemas generales, a la filosofía, por tratarse de una sabiduría del mundo, de una sabiduría humana,” cuya “razón se contrapone así a la divina.” La reivindica en “las instituciones y las leyes humanas, en los actos y en la marcha del mundo gobernados por la voluntad, sobre todo en el destino del hombre”, consideradas por la religión como contingentes, “sustraídas al saber y a la libre voluntad, y que se reputan preferentemente como la obra de dios.” Frente a “los altos designios de Dios” Hegel pregunta, entonces, “¿dónde queda el libre albedrío?”, y así como “conferimos a la razón un rango más elevado del que se nos permite concederle”, reclama que la “superioridad del pensamiento humano debe ser reconocida inmediatamente.”¹⁹⁸

Hegel aborda también el espíritu en comparación con el que se representa la religión.¹⁹⁹ Así señala que “cuando se dice que la filosofía tiene por misión conocer la esencia, lo fundamental en esto consiste precisamente en que esta esencia no es algo externo a aquello de que es la esencia. (...) Tampoco la ley reside fuera del individuo, sino que forma el verdadero ser de éste. La esencia de mi espíritu se halla, pues, en mi espíritu mismo, no fuera de él; es mi ser esencial, mi sustancia misma, pues de otro modo carecería yo de esencia. Esta esencia es, por decirlo así, la materia inflamable que la esencia universal, en cuanto tal, como algo objetivo, puede hacer que arda y se ilumine.”

Por otro lado, reseña el curso histórico de la relación entre la filosofía y la religión. Así, aquélla “necesita empezar por afrontar su misión totalmente sola, por aislar el pensamiento de toda fe popular y por considerarse como un campo totalmente aparte, como un campo a cuyo lado se halla el mundo de la representación, de tal modo que ambos han coexistido en toda paz o, más bien, que no han dado nacimiento a reflexión alguna en lo que a su antagonismo se refiere. (...) Más tarde, asistimos al antagonismo entre la llamada fe y la llamada razón, cuando ya el pensamiento se siente lo bastante fuerte para volar por su cuenta; la joven águila levanta el vuelo hacia el sol de la verdad, pero volviendo todavía sus garras de ave de rapiña contra la religión y combatiéndola. La última fase consiste en que la filosofía haga justicia al contenido de la religión por medio del concepto especulativo, es decir, ante el foro del pensamiento mismo; para ello, es necesario que el concepto se capte de un modo concreto, se penetre en él hasta la espiritualidad concreta. Tal tiene que ser, necesariamente, el punto de vista de la época actual, nacida en el seno del cristianismo y que no puede tener otro contenido que el propio Espíritu del Mundo; cuando éste se comprende a sí mismo en la

¹⁹⁸ Hegel señala que, “...aunque en la verdadera religión se haya revelado y se revele el pensamiento infinito, el Espíritu absoluto, el vaso en el que se vierte es el corazón, la conciencia representativa y la inteligencia de lo finito. (...) ...como religión, debe ir dirigida expresamente al corazón y al ánimo, penetrar en la esfera de la subjetividad y, con ello, en el campo de las representaciones finitas. En la conciencia perceptiva y que reflexiona sobre lo percibido, el hombre sólo dispone, en lo tocante a las relaciones de lo absoluto, que son, por naturaleza, relaciones especulativas, de representaciones finitas que sólo a él le sirven para concebir y expresar aquella naturaleza y aquellas relaciones de lo infinito, ya sea en un sentido absolutamente directo o solamente en un sentido simbólico, figurado.” Y continúa: “En la religión, como la revelación directa e inmediata de Dios, la forma de la modalidad representativa y del pensamiento finito reflexivo no sólo puede ser la única bajo la cual cobre existencia consciente, sino que debe ser ésta, concretamente, la forma bajo la cual se manifieste, por ser la única inteligible para la conciencia religiosa.”

¹⁹⁹ Señala, al pasar y haciendo la obligada buena letra, que el “comportamiento del Espíritu exclusivamente para consigo mismo es el criterio absoluto; el Espíritu divino vive en la comunidad de sus fieles y se halla presente en él. Esta presencia del Espíritu percibido es lo que se llama fe, pero no es una fe histórica; nosotros, los luteranos –pues yo lo soy y quiero seguir siéndolo– poseemos solamente aquella fe originaria. Esta unidad no es la sustancia al modo de Spinoza, sino la sustancia cognoscente de la conciencia de sí, en su actitud finita ante lo general.” También, para diferenciarse de la religión católica, advierte que “la Eucaristía, para los luteranos, sólo es algo divino en la fe, en el disfrute de esto, pero no debe adorarse la hostia.”

filosofía, se comprende, al mismo tiempo, bajo aquella forma que antes era hostil a ésta. La religión tiene, pues, un contenido común con la filosofía, y sólo difieren las formas de una y otra; de lo que se trata es, simplemente, de que la forma del concepto sea lo suficientemente amplia para poder abarcar el contenido de la religión.”

En referencia a los llamados “misterios” de la religión, Hegel señala que éstos “tienen, por naturaleza, un contenido especulativo, secreto, indudablemente, para el entendimiento, pero no para la razón; lejos de ello, son precisamente lo racional, en el sentido de lo especulativo. El entendimiento no capta lo especulativo, que es precisamente lo concreto, al retener las diferencias simplemente en lo que tienen de diferente.” En ese sentido, “la filosofía es opuesta al llamado racionalismo de la moderna teología, el cual no se quita de los labios la razón, a pesar de lo cual no es más que seco entendimiento; lo único que en él se descubre de razón es el momento del pensar por sí mismo, pero sin que esto pase de ser un pensamiento puramente abstracto. Cuando el entendimiento que no llega a captar las verdades de la religión se llama, como en el Siglo de las Luces, razón y se quiere hacer pasar por señor y dueño, se equivoca. El racionalismo es lo opuesto a la filosofía, por el contenido y por la forma, pues vacía el contenido, despuebla el cielo y lo degrada todo a relaciones finitas; y su forma es un razonar no libre, no un comprender.”²⁰⁰

A modo de conclusión general, Hegel afirma: “La forma de la religión es necesaria para el espíritu, tal y cómo éste es en y para sí; esta forma es la forma de lo verdadero; lo es para todos los hombres y para todas las modalidades de la conciencia. Esta formación general del hombre es, en primer lugar, la conciencia sensible y, en segundo lugar, la injerencia de la forma de lo general en la manifestación sensible, la reflexión; la conciencia imaginativa, lo mítico, lo positivo, lo histórico, es la forma, que forma parte de lo inteligible. La esencia, contenida en el testimonio del espíritu, sólo se convierte en objeto para la conciencia cuando se presenta bajo una forma inteligible; o, lo que es lo mismo, es necesario que la conciencia conozca ya estas formas por otro conducto, a través de la vida y la experiencia. Ahora bien, como la conciencia pensante no es la forma exteriormente general para todos los hombres, es necesario que la conciencia de lo verdadero, de lo espiritual, de lo racional, asuma la forma de la religión; tal es la justificación general de esta forma.”

Hegel continúa con el lugar que le cabe a la mitología en la exposición de la historia de la filosofía. En este sentido, “como productos de la razón (aunque no de la razón pensante), las religiones de los pueblos, incluyendo las mitologías, por simples y hasta pueriles que sean, encierran, evidentemente, como auténticas obras de arte, pensamientos, criterios generales, lo verdadero; puesto que descansan sobre el instinto de lo racional.” No obstante, “lo mitológico debe quedar excluido de nuestra historia de la filosofía,” dado que, en ellos, “lo primario no es en el pensamiento, sino que predomina la forma del mito.”²⁰¹ Y le quita toda capacidad a éstos, a los símbolos, a los números, líneas y figuras geométricas de exponer el pensamiento, también porque éste “es, por el contrario, lo que se manifiesta; en ello consiste su naturaleza, el pensamiento mismo: en ser claro. Y el manifestarse no es, precisamente, un estado que pueda existir o no existir, de tal modo que el pensamiento pueda seguir siendo pensamiento, aunque no se manifieste, sino que la manifestación es su propio ser.”

Cierra esta parte relativa al lugar de la religión mencionando que también “la poesía puede encerrar verdaderos pensamientos”, como algunos filosofemas expresados en ella. Al respecto, vuelve a insistir en que “la filosofía, en rigor, sólo existe allí donde el pensamiento, como tal, se erige en base y raíz absoluta de todo lo demás, cosa que no ocurre en esta clase de exposiciones. La filosofía no es el pensar acerca de algo, de un objeto que ya previamente sirve de base como sustrato; su contenido es de suyo pensamiento, el pensamiento general, que debe ser, pura y simplemente, lo primero: o bien lo absoluto en la filosofía debe necesariamente existir como pensamiento.”

²⁰⁰ En ese sentido, “la religión, situada en el punto de vista de las representaciones, sólo comprende lo que se halla en el mismo plano que ella, pero no la filosofía, el concepto, las determinaciones generales del pensamiento.”

²⁰¹ Hegel señala que “Cuando los filósofos recurren a mitos, se trata, en la mayoría de los casos, de pensamientos expresados por ellos por medio de imágenes; tal ocurre, por ejemplo, con muchos de los hermosos mitos de Platón. (...) ...esta forma no es la más adecuada a la filosofía; el pensamiento que hace de sí mismo su objeto necesariamente se eleva también a su forma peculiar, a la forma propia del pensamiento. (...) ...en el Parménides expone simples determinaciones conceptuales, sin valerse de recursos metafóricos.”

Y resume: “De los dos campos afines a la filosofía, veíamos que uno, el de las ciencias especiales, adolece, para poder ser considerado como filosofía, del defecto de sumirse, como visión propia y pensamiento propio, en la materia finita, y de conocer, como actividad, solamente lo finito, no el contenido, sino simplemente lo formal, el momento subjetivo. El segundo de dichos campos, el de la religión, por el contrario, sólo tiene de común con la filosofía el contenido, el momento subjetivo, mientras que el pensar sobre sí mismo no es, en ella, momento esencial, sino el objeto en forma imaginativa o histórica.” En ese sentido, “la filosofía reclama la unidad y el entrelazamiento de estas dos partes: en ella se unen el domingo de la vida, en que el hombre renuncia humildemente a sí mismo, y el día de labor, en que el hombre pisa firmemente, se siente dueño y señor y obra con arreglo a sus propios intereses.” Y aunque “un término medio que parece enlazar una cosa y otra es la filosofía popular, la cual trata de temas generales y filosofa en torno a Dios y al mundo”, Hegel la rechaza porque, así como “en las ciencias finitas la fuente es la naturaleza y en la religión el espíritu”, en esa filosofía “es el corazón, son los impulsos, las dotes, es nuestro ser natural, mi sentimiento del derecho, de Dios; el contenido se presenta aquí bajo una forma que es simplemente natural.”

Así, “después de determinar el concepto de la filosofía en el sentido de ver en ella el pensamiento que es, en cuanto contenido general, todo ser”, Hegel pasa a considerar dónde comienzan la filosofía y su historia, para luego ver cómo van apareciendo los criterios que contribuyen a determinar ese contenido.²⁰²

Como ya lo ha expresado, “la filosofía comienza allí donde lo general es concebido como el ser que lo abarca todo o donde el ser es concebido de un modo general, donde se manifiesta el pensamiento del pensamiento. ¿Dónde ocurre esto? ¿Dónde comienza esto? En estas preguntas se contiene lo histórico del problema. Es necesario que el pensamiento exista por sí mismo, que cobre existencia en su libertad, que se desprenda de lo natural y salga de su ensimismamiento al terreno de la intuición; que entre libremente dentro de sí y cobre de ese modo la conciencia de la libertad. El verdadero punto de arranque de la filosofía debe buscarse allí donde lo absoluto no existe ya como representación y donde el pensamiento libre no piensa simplemente lo absoluto, sino que capta la Idea de ello; es decir, allí donde el pensamiento capta como pensamiento el ser (que puede ser también el pensamiento mismo), conocido por él como la esencia de las cosas, como la totalidad absoluta y la esencia inmanente de todo, aunque no sea, por lo demás, más que un ser exterior.”²⁰³

Y Hegel prosigue: “Este criterio general, el del pensamiento que se piensa a sí mismo, es una determinabilidad abstracta; es el comienzo de la filosofía, el cual es, a su vez, un algo histórico, la forma concreta de un pueblo, cuyo principio se cifra en lo que acabamos de decir. Cuando afirmamos que para que surja la filosofía hace falta que se dé la conciencia de la libertad, queremos decir que este principio debe ser básico en el pueblo donde comienza la filosofía; el pueblo que abriga esta conciencia de la libertad, basa su existencia en este principio, en el sentido de que en la legislación y el Estado todo del pueblo tiene su fundamento, exclusivamente, en el concepto que el espíritu se forma de sí mismo en sus categorías.

Desde el punto de vista práctico, esto exige también que en ese pueblo florezca la verdadera libertad, la libertad política; ésta sólo comienza allí donde el individuo por sí mismo, como tal individuo, se reconoce como general y esencial, donde tiene un valor infinito o donde el sujeto ha adquirido la conciencia de la personalidad, es decir, donde pretende valer exclusivamente por sí mismo. El pensamiento filosófico libre se halla inmediatamente vinculado con la libertad práctica por un nexo que consiste en que, así como aquél es el pensamiento del objeto absoluto, general y esencial, ésta, al pensarse, se da a sí misma la determinación de lo general.²⁰⁴ Por razón de esta conexión general de la libertad política con la libertad de pensamiento, la filosofía sólo aparece en la historia allí donde y

²⁰² Si se quiere, entonces, cómo es que el Espíritu del Mundo ha terminado concretando su más alto saber de sí en un alemán de principios del siglo XIX.

²⁰³ Hegel agrega: “Por eso no puede ser objeto de la filosofía aquella esencia simple, no sensible, que los judíos concebían como Dios (pues toda religión es pensamiento), pero sí, en cambio, tesis como éstas: la esencia o el principio de las cosas es el agua, o el fuego, o el pensamiento.”

²⁰⁴ “El pensar es siempre reducir algo a la forma de lo general, de tal modo que el pensamiento, en primer lugar, hace de lo general su objeto o determina lo objetivo, los detalles de las cosas naturales que existen en la conciencia sensible, como lo general, como un pensamiento objetivo; y, en segundo lugar, esto lleva también consigo el que, al conocer y saber ahora este algo general objetivo e infinito, me mantengo yo mismo, al mismo tiempo, en el punto de vista de la objetividad frente a ello.”

en la medida en que se crean constituciones libres. Como el espíritu sólo necesita separarse de su voluntad natural y de su hundirse natural en la materia cuando pretende filosofar, no puede hacerlo todavía bajo la forma con que comienza el Espíritu del Mundo y que precede a la fase de aquella separación. Esta fase de la unidad del espíritu con la naturaleza, fase que, como inmediata que es, no es el estado verdadero y perfecto, es la esencia oriental en general; por eso la filosofía no comienza hasta llegar al mundo griego.”²⁰⁵

Por su parte, “la finitud de la voluntad es el carácter propio y específico de los orientales, en quienes la voluntad no ha llegado aún a concebirse a sí misma como general, pues el pensamiento no es aún libre por sí mismo. Por eso sólo existe, en esos pueblos, el estado del señor y el del siervo, y dentro de esta órbita del despotismo, es el miedo la categoría gobernante en general.”²⁰⁶ En ese sentido, “la voluntad, aquí, no es una voluntad sustancial; es la voluntad de la arbitrariedad entregada a las contingencias de dentro y de fuera, ya que sólo la sustancia es lo afirmativo. Por tanto, aun sin excluir la posibilidad de la nobleza, la grandeza y hasta la sublimidad del carácter, éstas sólo se darán, aquí, como determinaciones naturales o caprichosas, nunca respondiendo a los criterios objetivos de la moralidad de la ley, que todos deben respetar, que rigen para todos y en los que, precisamente por ello, todos se pueden conocer.

Consecuencia de ello es que aquí no pueda abrirse paso un verdadero conocimiento filosófico. Para ello, es necesario llegar a conocer la sustancia, lo general absoluto, que, aunque pensado y desarrollado por nosotros, existe frente a nosotros como algo objetivo y que, aun siendo considerado por nosotros como lo sustancial, en cuanto que nosotros lo pensamos es, al mismo tiempo, lo nuestro, en lo que encontramos nuestra determinación, es decir, en lo que nos mantenemos afirmativamente; por donde nuestros pensamientos no son solamente determinaciones subjetivas y, por tanto, opiniones, sino también, en cuanto pensamientos nuestros, pensamientos de lo objetivo o pensamientos sustanciales.”

Hegel vuelve entonces a insistir. “La verdadera filosofía comienza en Occidente. Es aquí donde aparece por primera vez esa libertad de la conciencia de sí mismo que hace pasar a segundo plano la conciencia natural y da vuelo al espíritu. (...) La bienaventuranza occidental se halla determinada, por tanto, de tal modo que en ella perdura el sujeto como tal y permanece en lo sustancial, pues el espíritu individual concibe su ser como lo general, y la generalidad consiste, precisamente, en esta proyección sobre sí mismo. Este ser consigo mismo, esta personalidad e infinitud del yo es la que constituye el ser

²⁰⁵ Hegel se extiende en su explicación de la primera forma en ese proceso: “En ella, el espíritu, como conciencia y voluntad, es tan sólo apetente: la conciencia de sí mismo se halla aquí, todavía, en su primera fase, en la que el ciclo de sus representaciones y de su voluntad es un ciclo finito. Por tanto, como aquí la inteligencia es finita, sus fines no son todavía un algo general por sí mismos; en cambio, cuando un pueblo quiere lo moral, cuando se rige por leyes de derecho, su voluntad descansa ya sobre el carácter de lo general. Esto presupone un fortalecimiento del espíritu, con lo que comienza a ser libre, pues la voluntad general, como proyección del pensamiento sobre el pensamiento o sobre lo general, encierra un pensamiento atendido a sí mismo. Por consiguiente, cuando un pueblo quiere ser libre, lo que hace es supeditar sus apetitos a la ley general, mientras que antes lo por él querido era solamente algo particular.”

²⁰⁶ “En efecto, como aquí la voluntad no se ha liberado todavía de lo finito, sólo se la puede concebir negativamente: y este sentimiento de la negación, de que algo no podrá hacer frente a lo que se le opone, es precisamente el miedo; en cambio, la libertad consiste en no basarse en lo finito, sino en el ser para sí, que no puede ser atacado. La religión presenta, necesariamente, el mismo carácter, en cuanto que el miedo al Señor es el factor fundamental, sobre el que no es posible remontarse. (...) ...no cabe duda de que el hombre tiene que empezar por conocer los fines finitos en la determinación de lo negativo. Pero, además, el hombre necesita sobreponerse al miedo mediante la superación de esos fines finitos.” Hegel también agrega que “es cierto que el espíritu nace en el Oriente, pero de tal modo que el sujeto, aquí, no existe todavía como persona, sino en lo sustancial objetivo, que en parte se representa de un modo suprasensible y en parte también de un modo más bien material, como algo negativo y que tiende a desaparecer. El estado más alto a que puede llegar la individualidad, la eterna bienaventuranza, se representa como un adentramiento en la sustancia, como una extinción de la conciencia y, por tanto, de la diferencia entre sustancia e individualidad, lo que equivale a destrucción; se produce, por tanto, una relación carente de espíritu, en cuanto que la fase más alta de la relación es la inconciencia. Pero, en cuanto que el hombre no ha alcanzado aquella bienaventuranza, sino que se considera, como individuo concreto existente, distinto de la sustancia general, se ve fuera de la unidad, no posee valor alguno y es, en cuanto lo accidental y carente de derechos, lo solamente finito; se encuentra, así, como lo determinado por la naturaleza, por ejemplo en las castas.”

del espíritu; éste es así y no puede ser de otro modo. Cuando un pueblo se sabe libre y es solamente como algo general, este saberse libre y esta generalidad son el ser de ese pueblo, el principio de toda su vida moral y de su vida entera. Sólo sabemos, por ejemplo, nuestro ser esencial de tal modo que la libertad personal es condición fundamental de él, por lo cual no podemos vernos reducidos a esclavitud; si no hubiese más ley que el capricho del príncipe y éste se obstinara en implantar la esclavitud dentro de su Estado, tendríamos la conciencia de que no sería posible hacerlo.”

Hegel prosigue: “En cuanto que, en mis impulsos, dependo de otro, en cuanto que cifro mi ser en algo particular, soy, en cuanto existo, algo no igual a mí mismo, pues yo soy yo, lo absolutamente general, pero vivo, al mismo tiempo, prisionero de una pasión. Es un estado de arbitrariedad o de libertad formal, que tiene por contenido los impulsos. El fin de la verdadera voluntad, lo bueno, lo justo, donde a la vez que soy libre soy algo general y donde los demás son también libres como yo e iguales a mí, existiendo, por tanto, una relación entre hombres libres y hombres libres y, en consecuencia, leyes esenciales, determinaciones de la voluntad general, una constitución jurídica: esta libertad no la encontramos hasta llegar al pueblo griego. Por eso es aquí donde comienza la filosofía.” Y concluye: “En Grecia vemos florecer la libertad real, aunque prisionera todavía, al mismo tiempo, de una determinada forma y con una clara limitación, puesto que en Grecia existían aún esclavos y los Estados griegos se hallaban condicionados por la institución de la esclavitud. Podríamos, de un modo superficial, determinar por medio de las siguientes abstracciones la libertad en el Oriente, en Grecia y en el mundo germánico: en el Oriente sólo es libre un individuo, el déspota; en Grecia, son libres algunos individuos; en el mundo germánico, rige la norma de que todos sean libres, es decir, de que el hombre sea libre como tal.”

Hegel continúa luego con la división, las fuentes y el método de la historia de la filosofía. En cuanto a lo primero, señala que “si abordamos científicamente el problema, la división de la historia de la filosofía se desprenderá por sí misma como algo necesario. En general, sólo cabe distinguir, en rigor, dos épocas, la filosofía griega y la filosofía germánica.” Esta última “es la filosofía dentro del cristianismo, en la medida en que éste pertenece a las naciones germánicas, es decir, a los pueblos cristianos de Europa pertenecientes al mundo de la ciencia y que forman, en su conjunto, la cultura germánica, pues Italia, España, Francia, Inglaterra, etc., han recibido a través de las naciones germánicas una nueva fisonomía. El helenismo penetra también en el mundo romano, y así debe enfocarse la filosofía dentro del marco de este mundo.” En este sentido, “el mundo griego desarrolló el pensamiento hasta llegar a la Idea; el mundo cristiano-germánico, por el contrario, concibe el pensamiento como Espíritu; Idea y Espíritu son, por tanto, los criterios diferenciales.”

Hegel recorre cuatro fases en ese desarrollo inicial de la filosofía y señala su límite: “El remate de la filosofía griega en el neoplatonismo es el reino perfecto del pensamiento, de la bienaventuranza, un mundo de los ideales con existencia propia, pero irreal, ya que el todo sólo se halla, en absoluto, en el elemento de la generalidad. A este mundo le falta todavía lo particular, como tal, que constituye un momento esencial del concepto; para que haya realidad, es necesario que en la identidad de los dos lados de la Idea se establezca también como negativa la totalidad independiente. Sólo a través de esta negación que es para sí, la cual es la subjetividad absoluta, se eleva la Idea al plano del Espíritu. El espíritu es la subjetividad de saberse; pero sólo es espíritu en cuanto que sabe como totalidad el objeto, que es él mismo, y en cuanto que es totalidad por sí mismo.” Y concluye que “en el principio moderno el sujeto es libre por sí mismo y el hombre conquista su libertad como tal hombre; y a ello se refiere la representación de que, por ser espíritu, tiene por sus dotes el destino infinito de llegar al ser sustancial. (...) La misión del mundo consiste, siempre, en reconciliarse con el Espíritu, en llegar a conocerse en él, y esta misión es conferida al mundo germánico,” cuyos primeros comienzos “se dan en la religión, que es la intuición y la fe de este principio como una existencia real, antes de llegar a su verdadero conocimiento.”²⁰⁷

²⁰⁷ “El fundamento sobre el que descansa la filosofía nacida en el seno del cristianismo es, según esto, la existencia de dos totalidades: una duplicación de la sustancia, pero caracterizada por el hecho de que las dos totalidades ya no aparecen desdobladas, sino, por el contrario, entrelazadas y postuladas la una por la otra. Así como antes el estoicismo y el epicureísmo, cuya negatividad era el escepticismo, aparecían cada uno por su lado y a la postre se abría también camino la generalidad en sí de ambos, ahora estos momentos pasan a ser, conscientemente, totalidades distintas y, aun en su contraposición, se establecen, no obstante, como formando

“Estamos pues”, prosigue Hegel para adentrarse en la situación de su época, “ante dos ideas, la idea subjetiva como saber y la idea concreta sustancial; y la filosofía moderna tiene su interés en la evolución y la formación de este principio, en que cobre conciencia en el pensamiento. Por eso las determinaciones presentan un carácter más concreto que en la filosofía antigua. Esta contraposición, cuyos extremos aparecen agudizados, concebida en su más general significación es la contraposición entre el pensar y el ser, entre la individualidad y la sustancialidad, de tal modo que, dentro del sujeto mismo, su libertad se mueva nuevamente dentro del círculo de la necesidad; es la contraposición entre sujeto y objeto, entre naturaleza y espíritu, en cuanto que éste, como algo finito, se contrapone a la naturaleza.

La filosofía griega es una filosofía candorosa, porque aún no tiene en cuenta esta contraposición entre el ser y el pensar, sino que parte de la premisa inconsciente de que el pensar es también el ser. Es cierto que nos encontramos con ciertas fases de la filosofía griega que parecen situarse ya en el mismo punto de vista de las filosofías cristianas, como ocurre, por ejemplo, con la filosofía sofística, la neo-académica y la escéptica, cuando proclaman la doctrina de que no es posible llegar al conocimiento de la verdad: esta doctrina parece, en efecto, coincidir con las modernas filosofías de la subjetividad en que todas las determinaciones del pensamiento tienen un carácter puramente subjetivo, sin que sea posible emitir fallo alguno sobre la objetividad.

Existe, sin embargo, una diferencia esencial. En las antiguas filosofías que sostienen que sólo conocemos las apariencias de las cosas se contiene ya, con ello, el todo; sólo en cuanto a lo práctico concedían la nueva Academia y los escépticos que era posible obrar rectamente, moralmente y razonablemente aunque sólo se tomara como norma y pauta, en la vida, lo aparente. Pero, aunque sólo se tome como base lo aparente, no se pretende, ni mucho menos, que en ello resida el conocimiento de la verdad y del ser, como lo sostienen los idealistas puramente subjetivos de los tiempos modernos, los cuales, sin embargo, siguen divisando, allá en el fondo, un ser en sí, un más allá, al que no es posible llegar por la vía pensante, cognoscitiva; es éste un saber inmediato, una fe, una intuición, una nostalgia del más allá.”²⁰⁸ Y, en tanto “la meta consiste en pensar lo absoluto como Espíritu, como general”, Hegel señala el camino a desarrollar: “si podemos expresar el punto de partida de la historia de la filosofía diciendo que Dios es concebido como la universalidad inmediata, aún no desarrollada, y que su meta, consistente en captar lo absoluto como Espíritu a lo largo de la trayectoria tres veces y media milenaria del Espíritu del Mundo, bastante lenta, como se ve, es la de nuestro tiempo.”²⁰⁹

Hegel luego considera brevemente las fuentes de la historia de la filosofía, que “tienen un carácter distinto al de las de la historia política. Las fuentes de ésta son los historiadores, quienes, a su vez, toman como fuente para sus historias los hechos y las palabras de los individuos; (...) ...los historiadores convierten siempre los hechos en historia, es decir, en este caso, les dan la forma de representaciones. (...) En cambio, en la historia de la filosofía no sirven de fuente los historiadores, sino que tenemos ante nosotros los hechos mismos, y son éstos, o sean las obras filosóficas mismas, las verdaderas fuentes.” Y cierra el punto listando “las obras notables sobre la historia de la filosofía.” A continuación pasa al “método seguido en esta historia de la filosofía”, donde precisa que “por lo que a la historia externa se refiere, sólo tocaremos, en cuanto a la historia general, el espíritu, el principio de los tiempos; y lo mismo, en lo tocante a los datos biográficos de los filósofos más notables.”²¹⁰

una unidad. Estamos ante la idea verdaderamente especulativa, ante el concepto en sus determinaciones, cada una de las cuales se realiza como totalidad y se refiere, pura y simplemente, a la otra.”

²⁰⁸ “Los filósofos antiguos no sentían semejante nostalgia, sino, por el contrario, una perfecta satisfacción y quietud dentro de aquella certeza que les llevaba a ver un conocimiento en lo que no era más que una apariencia. En este punto, es necesario, pues, guardar firmemente las posiciones, si no queremos caer, partiendo de la igualdad de los resultados, en el error de ver en aquellas filosofías antiguas, en todo y por todo, las determinaciones de la moderna subjetividad. El candor de la filosofía antigua, que hacía pasar lo aparente por la esfera total, alejaba en aquellos pensadores toda duda acerca del pensamiento de lo objetivo.”

²⁰⁹ Hegel advierte que, en ese caso, “será fácil para nosotros pasar de una determinación a otra, después de haber señalado los defectos de la que se abandona” —es lo que entiende que ya ha hecho él en sus principales obras— “pero en el transcurso de la historia esto no es tan fácil”, como lo muestra la todavía aislada y trabajosa presencia suya en el mundo del pensamiento, que busca superar con sus textos y sus clases.

²¹⁰ Por su parte, advierte que “parece plausible el postulado de que un historiador de la filosofía no debe tener ningún sistema propio, no debe añadir nada de su parte ni mezclar sus juicios personales. La historia de la filosofía debe, así considerada, caracterizarse por una imparcialidad completa, y hasta parece como si debiera

Hegel aborda luego la Filosofía Oriental, en la que incluye la china y la india, y concluye que “La verdadera base objetiva del pensamiento tiene sus raíces en la verdadera libertad del sujeto; es necesario que lo general, lo sustancial mismo tenga objetividad. En cuanto que el pensamiento es este algo general, la base de lo sustancial, y al mismo tiempo el yo (puesto que el pensamiento es el ser en sí y existe como sujeto libre), tenemos que lo general cobra existencia y presente inmediatos; no es ya solamente una meta, un estado pasajero, sino que lo absoluto se torna objetivo. Esta determinación es precisamente la que encontramos en el mundo griego. (...) Primeramente, aparece lo general como algo completamente abstracto, enfrentándose con el mundo concreto; pero vale como base de lo uno y lo otro, del mundo concreto y de lo que es en sí. Y esto no es un más allá, sino que lo presente rige por hallarse contenido en el ser en sí; o, dicho de otro modo, el ser en sí, lo general, es la verdad de los objetos.”

Hegel continúa su exposición con la filosofía griega. Nos remitiremos, ahora más brevemente, a algunos fragmentos de su Introducción y del Primer período: de Tales a Aristóteles.²¹¹ Son de interés porque aquí Hegel, además de continuar señalando las limitaciones del pensamiento filosófico, desde sus orígenes hasta el presente, procura dar cuenta de aquéllas pero también incursiona en el terreno de la política alemana de su propia época, como veremos.²¹²

Por lo pronto, comienza con el desarrollo espiritual del antiguo pueblo griego, que “sólo utiliza lo recibido, lo extraño, a manera de materia y de impulso; los griegos jamás pierden la conciencia de actuar, en ello, como hombres libres. (...) ...supieron crearse, así, lo sustancial de su cultura y acomodarse a gusto en su existencia (...). No sólo supieron ser ellos mismos, usar y disfrutar lo que hicieron por sí mismos de lo recibido de otros, sino que hicieron de esta intimidad de toda su existencia la base y el origen de lo que llegaron a ser. (...) ...su espíritu, como nacido de un renacimiento espiritual, consiste precisamente en ser lo que son, lo suyo, y en vivir dentro de ello como dentro de sí.” Por su parte, “en esta misma intimidad existente, (...) con arreglo a su existencia física, civil, jurídica, moral y política, en este carácter de la libre y bella historicidad, (...) reside también el germen de la libertad pensante y, con ello, la necesidad de que naciera en el seno de este pueblo la filosofía.” E interesado en “puntualizar su carácter y su punto de vista”, señala que “los griegos parten de una premisa histórica, por la misma razón por la que han brotado de sí mismos; y esta premisa histórica, concebida a través del pensamiento, es la de la sustancialidad oriental de la unidad natural del espíritu y la naturaleza. Lo que ocurre es que el brotar de sí mismo es el extremo opuesto de la subjetividad abstracta, cuando ésta es todavía una fórmula vacua o, mejor dicho, convertida en vacua; es el formalismo puro, el principio abstracto del mundo moderno.”²¹³

estar formada exclusivamente por extractos de los filósofos.” Claro está que quien no sabe ni comprende nada de filosofía, quien no tiene un sistema filosófico, sino solamente conocimientos históricos, podrá adoptar esta actitud de imparcialidad que se exige. Pero hay que saber distinguir, evidentemente, entre la historia política y la historia de la filosofía. En la primera, aunque no sea posible limitarse a relatar los acontecimientos al modo de una crónica, sí cabe mantener ante ellos una actitud completamente objetiva, como la que mantiene la epopeya homérica. (...) ...sin embargo, también en la historia política se desliza muy pronto un fin por parte del historiador.” En cambio, “en la historia de la filosofía, la razón en proceso de desarrollo se convierte de suyo en el fin, fin que no es algo extraño a ella ni deslizado desde fuera, sino la cosa misma, lo que sirve de base a esta historia como lo general, con lo que se miden y comparan, de suyo, las distintas formaciones y figuras históricas. Por tanto, aunque también la historia de la filosofía tiene por misión narrar hechos históricos, el primer problema que nos plantea es el de saber qué sea un hecho de la filosofía y si algo es o no filosófico. (...) Por eso la historia de la filosofía no puede ser tratada, en modo alguno, sin que en ella se mezcle el juicio del propio historiador.”

²¹¹ Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, op. cit., pp. 139-147.

²¹² Por lo pronto, señala que “lo que nos familiariza con los griegos es la conciencia de que supieron hacer de su mundo una verdadera patria; el espíritu común hacia la patria en que se vive es lo que nos hace sentirnos unidos a ellos.”

²¹³ Por su parte, Hegel señala que “la conciencia general, el espíritu de un pueblo es la sustancia, de la que la conciencia particular, individual, es el accidente: lo especulativo consiste, por tanto, en que la ley pura y general sea conciencia individual absolutamente, de tal manera que ésta, al sacar de aquélla la savia para su nutrición y desarrollo, se convierte en la conciencia general de sí misma. (...) ...dos lados que no se aparecen ante nosotros bajo la forma de una contraposición.” En este sentido, “a este gran principio de vivir en el espíritu de su pueblo se subordinan todas las demás circunstancias. Hoy se pretende, por el contrario, mantener la educación libre del

Hegel acude a las formas concretas que toma el espíritu griego: “En un principio, el pensamiento aparece como algo completamente pobre, extraordinariamente abstracto y de escaso contenido, si se lo compara con el contenido que el oriental da a su objeto, pues como algo inmediato el comienzo mismo se revela bajo la forma de lo natural, compartiendo esta característica con el pensamiento de los orientales.” Esos pensamientos “no existen todavía como tales pensamientos y bajo la forma y la determinación propias del pensamiento, sino bajo las de lo natural. Por tanto, lo absoluto es aquí, ya, pensamiento, pero no en cuanto tal.” Y lo que cabe es “distinguir siempre la realidad de este algo general, ya que lo que importa es saber si la realidad misma es concepto o es más bien algo natural.” Y, allí, “la realidad reviste todavía la forma de lo inmediato y sólo el pensamiento es en sí.”

Por su parte, “en un pueblo como el griego en el que la sustancia espiritual de la libertad era la base de las costumbres, de las leyes y de las Constituciones, podía y debía existir también una moralidad libre. Pero, como el momento de la naturaleza no es aún ajeno a ello, la moralidad del Estado lleva todavía consigo cierto carácter natural; los Estados son pequeños individuos naturales, que no es posible unir en un gran todo. En cuanto que lo general no existe libremente para sí, lo espiritual vive todavía limitado. En el mundo griego, lo eterno, que existe como algo en y para sí, es desarrollado por el pensamiento, cobra conciencia a través de él, pero de tal modo que la subjetividad se enfrenta todavía a ello en una determinación contingente, por hallarse aún en una relación esencial con la naturalidad.”²¹⁴

Respecto de por qué el Espíritu del mundo avanza en su conocimiento de sí en ese momento y en ese lugar, Hegel, refiriéndose “al estado histórico externo de Grecia en esta época,” señala el “ocaso de los Estados jónicos libres del Asia Menor” hacia siglo VI a.C., en “que desaparece este hermoso mundo, que había logrado conquistar por sí mismo un elevado nivel de cultura” y donde surge la filosofía. También menciona “la dominación persa” y que “la otra Grecia dejaba de ser gobernada por las dinastías de los antiguos príncipes; habían desaparecido los Pelópidas y los otros linajes regios, extranjeros en su mayoría.” Habla también de un “período de transición del régimen patriarcal de los reyes a un régimen gobernado por la ley o por la violencia,” y que “a los griegos les costó siempre gran trabajo sobreponerse a su idiosincrasia individualista.” Esto es, guerras, luchas internas, idiosincrasias, corrupción, etc., realidades de las que no se da ninguna razón de su existencia.

Por otro lado, intentando agregar elementos, Hegel señala que “Grecia había establecido, en parte, múltiples contactos con el exterior y, en parte, se esforzaba por encontrar un vínculo social dentro de sí misma; la vida patriarcal había pasado a la historia, y en muchos Estados sentíase la necesidad de constituirse libremente, con arreglo a normas e instituciones legales. Vemos aparecer muchos individuos que no gobiernan ya a sus conciudadanos por virtud de su linaje, de su nacimiento, sino que son honrados y enaltecidos por los méritos de su talento, de su imaginación, de su ciencia.” Algunos de ellos, “estadistas de una época en que se trataba de la salvación y el establecimiento, de la ordenación y la organización y hasta diríamos que de la instauración de la vida del Estado, o, por lo menos, de la instauración de situaciones regidas por la ley.” De ahí que “pocos hombres llegaron a gozar de tan alto predicamento como legisladores.”²¹⁵

Característica que Hegel aprovecha para incursionar abiertamente en la situación política local, alemana: “En los pueblos germánicos no encontramos ninguna figura que llegara a disfrutar de esta fama, como legislador de su pueblo. Y, en nuestros días, ya no puede haber legisladores; las

espíritu de la época; pero el hombre no puede sustraerse a este supremo poder del Estado, sino que se halla, por mucho que trate de aislarse, sometido inconscientemente a esto general.”

²¹⁴ Aquí Hegel agrega que es de ahí que se explica que, “en Grecia sólo son libres algunos, y no todos”. Una peregrina explicación de la vigencia del trabajo esclavo, que remite al interrogante de por qué la “subjetividad” allí se hallaba todavía en “una relación esencial con la naturalidad”, que queda sin explicar. Vale aclarar también que el Estado al que aquí se refiere Hegel es la nación misma, no su aparato institucional.

²¹⁵ “Unas veces, son consejeros, (...) otras veces, se ven odiados y despreciados por sus conciudadanos y obligados a retirarse de la actuación pública; otras veces, se erigen en violentos, aunque no crueles, dominadores de sus conciudadanos, y otras, finalmente, en legisladores de la libertad.” A estos últimos pertenecen los llamados ‘siete sabios’: “Estos hombres no se proponían, esencialmente, servir a la ciencia, a la filosofía; (...). Lo más frecuente en ellos era la actuación política; eran hombres prácticos, pero no en el sentido en que esta palabra suele interpretarse entre nosotros, que tendemos a considerar la actividad práctica como una rama especial de la administración del Estado, de la industria, de la economía, etc.; ellos vivían en Estados democráticos y compartían, por ello, los cuidados referentes a la administración pública general y al gobierno.”

instituciones legales y las condiciones jurídicas de vida han sido establecidas ya de antiguo, y lo poco que los legisladores y las asambleas legislativas pueden hacer es, si acaso, ampliar algún que otro detalle o promulgar normas complementarias muy poco importantes. Se trata, simplemente, de compilar, redactar y desarrollar una serie de detalles sueltos.” Precisamente lo contrario de lo que reclama la oposición política a la monarquía absoluta.

Pero no se detiene ahí sino que postula otro curso de acción social más sorprendente aún: “Cuando se planteó, entre los griegos, la necesidad de constituciones y leyes normales, vemos surgir los legisladores y regentes de los Estados que imponen al pueblo leyes y lo gobiernan con arreglo a éstas. La ley, como norma general, se le antojaba al individuo, y se le sigue antojando hoy, como una violencia, sobre todo cuando no ve la ley o no la comprende; se le antojaba así al pueblo todo, primero, y luego solamente al individuo; y fue, como sigue siendo hoy, necesario empezar haciendo violencia al individuo hasta que llega a comprender, hasta que vea en la ley su propia ley y deje de ver en ella algo extraño e impuesto desde fuera. (...) La mayoría de los legisladores y organizadores de los Estados asumieron la obra de hacer a los pueblos, por sí mismos, esta violencia, convirtiéndose en tiranos. Y cuando no lo eran ellos mismos, tenían que encargarse de hacerlo otros individuos, realizando esa obra dentro de sus Estados, por tratarse de algo necesario, inevitable.”

Esta mirada sobre la marcha de los acontecimientos concretos de la vida humana, las alternativas a su curso y qué hacer al respecto, nos lleva a ir cerrando este acápite —en el que Hegel nos ha hablado extensamente de sus ideas— con sus propuestas de acción política y los fundamentos en los que las apoya, valiéndonos de tres textos. El primero de ellos, uno de los más tempranos, es *La Constitución de Alemania* —al que ya nos hemos referido—, escrito entre 1801 y 1802, cuando entiende tener ya una idea bastante acabada acerca de qué se trata lo existente.

Hegel se dedica básicamente a exponer allí algunas realidades manifiestas y a enumerar sucesos relevantes —se remonta hasta la Paz de Westafalia²¹⁶—, en particular las guerras, los tratados de paz y sus resultados, además de hacer comparaciones con otros procesos nacionales europeos. Los intentos de mostrar qué subyace en ellos no superan ese marco narrativo. Así, “...el concepto que abarca a todos los demás es que Alemania sigue siendo un Estado hoy solo porque una vez fue un Estado, y porque esas formas cuya vida interior han desaparecido todavía están con nosotros. La existencia de ese organismo conocido como Constitución alemana tomó forma en [el contexto de] una vida bastante diferente a la que más tarde viró y lo hace ahora. La justicia y el poder, la sabiduría y el valor de tiempos pasados, el honor y la sangre, el bienestar y la desgracia de las generaciones fallecidas hace mucho tiempo y de los modales y relaciones que perecieron con ellos, se expresan [todos] en las formas de este cuerpo. Pero el curso del tiempo y de la cultura que se desarrolla en él, ha separado el destino de esa época de la vida del presente. La estructura en la que residía ese destino ya no está sustentada por el destino de la generación actual; no simpatiza con los intereses de estos últimos y es innecesario para ellos, y su actividad está aislada del Espíritu del Mundo. Si estas leyes han perdido su vida anterior, la vitalidad de la época actual no ha logrado expresarse en leyes. El interés vital de cada uno ha seguido su propio camino y se ha establecido por separado, el conjunto se ha desintegrado y el Estado ya no existe.” Que Alemania ya no lo es, comparado con el que había llegado a ser como Imperio, se ha puesto más en evidencia en su reciente guerra con la República Francesa, cuya paz da cuenta también de que esa es su condición política.²¹⁷ Sin dudarlo, señala que “todo apoya la conclusión de que Alemania ya no debería ser considerada como un todo político unificado, sino más bien como una colección de Estados independientes y esencialmente soberanos.”

La pregunta es obvia, ante el terremoto político militar desatado en Europa con el proceso francés: ¿cómo ha sido posible? Ya escuchamos sus ideas sobre el antiguo proceso griego pero aquí Hegel resalta “esa cualidad por la que los alemanes se han vuelto más famosos, a saber, su impulso por la libertad. Es este impulso el que no permitió que el pueblo alemán se sometiera a una autoridad política común, [incluso] después de que todos los demás pueblos de Europa se sometieran al gobierno de un

²¹⁶ Resumidamente, son dos tratados firmado en octubre de 1648, que cierran la guerra de los 30 años en Alemania y la de 80 años entre España y los Países Bajos, en los que participa, entre otros, el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Fernando III de Habsburgo.

²¹⁷ “Los siguientes son sus resultados tangibles: se han perdido algunos de los mejores territorios alemanes, junto con varios millones de habitantes del país; una carga de deuda, que pesa más en la mitad sur que en la mitad norte, y que prolonga la miseria de la guerra durante la paz.”

Estado común. La obstinación del carácter alemán nunca ha cedido lo suficiente para que las partes individuales [de Alemania] sacrifiquen sus características particulares a la sociedad, se unan en un [todo] universal y descubran la libertad en común, el libre sometimiento a una autoridad política suprema.”

La pregunta que sigue, suponiendo que esa característica alemana fuese cierta, es ¿qué hacer, entonces? Hegel continúa: “una masa de pueblo puede llamarse Estado sólo si está unida para la defensa común de la totalidad de su propiedad. (...) ...unión que no sólo debe tener la intención de defenderse sino que realmente lo hace por la fuerza de las armas, cualquiera sea el poder y el éxito que tenga.” En ese sentido, “es necesario que forme una fuerza militar y una autoridad política comunes.” Y, luego de una extensa “historia crítica de la constitución del Imperio Alemán”, advierte que “si Alemania no va a sufrir el mismo destino que Italia”, de fragmentación y sometimiento a potencias extranjeras, “debería reorganizarse a sí mismo como Estado. Debería ser establecido el constituyente esencial de un Estado, a saber, un poder político gobernado por una cabeza suprema con la cooperación de las partes.” Y “la única forma en que el Imperio alemán podría seguir existiendo sería organizando un poder político y restaurando la conexión del pueblo alemán con el Emperador y el Imperio. Lo primero podría lograrse fusionando toda la fuerza militar de Alemania en un solo ejército”, del que “el Emperador, por supuesto, tendría el mando supremo” y éste “volvería a ser puesto a la cabeza del Imperio Alemán.”

Pero, ¿cómo lograrlo, dada aquella distinguida y parece que indomable cualidad de los alemanes? “Aunque todas las partes podrían ganar si Alemania se convirtiera en un Estado, un evento como este nunca ha sido fruto de la deliberación, sino sólo de la fuerza –incluso si estuviera en consonancia con el [nivel de] la cultura general e incluso si su necesidad se sintiera profunda y claramente. La masa común del pueblo en Alemania, junto con sus asambleas provinciales, que solo conocen la segregación de las comunidades y para quienes la unificación de tales comunidades es algo completamente ajeno, tendría que ser reunida en una sola masa por el poder de un conquistador. Tendrían que verse obligados a considerarse pertenecientes a Alemania.”²¹⁸ Y concluye su ensayo fundamentando ese camino: “Una vez que el carácter social de los seres humanos ha sido perturbado y obligado a arrojarse a la idiosincrasia, se distorsiona tan profundamente que gasta su fuerza en esta separación de los demás y procede a afirmar su aislamiento hasta el punto de la locura; porque la locura es simplemente el completo aislamiento del individuo de su especie. La nación alemana puede que no sea capaz de intensificar su obstinada insistencia en la particularidad (...). Tampoco puede alcanzar un grado de aislamiento tan pernicioso como para asesinar y ser asesinada hasta que el Estado sea destruido. Sin embargo, particularidad, prerrogativa, y la precedencia son tan intensamente personales en su carácter que el concepto de necesidad y la percepción de su naturaleza son demasiado débiles para tener un efecto sobre la acción misma. Los conceptos y la percepción están cargados de tal desconfianza en sí mismos que deben ser justificados por la fuerza antes de que el pueblo se someta a ellos.”

No se necesita mucha lucidez para reconocer en esta legitimación de la fuerza –para los pocos que en ese momento tienen la capacidad de ejercerla para someter a su pueblo– una indigencia pavorosa de los argumentos, propia de aquellos a los que Hegel se pasa criticando, que hasta él debe ser consciente, cuando no una grave irresponsabilidad de su parte. No sólo no publica el texto sino que se afana en mejorar y profundizar en una propuesta política diferente que entiende acorde con los tiempos, visto los mayores elementos que le brindan sus obras ‘filosóficas’. Por lo demás, las guerras de conquista del ejército francés y la derrota final de Napoleón dislocan el panorama político europeo y ponen en cuestión el futuro de la fragmentada Alemania. Hegel se vuelca decididamente a escribir y publicar sus fundamentos acerca de qué hacer ante la marcha de los acontecimientos. Y así como en su primera *Enciclopedia* anunciaba ideas al respecto, es en su *Filosofía del derecho* de 1821 donde se extiende en ellas. Ya mencionamos brevemente las más conocidas y aquí nos remitiremos a las de mayor

²¹⁸ Por tratarse de una tarea, por así decir, titánica, Hegel la presenta como propia del mítico héroe y rey de Atenas: “Este Teseo tendría que poseer suficiente magnanimidad para conceder al pueblo, que había creado a partir de grupos dispersos, una participación en asuntos de interés común. Dado que una constitución democrática como la que le dio a su pueblo es, en nuestros tiempos y dentro de los grandes Estados, una contradicción en sí misma, esta participación tendría que ser una organización de algún tipo.”

trascendencia,²¹⁹ no sólo para comprender cómo llega de un Espíritu del mundo que guía la vida humana a afirmar que la constitución monárquica hereditaria es la de más plena racionalidad, sino porque es de lectura inevitable entre sus contemporáneos y motivo de controvertidas interpretaciones – que hasta hoy subsisten entre sus estudiosos– sin dejar mucho lugar a posiciones intermedias.²²⁰

Este segundo texto del que Hegel nos va a hablar, no es uno más sino clave para el principal objetivo de sus esfuerzos, intervenir de manera activa en el proceso social en curso y en la vida pública. Está por entrar en la sexta década de su vida y ha conseguido en gran parte lo que se había propuesto: ser considerado como un filósofo cuyas críticas al pensamiento dominante no es fácil ignorar y refutar, que difunde diariamente desde un cargo docente de jerarquía y pago en la Universidad más importante de la nación alemana que, sin embargo, se encuentra fragmentada y en un entorno que pone en peligro hasta su más restringida subsistencia. Esto es, después de tanto empeño en elaborar un conocimiento inédito e imponderable de la realidad, además de difundirlo por todos los medios posibles, éste debería darle las herramientas fundamentales para decirles a sus contemporáneos qué hacer. En él se propone fundamentar, siguiendo el camino de conocimiento que ha recorrido en la elaboración de su sistema filosófico, las bases del horizonte del proyecto político que tiene en mente, y no solo para Alemania sino de validez universal.

Y ha decidido presentarse de tal manera que no queden dudas de que para hacerlo ha roto amarras con todo el pensamiento dominante, filosófico y científico, como lo explicita en los fragmentos del Prefacio que ya hemos citado. Advierte, además, que “la tarea del escritor, especialmente la del filósofo”, reside en “descubrir la verdad, en decir la verdad y en difundir la verdad y los conceptos exactos.” Y que aquellos que la ignoran fundan sobre bases inconsistentes “su modo de actuar y su firme posición en la vida”. Esto es, lo que está en juego no es un simple repertorio de ideas o palabras sino la acción humana misma en toda su extensión, a riesgo de andar a tientas. De lo que se trata, entonces, es de “conocer, en la apariencia de lo temporal y pasajero, la sustancia que es inmanente, y lo eterno que es presente.” Es que “comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón.” En ese sentido, “este tratado, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa sino la tentativa de comprender y presentar al Estado como algo racional en sí.” Además, “en su carácter de escrito filosófico, nada más alejado de él que la pretensión de construir un Estado tal como «debe ser». La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido.”

Pero a Hegel no le alcanza, incluye también una afirmación que es un parteaguas radical con el pensamiento en boga, casi una provocación, que pone a la luz la insalvable distancia que lo separa de éste. Refiriéndose a Platón y al contenido fallido de *La República*,²²¹ señala que, en ese filósofo, “se ha manifestado un gran espíritu porque, precisamente, el principio en torno del cual gira la sustancia característica de su Idea es el eje alrededor del cual ha girado el inminente trastorno del mundo: *Lo que es racional es real y lo que es real es racional.*”

Se comprenderá lo críptico de la sentencia –una expresión demasiado sintética de su pensamiento– y cómo se presta a multicontroladas interpretaciones. Hegel no ignora el escozor que provocará en sus lectores de todo signo,²²² pero quiere dejar asentada la premisa central sobre la que se sustenta su trabajo, inentendible sin ella. Desde ahí, al final del Prefacio, desafía a sus críticos y les dice cuál será

²¹⁹ Algunos años después, Marx hará una crítica a ese texto y volveremos entonces a él con mayor profundidad.

²²⁰ Si se quiere, y vulgarmente, tómelo o déjelo. ¿Cómo considerarse ‘hegeliano’ sin tragarse ese ‘sapo’ monárquico hereditario? Enseguida veremos de qué se trata y la fragilidad con que lo fundamenta.

²²¹ No es azaroso que Hegel acuda a esta famosa obra (370 a.C.), en la que se expone el proyecto de una ciudad-estado gobernada según principios filosóficos. Sócrates, su maestro, es presentado proponiendo que, para que sea justa, debe estar jerárquicamente organizada en tres clases: la de los trabajadores manuales que abastecen a la de los guerreros y a la de los dirigentes, a cuya cabeza cabría un filósofo rey, estas últimas sin posesiones para evitar su apego a ellas. Se trata de un Estado que organiza la vida social, que se encarga de la educación y llega hasta a regular los matrimonios. Sócrates-Platón cuestionan la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía como formas deficientes del manejo político.

²²² Por ejemplo, “El gran poeta Heinrich Heine, que ha sido aún discípulo personal de Hegel (...) recuerda que «una vez me mostré irritado por aquello de que *‘todo lo real es racional’*; él sonrió curiosamente y me hizo observar que también podía decirse: *‘todo lo racional tiene que ser...’*».” *Heines Werke*, ed. Elster, vol IV, p 148, en Lukács, op. cit., p. 450.

su respuesta: “Si se debe hablar filosóficamente de un contenido, lo único que corresponde es un tratamiento científico objetivo, por lo cual toda réplica que no sea un tratado científico de la cosa misma, valdrá para el autor solo como un comentario subjetivo y una afirmación arbitraria, y le será por tanto indiferente.”

Pero no parece serlo, porque en la Introducción a la 3ª edición de la *Enciclopedia*, publicada nueve años después, señala que ya en el Prefacio de su *Filosofía del derecho* se encontraba la afirmación de que “lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional.” Y agrega que “estas proposiciones tan sencillas han parecido escandalosas a muchos y se han ganado enemigos...”²²³ Con el paso del original “lo real” al ahora “lo *efectivamente* real” busca superar las confusiones y explicar a qué se refería exactamente, echando así luz sobre el alcance de su propuesta política pero también respecto de su conocimiento de la realidad social que se despliega en los países europeos. Dejemos que lo exprese con sus propias palabras:

“...estas proposiciones expresan con demasiada claridad las doctrinas religiosas sobre la divina providencia. Pero, por lo que se refiere a [la comprensión de] su sentido filosófico hay que suponer mucha formación, es decir, es preciso saber no solamente que Dios es efectivamente real, que él es lo más efectivamente real y que sólo él lo es verdaderamente, sino que también es necesario saber, desde el punto de vista formal, que la existencia en general es en parte *fenómeno* y solamente en parte realidad efectiva. En la vida común se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier existencia atrofiada y efímera que se la llama precipitadamente *realidad efectiva*. Pero incluso para el sentir corriente, una existencia contingente [o hecho casual] no merece el enfático nombre de realidad efectiva. Lo contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una *posibilidad*, algo que tanto *es* como podría igualmente *no ser*. (...) ...yo he hablado de realidad efectiva (...) he tratado de ella dentro de una lógica detallada y no solamente la he distinguido cuidadosamente de lo contingente, lo cual ciertamente *existe*, sino que la he distinguido [también], con más precisión todavía, del existir, de la *existencia* y de otras determinaciones. A la *realidad efectiva de lo racional* se le opone, por un lado, la representación de que las ideas y lo ideal no son más que quimeras y que la filosofía no es más que un sistema de telarañas mentales. Por el lado contrario, se opone también a la realidad efectiva de lo racional la representación de que las ideas y lo ideal son cosa demasiado exquisita para alcanzar realidad efectiva, o también demasiado impotente para conseguirla. Pero a quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el *deber* [moral] que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo; porque si el mundo fuese ya como debe ser, ¿qué lugar habría para la precoz sabiduría de su deber ser? Cuando el entendimiento, valiéndose del deber moral, arremete contra objetos triviales, extrínsecos, caducos, o contra cosas establecidas o situaciones que por un tiempo determinado y para ciertos ámbitos pueden tener tal vez una gran importancia relativa, puede ser muy bien que tenga razón, y puede ser [también] que en tal caso encuentre muchas cosas que no se corresponden con determinaciones universales y justas. ¿Quién no es lo suficientemente listo para ver en torno a sí muchas cosas que no son de hecho como deberían ser? Pero esa sobriedad no tiene razón cuando imagina que, al tratar de esos objetos echando mano de su deber moral, se sitúa ya dentro de los intereses propios de la ciencia filosófica. Ésta trata solamente de la Idea, la cual no es tan impotente que se limite a ser un deber sin realización efectiva; es por ello por lo que la ciencia filosófica se ocupa de una realidad efectiva frente a la cual aquellos objetos, esas cosas establecidas y situaciones sólo son apariencia externa o superficial.” Ya volveremos sobre el Prefacio –en el que aún queda tela para cortar– pero antes de entrar en lo central de su texto es importante puntualizar el cuadro general de los principales problemas que Hegel enfrenta y busca responder, en el cuadro de las ideas que ya ha volcado en sus obras fundamentales.

Por lo pronto, en la Introducción vuelve a criticar el vulgar saber reinante, se extiende en cómo abordar el conocimiento ya no del derecho en general sino de su “Idea, o sea el concepto del derecho y su realización”,²²⁴ y en el § 4 entra llanamente en tema: “El campo del Derecho es, en general, la

²²³ Hegel, *Enciclopedia...*, op. cit., § 6, agregado, pp. 106-7.

²²⁴ En el agregado al § 2 señala, por un lado, que “según el método normal, no filosófico de las ciencias, lo que primero se inquiere y se exige es la definición,” (...) “que deben contener (...) determinaciones universales, que

espiritualidad y su preciso lugar y punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su sustancia y su determinación; y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del Espíritu producido por sí mismo como en una segunda naturaleza.” Es una contundente afirmación completamente ajena a las ideas reinantes y hasta para el más pedestre y práctico sentido común, que han ido dejando atrás las leyendas religiosas y las obligaciones emergentes de ellas para asumir que el destino de los seres humanos será obra de ellos mismos, sin intermediarios celestiales o espirituales de ninguna especie. Pero también, como puede leerse, su contenido es de compleja comprensión. Hegel lo sabe y se esfuerza por despejar las confusiones a que da lugar aunque, para su verdadero alcance, remite a lo ya expuesto en sus principales obras.²²⁵ Veamos brevemente cómo lo está pensando, habida cuenta de lo que nos ha dicho hasta aquí.

Ya hemos leído cuánto enfatiza en que la traba central para darle un fundamento científico a la propia acción es la ignorancia de lo que verdaderamente está en curso en la vida humana y en el universo todo,²²⁶ a la vez que advierte que eso es lo propio de las ideas dominantes, insalvablemente limitadas. En este sentido y en su acepción más general y abreviada, a éstas el derecho se les aparece refiriéndose al conjunto de normas y principios –inspirados en ideas de igualdad, libertad, justicia, seguridad, etc.– que los miembros de una sociedad reconocen consciente y voluntariamente para reglar su ineludible convivencia social, y que se concretan en un cuerpo de leyes sujetas a una más general, la Constitución. Este derecho tiene una obligada existencia en tanto se trata de individuos que se consideran independientes unos de otros e igualmente libres de ejercer su voluntad, responsables por lo tanto de ella y de sus consecuencias. Es lo que se entiende que caracteriza a las nuevas sociedades en

resulten evidentes de modo inmediato”, de tal manera que “no sería posible para el derecho romano ninguna definición de la persona, puesto que el esclavo no se puede comprender bajo ella (...) ...igualmente, aparecería peligrosa la definición de la propiedad y del propietario.” También, que la deducción de la definición se suele “extraer de prescindir de los casos particulares y se coloca como fundamento el sentimiento y la representación de los hombres. En este caso, la exactitud de la definición reside en la concordancia con las representaciones existentes. Con este método, no se tiene en cuenta lo que científicamente es esencial: en cuanto al contenido, la necesidad de la cosa, en sí y para sí misma (en este caso, del Derecho), y en cuanto a la forma, la naturaleza del concepto. En el conocimiento filosófico, la necesidad de un concepto es lo principal y, el proceso que se presenta como el resultado de un devenir es su demostración y su deducción.”

En el agregado al § 3, dado que lo fenoménico, lo jurídico, se manifiesta en el tiempo, atribuye a Montesquieu haber “expresado el verdadero criterio histórico, el legítimo punto de vista filosófico, de considerar la legislación en general y sus determinaciones particulares, no aislada ni abstractamente, sino, por el contrario, como momentos que dependen de una totalidad, en conexión con todas las demás determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de un período; conexión en la que aquéllas adquieren su genuino significado, así como con tal medio, su justificación.” Y si ese “esfuerzo puramente histórico (...) tiene en su propia esfera su mérito y su dignidad, no guarda relación con la consideración filosófica, esto es, en cuanto el desarrollo sobre bases históricas no se confunde enteramente con el desenvolvimiento del concepto.” Esta distinción, continúa, es muy importante. Porque, en cuanto a las disposiciones jurídicas, una cosa es demostrar su carácter “de justas y racionales, y otra cosa es explicar la historicidad de su aparición, la circunstancias, los casos, las necesidades y los acontecimientos que han originado su institución. Semejante demostración y conocimiento (pragmático) de las causas históricas cercanas o lejanas, frecuentemente se denomina ‘explicar’ o, más comúnmente ‘concebir’; en la creencia de que con esa demostración de la historicidad se ha realizado todo, o por lo menos lo esencial, que es lo único importante para concebir la ley o una institución jurídica; mientras que lo verdaderamente esencial, el concepto de la cosa, no ha sido aquí puesto en discusión.” Por el descuido de esta distinción, se pone “lo relativo en lugar de lo absoluto y la apariencia exterior en lugar de la naturaleza de la cosa.”

²²⁵ Así, a continuación, en el agregado correspondiente, dice que “el Espíritu es, ante todo, Inteligencia y que las determinaciones por las que avanza en su desarrollo, del sentimiento al pensamiento a través de la representación, son el camino para producirse como voluntad, y que el Espíritu práctico en general es la próxima verdad de la inteligencia, los he expuesto en mi *Enciclopedia...*” En referencia a su propia tarea, ya en el Prefacio señalaba que “la naturaleza del saber especulativo ha sido ampliamente desarrollada en mi *Ciencia de la Lógica*.”

²²⁶ En el agregado al § 21 remarca una vez más su relevancia, porque aquellos que, para hablar de la realidad, quieren excluir a la razón, “y se remiten al sentimiento, al corazón, al ánimo y a la inspiración, expresan con esto la profundísima abyección en que han caído el pensamiento y la ciencia, ya que así hundida la ciencia misma en la desesperanza de sí y en el máximo abatimiento, se instituye como principio de la barbarie y la irreflexión, y, por lo tanto, si la cuestión dependiese de ella, despojaría al hombre de toda verdad, valor y mérito.”

las que, en un acotado territorio –las más avanzadas ya conformando Estados nacionales–, las ideas y las costumbres colectivas de los que lo distinguen como su propio ámbito van delineando la identidad del pueblo del cual son sus actores y resultado en su proceso de reproducción social. En este sentido, la aspiración a la más plena libertad personal no les cae del cielo sino que responde a sus propias necesidades concretas dado que, al ir desapareciendo los amos, los señores, incluso los monarcas absolutos, que han venido decidiendo despóticamente la obligación de cada uno –y a los que, eventualmente, correspondería oponerse en nombre de la libertad–, es al individuo singular al que ahora se le plantea resolver por iniciativa propia cómo cubrir sus necesidades inmediatas y, entonces, nada mejor que disponer de las mayores libertades para hacerlo. Que deberá expresarse en el derecho y que abre la cuestión de cuáles son las que se realizarán en él y cuál es el bien nacional común capaz de conciliar ese su fin último general con los intereses particulares, por demás dispares y no menos contrapuestos. Es lo que está en el centro de todos los debates, que requiere además definir en manos de quiénes estará legítimamente decidirlo, como así también la forma más adecuada de organización política para llevarlo adelante y para tomar posición frente a los otros países, incluido el hacerles la guerra si fuese necesario. Para Hegel, el mayor riesgo que atraviesan las naciones que procuran consolidarse como sociedades internamente armónicas y soberanas frente a las restantes, es la falta de una adecuada, científica, respuesta a estos interrogantes que guíen la conducta humana que, no obstante, no se infiere inmediatamente de su sistema filosófico y es la que se propone exponer en este texto.

En este sentido, las principales ideas y teorías respecto de las relaciones entre los individuos que aquella concepción del derecho pretende reglar, reconocen la complejidad de armonizar los intereses particulares y el interés general y procuran encontrar las mejores maneras de organizar y encausar la vida social restringiendo lo menos posible a las que consideran irrenunciables libertades individuales, sólo en tanto pongan en peligro su unidad.²²⁷ Para Hegel, su extravío medular reside en pensar que, en ese conflicto concreto que se afanan por aligerar, se agota toda su realidad y que, por lo tanto, sus propuestas de acción se construyen ateniéndose, por así decir, a los síntomas y no a la causa, con sus lamentables consecuencias. Porque es evidente que las nuevas sociedades están conformadas por individuos cuyas voluntades son –o aspiran a serlo– independientes unas de las otras, característica altamente valorada y que, dada la inevitable vinculación social, reclaman poder ejercerse con la mayor libertad. Pero estas existencias inmediatas son ellas mismas, a la vez –y como formas concretas en las que el Espíritu del mundo se objetiva en su necesario saber de sí–, miembros singulares orgánicos del reproducirse de un género viviente.²²⁸ Sólo que, por el momento y en ese camino que recorre el sujeto de lo universal, éste despliega con suma riqueza fundamentalmente la subjetividad individual, aunque carente todavía de saberse como manifestación concreta del proceso espiritual que la trasciende y que Hegel se esfuerza en mostrar. Que, además, aún lo hace fragmentariamente, desarrollando espíritus nacionales que no son sino experiencias específicas provisorias en el transcurso histórico mundial del completo saberse el Espíritu universal, que necesariamente se hará real en la marcha final de la humanidad en su conjunto. De ahí que los próximos pasos de ese proceso no pueden sino manifestarse objetivamente –dejando atrás la restringida y atomizante experiencia en curso– en una toma de conciencia que lleve a una inédita y renovada forma de relación social, en un primer momento en un ámbito nacional, en la que los individuos se reconocerán, merced a su efectivo y no hipotético saber de sí y de lo que tienen adelante, como lo que esencialmente son y se comportarán en consecuencia.

Hegel no busca, pues, detenerse en el derecho que banalmente concibe el entendimiento, moviéndose en el terreno del comportamiento de abstractos individuos –porque los supone desprovistos de toda razón de ser, por demás incognoscible–, a los que se les asigna arbitrariamente una naturaleza y atributos para proponer las normas que más se le adecuarían. Por el contrario, se trata de anclar en su “Idea”, en su “concepto”, que parte de la acción humana cuya libre voluntad es capaz de saber verdaderamente de sí, de tal manera de, una vez alcanzado, darse un derecho que exprese el

²²⁷ Como los lectores pueden apreciar, nada sustancialmente distinto a lo que hoy en día sigue discutiéndose y materia de fuertes diferencias.

²²⁸ No lo saben pero es lo que son. Desde ya, que las existencias humanas concretas se presentan actuando como lo opuesto de lo que verdaderamente son y sin dejar de serlo, es inentendible en el reino de representación.

vínculo entre individuos que conocen lo que son, un género que así realiza el reino que les es propio, el de la libertad, que no es sino el del Espíritu que, en su incesante actuar, se objetiva en ellos.²²⁹

Precisar de qué voluntad y libertad habla le es cardinal a Hegel porque sabe que su Espíritu del mundo levanta recelos y suspicacias acerca del grado de autonomía de la que, entonces, dispondría la conciencia humana ante tamaño sujeto de lo real.²³⁰ De ahí que se extiende en la Introducción, ocupándose de poner en claro que, en ese punto, coincide con las ideas prevalecientes de que el pensamiento individual no está determinado por nada fuera de sí,²³¹ sin por ello no advertir reiteradamente qué lo diferencia al respecto. En cuanto a esto último, por ejemplo, afirma que “la noción más común que se tiene de la libertad es la del arbitrio”,²³² y que “cuando se habla, por consiguiente, sólo de la voluntad libre como tal, sin la determinación de que ella es la voluntad en sí y para sí, sólo se habla de la predisposición para la libertad, o de la voluntad natural y finita, y, precisamente, por eso –a pesar de lo que se dice y de la intención–, no de la voluntad libre.”²³³ En pocas palabras, cuando los individuos ignoran lo que esencialmente son, ejercen una voluntad real pero abstracta con una ilusoria libertad, y ninguna realidad inmediata ajena a sus conciencias los determina a moverse a ciegas o a dejar de hacerlo. Enseguida veremos qué otra implicancia trascendental tiene.

Como hemos leído, el derecho cuya ciencia busca exponer Hegel, lejos está del que suele llamarse “positivo”, vigente o en ciernes de lograrlo y al que se aspira en las modernas sociedades, que se ocupa de reglar los vínculos entre individuos que se reclaman libres e independientes pero que ignoran lo que son. Oponerle otro que termine fundamentando alguna de las versiones existentes –sea en sus variantes monárquicas o republicanas– sería una contradicción en sí mismo, toda vez que los poderes en los que el Estado se divide en cualquiera de ellas, estarían conformados por representantes y funcionarios que desconocen su verdadera realidad, al igual que el pueblo que los elige y al que pretenden responder, que no podrían sino consolidar los vínculos sociales generales existentes y cuyas limitaciones Hegel ha repetidamente criticado. Pero ¿en qué medida la Idea o el “concepto” de derecho que se alcance podrá aportar a las formas concretas que tomará la futura sociedad nacional, a qué instituciones estatales que la organicen y reproduzcan serían las más ajustadas a esa realidad humana sustancialmente diferente,²³⁴ sin mencionar que convivirá con otros pueblos cuya diversa evolución y relaciones no pueden soslayarse? Por supuesto, ni hablar respecto de aquella humanidad que devendrá finalmente a nivel mundial.

²²⁹ “La deducción de que la voluntad es libre, y qué es la voluntad y la libertad, (...) sólo puede tener lugar en la conexión con el todo.” Agregado al § 4.

²³⁰ Ya en el Prefacio los alienta a no temer, en ese sentido, la potencia del saber porque “conocer la razón como la rosa en la cruz del presente y, por lo tanto, sacar provecho de ésta, tal reconocimiento racional constituye la reconciliación con la realidad, que la filosofía acuerda a los que han sentido una vez la íntima exigencia de comprender y conservar, justamente, la libertad subjetiva en lo que es sustancial, así como de permanecer en ella, no como algo individual y accidental sino en lo que es en sí y para sí.”

²³¹ En la nota al § 4, frente a la “vieja psicología empírica”, que utiliza “la llamada prueba de que la voluntad es libre partiendo de las diversas impresiones y de los fenómenos de la conciencia naturales –tales como el arrepentimiento, la culpa y demás–, que sólo puede explicarse con la libre voluntad,” advierte que “es mucho más cómodo atenerse abreviadamente a esto: que la libertad es reconocida como un hecho de la conciencia y que se debe creer en ella.” Y con similar ligereza llama a declarar al reo acerca de su inocencia: “...cada uno encontrará en sí el poder de hacer abstracción de todo lo que es y, por lo tanto, precisamente, de determinarse, de poder establecer por sí mismo todo contenido en sí, y tener justamente en la propia conciencia de sí mismo el ejemplo para las demás determinaciones.”

²³² Agregado al § 15.

²³³ Agregado al § 22. También, por ejemplo, que “el entendimiento permanece en el simple ser en sí y según este ser en sí, llama a la libertad «facultad», ya que ella es de este modo, efectivamente, sólo posibilidad. Pero el entendimiento presume esta determinación de la libertad como absoluta y perenne y considera la relación con lo que ella quiere –en general con su realidad– sólo como una aplicación a una materia dada que no pertenece a la esencia misma de la libertad. De este modo, el entendimiento sólo trata con lo abstracto, no con la Idea y con la verdad de la libertad.” Agregado al § 10.

²³⁴ Téngase en cuenta que estará compuesta por personas casi impensables desde el presente. Por lo demás, hacia 1820, Hegel entiende que prácticamente sólo él ha encontrado racionalmente qué rige la vida humana y el universo.

Hegel es consciente de lo poco que puede decir al respecto²³⁵ y lo pone de manifiesto en el cierre del Prefacio a su libro advirtiéndolo que, en referencia a lo que está al venir, la filosofía “llega siempre demasiado tarde. Como pensar del mundo, surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto, que el concepto enseña, la historia lo presenta, justamente, como necesario; (...) Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo.” En pocas palabras, les avisa a los lectores que no esperen de él lo que no está en sus manos ofrecer, al menos por el momento.

Sin embargo, convencido de haber descubierto lo que verdaderamente está en curso en la vida humana y hacia dónde se dirige, entiende que el conocimiento de la necesidad y el actuar de su sujeto universal le ha dado elementos para pensar y proponer qué hacer, mientras tanto, para contribuir a su mejor y más rápida marcha hacia el anunciado y esperable, luminoso, futuro. Aunque más no sea, ofrecer algunos lineamientos generales para participar activamente de ese tránsito, no sólo para él mismo sino especialmente para aquellos que se muestran interesados en comprender su camino, dispuestos a seguirlo si así lo deciden y que no pueden esperar menos de su filosofía. Es, en realidad, el corazón del objetivo de su filosofía del derecho, poder expedirse sobre las existencias concretas inmediatas –monarquía, república, constituciones, representación parlamentaria, soberanía, etc.– y las acciones que se desprenderían de ellas, por supuesto no con nombre y apellido sino de manera oblicua, porque la censura y la maldita represión no duermen, aunque no lo entiendan.

Por supuesto, el terreno en el que aquí incursiona Hegel es por demás complejo y espinoso, y no sólo por esa oprimiente realidad política o porque decirles sin tapujos, a los alumnos, a las autoridades universitarias y a sus lectores más y menos encumbrados, que actúan sin saber y demostrárselo lo sea, sino fundamentalmente porque para avanzar en una respuesta se requiere conocer no sólo lo que está en juego en la historia humana y en el universo en general sino, ineludiblemente, las razones de la marcha concreta inmediata de la vida social, y la nacional en particular, a riesgo de quedarse en una opinión más al respecto, tan certeramente vilipendiada. Pero esto último es algo del que su sistema filosófico no sólo no ha llegado a dar cuenta –de ahí este texto– sino que hasta le ha puesto un límite que se presenta como casi absoluto para alcanzarlo. Detengámonos brevemente en el punto.

Hegel ya nos ha contado a qué conclusiones llega, cuando de conocer la razón general de lo existente en su manifestación empírica a lo largo de la historia se trata. Que el espíritu planetario humano, con sus obvias diferencias, haya pasado de estar sumergido en la naturaleza –como lo habrían indicado las filosofías orientales– a tomar conciencia de su intrínseca libertad –tal como lo mostrarían limitadamente los antiguos pensadores griegos– para una posterior corrupción del espíritu de esos pueblos y un resurgir muy luego de esa idea en los germanos vía el cristianismo, fueron huellas notables en el progreso necesario del saberse de sí el Espíritu del mundo, su razón de ser. Como también entiende que lo ha sido el proceso revolucionario francés con su grito de ¡libertad!, la reforma de Lutero y, ya casi a las puertas de su culminación, el surgimiento de su propia filosofía como “ciencia objetiva de la verdad”. Sin embargo, Hegel no encuentra manera de explicar las razones de esas distintas experiencias –por qué ellos, en esos periodos, en esos ámbitos, de esa manera, etc.– que no sea la más general de que son realizaciones concretas inmediatas del desplegarse la necesidad de aquel Espíritu. Pero esto es válido para toda realidad social en cualquier momento y, como irremediablemente se pertenece a una y es imposible no actuar en ella, lo que está planteado para hacerlo de la manera más consciente posible es conocer por qué es ésa y no otra. Esto es, ¿por qué predominan ciertas ideas y no otras entre los seres humanos, que son los únicos que la llevan adelante? O, de otra manera, ¿qué razones los hacen llegar a ciertas conclusiones, en las que se basan su comportamiento, y no a otras? Si se quiere, dicho brevemente, ¿qué determina a la conciencia para que así sea?

Para Hegel es una contradicción que lo esté. El sujeto de lo universal se objetiva en la historia humana realizando así su esencia y, con ese horizonte, la guía en su desenvolvimiento general de conjunto, pero sin por ello determinar las formas inmediatas con las que las conciencias individuales la

²³⁵ Apenas lo que no será, esto es, naciones sacudidas por rencillas de los intereses particulares internos y expuestas así a un constante desafío con las restantes.

concretan.²³⁶ Porque éstas, como producto del Espíritu del que son manifestación singular, les cabe entonces, por igual naturaleza, llevarla a cabo libremente.²³⁷ Y en esa larga marcha –que ya dura siglos en término de generaciones humanas– los individuos, que son esencialmente libres sin saberlo, se han comportado con un conocimiento de sí y de su ambiente por demás limitado, si se quiere, a prueba y error, últimamente en el reino de la representación. Está en sus manos, entonces –visto que no los trasciende ninguna necesidad que les sea específica a su momento y lugar sino sólo una genérica– la posibilidad de que transcurran otras tantas centurias y más mediadas por descomunales carnicerías entre los pueblos, conquistas de unos por otros y violentos enfrentamientos entre los intereses particulares en cada uno de ellos, antes de llegar al futuro social que Hegel entrevé sin dudarlo. Circunstancias que son precisamente lo que éste busca abreviar, en todo caso evitar, con la más plena difusión de sus ideas, entre las que no pueden faltar aquellas referidas a las formas políticas de organizar la vida social nacional que puedan abrir camino a su comprensión y realización y que, en ese sentido, más contribuyan a apurar de la mejor manera el tránsito en cuestión. Esta *Filosofía del derecho* apunta en esa dirección, con todas las complicaciones que hemos señalado hasta aquí y algunas más.

Una no menor, con la limitación del conocimiento mencionado, es cómo tener entonces una idea más o menos aproximada de si se está al inicio de la consolidación de un nuevo y largo período de la vida humana o a las puertas de su disolución, una más, para nada indiferente al momento de pensar propuestas de acción política relativas a las formas de organización social, a las instituciones estatales correspondientes y a las relaciones internacionales. De inclinarse por lo primero –tal como a veces parece pensar, no sin vacilaciones y matices– estaríamos ante afirmaciones tentativas en un triple sentido. Por un lado, porque no se trataría de alcanzar con ellas un resultado si se quiere acabado sino que serían sólo un medio transitorio en esa dirección y, por otro, porque de concretarse las llevarían adelante por (y con) individuos que todavía ignoran lo que verdaderamente son. Pero también porque podría incurrirse en una generalización que deje de lado las especificaciones de los procesos de los diversos ámbitos nacionales. El campo de malinterpretaciones es amplio, pero son los problemas que afronta la sociedad europea y la alemana en particular, que discuten sus gobiernos, los opositores, los pensadores de toda laya y hasta un sector formado de la juventud, y Hegel no puede quedarse callado. Finalmente, vale indicar que éste cuenta con lo que ha descubierto del Espíritu del mundo y debe extraer del movimiento de su saberse alguna posible propuesta, sin caer en las despreciables opiniones, por más doctas que se las presenten. Veamos qué camino recorre y hasta donde llega, expuesto con el difícil equilibrio entre un resumen conciso y ser fieles a su autor.

En pocas palabras, Hegel quiere aportar, dado los conocimientos que ha alcanzado de lo real, a qué hacer en el convulsionado y fragmentado pueblo alemán y comienza con la acción humana misma, que es libre ‘en sí’ –en potencia– pero que requiere serlo ‘para sí’ –conociéndose como tal en la realidad efectiva– en tanto objetivación de la misma necesidad del Espíritu del mundo en su proceso de saberse

²³⁶ En las *Lecciones de filosofía de la historia* afirma que, “cuando decimos que la razón universal se lleva a cabo, entonces no se trata de lo empírico individual, que puede ser mejor o peor, por cuanto en este caso interviene lo singular o la casualidad.” Op. cit., p. 38. (Editorial Claridad, Bs As, 2005)

²³⁷ Hegel lo repite de diversos modos. En la mismas *Lecciones* dice: “De hecho, deben tener todas las cosas naturales, aun las inanimadas, una característica que responde al fin, es decir, que tengan algo en común con él. Desde este punto de vista se comportan los seres humanos al menos como medios para el fin de la razón. No sólo porque satisfacen junto a ella los diversos fines particulares, que son de otra índole, sino que participan del fin de la razón misma y son por eso fines autónomos, no únicamente en el orden formal, como lo viviente en general, y representan por lo mismo una finalidad propia. (...) Para ser finalidad en sí mismo tiene que asociarse necesariamente lo divino que alberga el ser humano, es decir, lo que hemos denominado la razón en tanto se manifiesta activa, o libertad cuando es auto-determinadamente.” Op. cit. p. 36. Durante siglos la idea de la esclavitud fue “racional” (para los amos), ahora lo es la de libertad, si se quiere incluso las de igualdad, democracia, etc., y para Hegel es de esperar que en algún futuro lo sean las suyas. No porque las conciencias hayan estado determinadas sino porque la razón que alberga el ser humano es “en sí” –por naturaleza– libre y necesita serlo “para sí”, saberlo, en tanto irremediable objetivarse del libre Espíritu del mundo. Cuándo, cómo, de qué manera, dónde, es algo que, en todo caso, preocupa a los finitos individuos inmediatos, no a aquél. Por su parte, como “la ley universal no existe para un ser humano tomado aisladamente.” Op. cit., p. 37, lo que está planteado es la determinación de las conciencias en su conjunto, directa o mediatamente cada una de ellas.

concretamente –no sólo ‘idealmente’– como lo que es, esencialmente libre. Y, en el resto del Prefacio insiste en la línea de marcar la diferencia entre las versiones en uso del derecho que regla la conducta humana y de lo que éste verdaderamente se trata, de las ideas acerca de la actividad que establecen voluntaria y libremente entre sí los seres humanos, cuyo comportamiento es el de un género en el que el Espíritu del mundo se concreta, pero que aún no lo saben.²³⁸ En ese sentido y entre otras, la referencia al punto de vista que han dejado Kant y Rousseau al respecto es breve pero categórica: “ha producido fenómenos en los cerebros y en la realidad, cuyo horror sólo tiene un paralelo con la superficialidad del pensamiento en el cual se fundaba.”²³⁹ Y continúa señalando cuál es el rumbo alternativo que él ha seguido. Así, luego de hablar de su idea de “dialéctica”,²⁴⁰ afirma que “considerar algo racionalmente no significa traer la razón [de uno] al objeto desde fuera y elaborarlo con ella, sino significa que el objeto es, por sí mismo, racional; aquí es el espíritu en su libertad, culminación suprema de la razón autoconsciente, el que se da realidad y se crea como mundo existente; la ciencia sólo tiene la tarea de llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa.”²⁴¹

Hacia el final del contenido de la voluntad esencialmente libre expuesto en su Introducción, distingue en ella la existencia concreta de la “voluntad inmediata”, singular –de la que se ocupa “el derecho abstracto o formal”–, la “voluntad refleja en sí”, que se mueve en la “esfera de la moralidad”, de las intenciones y los propósitos, donde la individualidad subjetiva se rige por las limitadas representaciones que tiene de la realidad y del “Bien” y, finalmente, “la unidad y la verdad de los dos momentos abstractos anteriores (...) la Idea en su existencia universal en sí y para sí, la Ética”, que no existe efectivamente aún y sólo se concretará en las voluntades que se adecuen a su concepto. Y destaca el despliegue de esa sustancia ética de la libertad en pos de su realización en la realidad presente.²⁴² Por un lado, en la familia, como “espíritu natural” que se comporta respondiendo a la unidad de la que es integrante, con relaciones de dependencia personal basadas en el sentimiento. Por otro, en “la sociedad civil”, que conforma el conjunto de un pueblo y que, pese a la apariencia de la independencia de unos con otros, es también una unidad en proceso, en este caso reproductiva de intereses particulares concretos que pueden ponerla en peligro.²⁴³ Y, por último, en “el Estado, precisamente, en cuanto libertad universal y objetiva, en la libre autonomía de la voluntad individual; el Estado que, como espíritu real y orgánico de un pueblo, a través de las relaciones de los específicos espíritus nacionales, se realiza y se manifiesta en la Historia Universal como espíritu universal del mundo. El Derecho del Estado es el supremo.”²⁴⁴

²³⁸ “Cuando se oye decir que la libertad es, sobre todo, poder hacer lo que se quiere, puede ser considerada tal concepción como falta absoluta en la formación del pensamiento, en el cual aún no se encuentra indicio alguno de lo que es la voluntad libre en sí y para sí, Derecho, Ética, etc.” Agregado al § 15

²³⁹ Agregado al § 29

²⁴⁰ “El principio motor del concepto, que no sólo disuelve las particularizaciones de lo universal sino que también las produce, es lo que llamo *dialéctica*.” También, que “la más alta dialéctica del concepto consiste no meramente en producir y aprehender la determinación como un factor opuesto y limitante, sino en producir y aprehender por sí misma el contenido positivo y el resultado que contiene; y es sólo esto lo que la hace un desarrollo y una progresión inmanente. Esta dialéctica, entonces, no es una actividad externa del pensamiento subjetivo, sino la verdadera alma del contenido que hace brotar sus ramas y frutos orgánicamente.” Agregado al § 31.

²⁴¹ *Ibíd.*

²⁴² Para ello, Hegel se guía por lo que entiende que es el actuar del sujeto de lo universal. Así, “el concepto de la Idea ética tiene ser solo como espíritu, como saber de sí y real, porque es la objetivación de sí mismo, es el movimiento a través de la forma de sus momentos.” § 157. Lejos, entonces, de una clasificación sociológica de la realidad, presenta las experiencias concretas del desarrollo de la conciencia ética de la libre voluntad en la que se objetiva el Espíritu en su saberse, cuyo proceso es el de una unidad originaria, que se divide para recuperar la unidad de sus diferencias y así sucesivamente hasta completar su necesidad el Espíritu universal.

²⁴³ “La sociedad civil, una asociación de miembros como individuos independientes y autosuficientes en lo que, por lo tanto, una universalidad formal, ocasionada por sus necesidades y por la constitución jurídica, como un medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por un orden exterior para sus intereses particulares y comunes.” § 157.

²⁴⁴ § 33. Se trata de lo que Hegel entiende que es un Estado “en sí”, que no se manifiesta concretamente aún en ninguno de los Estados nacionales existentes, cuyos habitantes y circunstanciales gobernantes ignoran por completo.

Hegel anticipa así el eje y el contenido del proyecto político con el que aspira a contribuir a la nación alemana, con las limitaciones ya señaladas. Los pueblos se han venido constituyendo históricamente en Estados nacionales, ámbitos territoriales en los que se reproducen de acuerdo a ciertas ideas, capacidades y recursos, construyendo sus propia sus costumbres y el espíritu específico que lo distingue de los demás. Es en ellos donde las conciencias hacen su experiencia del conocimiento de la realidad circundante y de lo que son, y que recorrerán hacia el saber de la libre autonomía de sus voluntades sin dejar de ser, a la vez, los miembros individuales en los que un todo orgánico se realiza. Hegel encuentra que de eso se trata el Estado nacional o la patria²⁴⁵, lo que es “en sí” y que por ello terminará siendo para sí”, objetivando la necesidad del Espíritu del mundo. Una comunidad social organizada políticamente en un conjunto de poderes e instituciones, que seguirá ese curso bajo ciertas formas concretas y en algún período de tiempo, indeterminados ambos porque está en las libres conciencias de sus miembros hacerlo de un modo u otro. Esto es, sus propuestas de carácter claramente nacional de la organización política para todos los países que se han constituido en Estados en ese proceso, no parecen poder ser más que transitorias, parciales y tentativas.

Hegel divide su libro en tres Partes principales. La Primera, titulada ‘El derecho abstracto’ (del § 34 al 104), incluye las Secciones de ‘La propiedad’, ‘El contrato y ‘Lo injusto’, y las de la Segunda Parte, ‘La moralidad’ (del § 105 al 141), son ‘El propósito y la culpa’, ‘La intención y el bienestar’ y ‘El bien y la conciencia’. La última Parte, la más extensa, ‘La ética’ (del § 142 al 360), está formada por las Secciones de ‘La familia’, ‘La sociedad civil’ y ‘El Estado’. Esta última contiene el ‘Derecho político’ tanto interno como exterior, para cerrar con ‘La Historia Universal’, que culmina en ‘El mundo germánico’. En este sentido, en lo referente a las observaciones a los fundamentos de las normas y principios de la legislación que supone ser una universalidad objetiva y busca regir las relaciones entre individuos libres que se reclaman como igualmente independientes unos de otros en su voluntad –tal como existen en los países más avanzados– nos remitiremos a citas relevantes. Igual criterio utilizaremos respecto de las críticas a la particularidad subjetiva de los propósitos e intenciones en los que se apoyan, para extendernos algo más en la Parte Tercera, de nuestro interés principal.

En el derecho abstracto Hegel hace hincapié en la importancia de la propiedad en la formación de la conciencia de la voluntad libre y en el reconocimiento del otro como tal.²⁴⁶ Que lo lleva a la

²⁴⁵ Término que utiliza sólo fugazmente, por su carga por demás sentimental. Tampoco precisa, en algunas ocasiones, si se está refiriendo a la idea de Estado nacional –a la de la población que lo constituye– a la del conjunto de poderes y órganos de gobierno, o a alguno de ellos en su existencia concreta, que la tienen. Sus lectores bien pueden preguntarse: ¿El Derecho de cuál de esos Estados es “el supremo”? Y ¿a qué ‘Derecho’ se refiere, al “abstracto, formal, reinante en lo inmediato, al que es “en sí” o al que devendrá también “para sí”?

²⁴⁶ “La individualidad determinante e inmediata de la persona se vincula a una naturaleza dada frente a la cual está la personalidad de la voluntad en cuanto subjetiva; pero para ésta en sí, infinita y universal, la limitación de ser únicamente subjetiva es nula y contradictoria. Ella es lo que es capaz para anular a aquélla y darse una realidad, o, lo que es lo mismo, de apropiarse aquella existencia.” § 39 Aunque “la persona que se distingue a sí misma, por sí misma, se relaciona con otra persona; es decir, entrambas sólo como propietarias tienen existencia la una para la otra.” § 40. Por su parte, “Puesto que, en la propiedad mi voluntad como querer personal se hace objetiva y por lo tanto como voluntad individual la propiedad adquiere el carácter de propiedad privada.” § 46. En su agregado, Hegel señala que “las leyes agrarias de Roma expresaban una lucha entre comunismo y propiedad privada de la posesión fundiaria; esta última debió prevalecer como momento racional, aunque a expensas de otro derecho.” (...) “Las determinaciones que considera la propiedad privada pueden ser subordinadas a más altas esferas del derecho, a una comunidad, al Estado (...) excepciones que pueden ser fundadas no sobre el acaso, el arbitrio privado, la utilidad privada, sino únicamente sobre el organismo racional del Estado. (...) “La concepción de una fraternidad religiosa o amical y hasta coactiva de los hombres mediante la ‘comunidad’ de bienes y la proscripción del principio de la propiedad privada, se puede presentar fácilmente a la opinión que ignora la naturaleza de la libertad del espíritu y del Derecho, y no la comprende en sus momentos determinantes.”

Por otro lado, Hegel afirma que, “en cuanto Yo vivo, mi alma (el concepto, y más altamente, la libertad) y el cuerpo no está separados; éste es la existencia de la libertad y yo siento en él. Por consiguiente, es únicamente un intelecto insentido y sofisticado, aquel que puede hacer la distinción de la cosa en sí, el alma, no es afectada ni humillada, cuando el cuerpo es maltratado y la existencia de la persona es sometida al poder de otro. (...) los dos principios: «Yo soy para los otros, en mi cuerpo», y «Yo soy libre para los otros, únicamente en cuanto libre en la

posesión, a la igualdad²⁴⁷ (incluso a las ideas sobre la esclavitud)²⁴⁸, al “uso” de la cosa, a su “valor” y a la venta²⁴⁹ y la transición de ésta al “contrato”.²⁵⁰ Aborda este último vínculo y el derecho en que se expresa, refiriéndose también a lo injusto, al fraude, a la violencia y al delito, para entrar luego en “la moralidad”.

existencia», son idénticos (Ver la *Ciencia de la Lógica*...).” Agregado al § 48. A su vez, históricamente, “hace, en verdad, un millar y medio de años que la libertad de la persona ha comenzado a florecer gracias al cristianismo y se ha convertido en principio universal para una reducida parte del género humano. Pero la libertad de la propiedad ha sido reconocida, se puede decir desde ayer, aquí y allá como un principio. (...) Ejemplo tomado de la historia universal sobre la duración del tiempo que emplea el Espíritu para progresar en su autoconciencia, frente a la intolerancia de la opinión.” Agregado al § 62.

²⁴⁷ “En la personalidad, la mayoría de la gente (...) es igual. Sin embargo, este es un vano principio tautológico, ya que la persona como algo abstracto es, precisamente, lo todavía no individualizado y puesto en determinada distinción. La igualdad es la abstracta identidad intelectualista a la que se dirige el pensamiento que reflexiona y, en consecuencia, la mediocridad del Espíritu en general cuando se representa la relación de la unidad de una distinción. Aquí, la igualdad sería únicamente igualdad de las personas abstractas como tales, fuera de la cual cae todo lo concerniente a la posesión, al terreno de la desigualdad. La exigencia a veces planteada de la igualdad en la distribución de la tierra o, también de toda riqueza existente, es un concepto intelectualista, tanto más vano y superficial en cuanto que en esta particularidad se reintroduce no sólo la contingencia externa, natural, sino también toda la amplitud de la naturaleza espiritual en su infinita singularidad y diversidad, como en su razón desenvuelta como organismo. (...) Que todos los hombres deben tener lo necesario para sus necesidades es, en parte, un deseo moral y expresado con esa indeterminación ciertamente bien intencionada; pero, como la simple buena intención en general, nada objetivo; y, en parte, lo necesario es algo distinto de la posesión y pertenece a otra esfera: la sociedad civil.” Agregado al § 49

²⁴⁸ “La sostenida legitimidad de la esclavitud (...), como la de una dominación como simple señoría y toda opinión histórica sobre el derecho de esclavitud y de dominio, depende del punto de vista que considera al hombre, en absoluto, como una esencia natural, de acuerdo a una existencia que no es adecuada a su concepto. (...) La afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud conserva, en cambio, el concepto del hombre como espíritu, en cuanto libre en sí, y es unilateral en esto: que toma al hombre como libre por naturaleza, o lo que es lo mismo, al concepto como tal inmediatamente y no la idea en cuanto verdad.” Y despeja cualquier duda: “El punto de vista de la voluntad libre –con la cual se inicia el Derecho y la Ciencia del Derecho– está más allá de la falsa interpretación según la cual el hombre es, en cuanto ser natural y sólo como concepto de que es en sí, apto para la esclavitud.” Agregado al § 57 Esto es, todo depende del punto de vista, que poco se sabe de qué depende.

²⁴⁹ “En el uso, la cosa es singular, determinada por la cualidad y la cantidad y en relación con una necesidad específica. Pero su utilidad característica, como cuantitativamente determinada, es, a la vez, comparable con las otras cosas de idéntica utilidad, así como la necesidad específica a la cual sirve, también es una necesidad en general y según su individualidad, es comparable con las demás necesidades; y la cosa es comparable también con aquellas que son aptas a las otras necesidades. Su universalidad, que deriva de la particularidad de la cosa como simple determinación, a la vez que se abstrae de esta cualidad específica, es el valor de la cosa, en el cual su verdadera sustancialidad está determinada y es objeto de la conciencia. Como pleno propietario de la cosa, así también lo soy de su valor, como de su uso. § 63. Por su parte, “Los monumentos públicos, sean propiedad nacional o privada, como las obras de arte en general, respecto a la utilidad valen por el Espíritu del recuerdo y del honor que contienen, como fines vivientes y autónomos.” Agregado al § 64

²⁵⁰ “Existir, como ser determinado, es, esencialmente, ser para otro (...); la propiedad, considerada como cosa externa desde el punto de vista de su existencia, y en su conexión con las demás exterioridades, es necesidad y contingencia. Pero, como existencia de la voluntad, la propiedad, en su conexión con otras existencias, sólo es tal propiedad con respecto a la voluntad de otra persona. Esta relación de voluntad a voluntad es el propio y verdadero terreno en que tiene existencia la libertad. Esta conciliación de tener propiedad, no solamente mediante una cosa y mi voluntad subjetiva, sino precisamente por intermedio de otra voluntad y, por lo tanto, tenerla en una voluntad común, constituye la esfera del contrato.” § 71. En su agregado: “Racionalmente es necesario que entren, precisamente, los hombres en relaciones contractuales: donen, permuten, comercien, etc., en tanto que posean propiedad. Si para sus conciencias es la necesidad, en general, la benevolencia, la utilidad, etc., lo que los induce a contratar; en sí es la razón, esto es, la Idea de la existencia real de la personalidad libre (es decir existente sólo en la voluntad). El contrato presupone que aquellos que lo contraen se reconocen como personas y propietarios, puesto que el contrato es una relación del Espíritu objetivo y el momento del reconocimiento está ya contenido y presupuesto en él.” Hegel también aclara que, por su naturaleza, el Estado “no queda dentro de la relación contractual, o sea el Estado considerado como un contrato de todos con todos, o como un contrato de esos todos con el gobierno o con el príncipe.” Los que así lo consideran han “transportado las determinaciones de la propiedad privada a una esfera que por su naturaleza es completamente diversa y más elevada.” Agregado al § 75.

Éste es el otro inevitable terreno –además del de la objetiva realidad de ser propietarios de cosas, poder apropiárselas, usarlas o cambiarlas– en el que se desenvuelve la voluntad de los individuos modernos que aspiran a la más plena libertad en sus respectivos países. Necesitados de sus concretos vínculos sociales, su subjetividad les reclama contar con un conjunto de valores y principios en sustento de su conducta, sus propósitos y fines, como así también de los que deberían prevalecer en el Estado nacional del que forman parte, para garantizar las libertades individuales a la vez que una mínimamente equilibrada y sostenida convivencia colectiva.²⁵¹

Aquí Hegel redobra sus esfuerzos para mostrar las insuficiencias de la moral, que pretende, en base a diversas representaciones de la realidad, del bien, lo justo, etc., fundamentar la voluntad subjetiva y que es, por consiguiente “abstracta, limitada y formal.”²⁵² Así como considera que la convicción individual “es con la que únicamente se determina la naturaleza ética de una acción...”²⁵³ también afirma “que el derecho y el bienestar privado son válidos en sí y por sí en oposición al Universal del Estado,” cuando en realidad éste es “el derecho del efectivo Espíritu concreto...”²⁵⁴ En defensa de su posición, sostiene que “El Bien es la idea, en cuanto unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular –en la cual el derecho abstracto, así como el bienestar y la subjetividad del saber, y la accidentalidad del existir exterior, son superados en cuanto son autónomos por sí, pero no obstante, contenidos y conservados según su esencia–; es la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo.”²⁵⁵

Más allá de la arriesgada equiparación –de la que el “búho de Minerva” podrá dar cuenta, o no, llegada la ocasión– del bien de los ciudadanos de un Estado nacional en particular con el de todos los habitantes del planeta, en este plano de generalidad por el momento no vuelca ninguna propuesta de acción inmediata, sólo el horizonte que es esperable para ellas. Respecto del “deber”, afirma que “para esta determinación no existe, primeramente, otra cosa que esto: realizar el Derecho y cuidar del bienestar, el propio bienestar particular y el bienestar como determinación universal, el bienestar de los otros.”²⁵⁶

Hegel está convencido de su necesaria realización, alguna vez, en el proceso humano de vida, que superará el arduo conflicto presente entre la voluntad de los intereses particulares que viene creciendo

²⁵¹ Estamos ante “una voluntad que, como voluntad particular y subjetiva, quiere lo universal en cuanto tal.” §103 Porque, aunque no lo sepa, “la verdad de lo singular es lo universal y la determinación de la acción es por sí, no un contenido aislado de la individualidad externa, sino un contenido universal, que envuelve en sí una múltiple conexión.” §119 En su Agregado, añade que “en el ser viviente lo singular está inmediatamente no como parte sino como órgano, en el que lo universal existe actualmente como tal...”. En ese sentido, “conservando Yo mi subjetividad en la realización de mis fines, al mismo tiempo supero, en cuanto objetivación de los mismos, esa subjetividad como inmediata y, por consiguiente, en tanto es individual. Pero (...) el ámbito de la existencia de la voluntad es, ahora, la subjetividad y la voluntad de los otros, a la vez que es para mí la otra existencia que yo doy a mi fin. La realización de mi fin tiene en sí, en consecuencia, la identidad de mi voluntad con la de los otros, pues mi voluntad mantiene una relación positiva con la voluntad ajena.” § 112 Por su parte “...la opinión de que los fines objetivos y subjetivos se excluyen recíprocamente en la voluntad, es una afirmación vacía del intelecto abstracto. Ella, más bien degenera si llega a afirmar que la satisfacción subjetiva –desde que, como siempre aquélla se da en una obra cumplida– como intención esencial del agente, y el fin objetivo como lo que ha sido sólo un medio para la satisfacción. § 124. En su Agregado señala que “el Derecho de la particularidad del sujeto a sentirse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva, constituye el punto crítico y central de la diferencia entre la Antigüedad y la Edad moderna. Este Derecho, en su infinitud, ha sido expresado por el cristianismo y establecido como principio universal y real en una nueva interpretación del mundo. (...) Este principio de la individualidad, ciertamente, es un momento de la antítesis y principalmente es, por lo menos, tan idéntico a lo universal, como distinto de él. Pero la reflexión abstracta fija ese momento en su diferencia y oposición frente a lo universal y proporciona de este modo una interpretación de la moralidad en la que ésta se perpetúa sólo como lucha hostil contra la satisfacción particular...”

²⁵² § 108. “La subjetividad de la libertad, por sí infinita, constituye el principio del punto de vista de la moralidad.” §104.

²⁵³ Agregado al § 140.

²⁵⁴ Agregado al § 126.

²⁵⁵ § 129. Y, casi inmediatamente: “...el Bien como necesidad de ser realmente por medio de la voluntad particular y, a la vez, en cuanto sustancia de la misma, tiene el Derecho Absoluto frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del Bienestar. Cada uno de estos dos momentos, en cuanto es distinto del Bien, tiene validez sólo en cuanto a él se conforman y subordinan.” § 130

²⁵⁶ § 134.

y la de unidad nacional, sin mencionar el que se da entre las de los países y la de su realización genérica, que pertenecería a un período posterior. Y entiende que, mientras tanto, es crucial seguir avanzando en la difusión de sus ideas y en la crítica del conocimiento dominante, a la que le dedica su espacio, como siempre, en esta Parte.²⁵⁷ Pero también que cabe ofrecer alternativas concretas a la organización nacional de la acción humana que puedan dar lugar a ese desarrollo, básicamente el de reconocerse como autónomas existencias individuales de un todo, por lo pronto de un pueblo cuyo espíritu se manifiesta de diversas maneras en el concreto Estado nacional que lo distingue y al que nutre con su acción, un transitorio paso hacia una humanidad finalmente consciente de ser la realización de la necesidad del Espíritu del mundo, de saberse como plenamente libre. Se trata entonces de concretar, primeramente en el ámbito nacional, “la Idea de la libertad como Bien viviente que tiene en la conciencia en sí su saber y su querer, y por medio de su obrar, su realidad, la ética”.²⁵⁸ En otras palabras, que se haga realidad efectiva la unidad de la voluntad objetiva con la que se reproducen concretamente los individuos, proveyendo a sus necesidades y a sus fines, y de la voluntad subjetiva con la que guían ese proceder, tal como es “en sí” la vida humana, pero sólo posible cuando lo sea “para sí”, cuando sepan lo que ciertamente son y actúen éticamente en consecuencia.²⁵⁹

Hegel encuentra que hay, de hecho, dos grandes experiencias llevadas adelante por los individuos en pos de sus intereses particulares, que tienen un objetivo concreto que les es común y que pueden favorecer el desarrollo de una conciencia de la mencionada unidad con ese contenido. La que más se destaca es la del Estado nacional que conforman los pueblos, cuya organización política y sus instituciones están orientadas a ordenar, contener y proteger la reproducción sostenida de sus más diversos integrantes y la del conjunto social. Un papel similar, en una escala menor y de alcance restringido, lo pueden jugar ciertas regiones por su especificidad y las comunas urbanas. La otra práctica fundamental que hacen los individuos es la de vincularse en procura de los recursos y los medios concretos para satisfacer sus necesidades inmediatas, estableciendo diversas afinidades estamentales y redes de múltiple interdependencia de cuyo equilibrio están a merced. En ambas Hegel pone su atención y es el contenido central de la Tercera Parte.

Como ya anticipáramos, la comienza con una breve incursión en el momento de la ya señalada voluntad en la que la sustancia ética de la libertad se despliega en su realización general, el enraizado

²⁵⁷ Por ejemplo, “Por más esencial que sea poner de relieve la pura e incondicional autodeterminación de la voluntad como raíz del deber –pues el conocimiento de la voluntad ha adquirido un firme fundamento y punto de partida en la filosofía kantiana, por medio del pensamiento de su infinita autonomía– el mantenerse en una posición meramente moral sin hacer su transición al concepto de la ética, rebaja esa conquista a un vacío formalismo y la ciencia moral a una vacía retórica del deber en razón del deber. (...) ...el deber, como identidad formal que debe ser querido sólo como tal y no a causa de un contenido, es, precisamente, exclusión de todo contenido y determinación.” Agregado al § 135. Por otro lado, que una cierta filosofía en curso “niega el conocimiento posible de la verdad –y la verdad del Espíritu como voluntad, su racionalidad en cuanto él se realiza, constituyen los principios éticos. Puesto que semejante filosofía mantiene que el conocimiento de la verdad es una vacía vanidad que trasciende el ámbito del conocer, el cual es sólo aparente, ella debe de inmediato erigir como su principio, respecto al obrar, también lo aparente y poner, en consecuencia, el *ethos* en la concepción del mundo, propia del individuo y en sus convicciones particulares. La degradación a la que, de este modo, es rebajada la filosofía, aparece, ciertamente, a los ojos del mundo como un acontecimiento indiferente en extremo que lo considera solamente una ociosa disputa escolástica. Agregado al § 140

²⁵⁸ § 142. En la *Enciclopedia*, § 513 lo precisa así: “La eticidad es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo. La unilateralidad de este último está, por una parte, en tener inmediatamente su libertad en la realidad y por ende en la exterioridad, o sea, en la cosa, y por otra parte en tenerla en el bien como algo abstractamente universal. La unilateralidad del espíritu subjetivo está en ser igualmente abstracto frente a la universalidad al determinarse a sí mismo en su singularidad interior. Habiéndose superado estas unilateralidades, la libertad subjetiva, en tanto que [ahora es] la voluntad racional, es universal en y para sí, la cual, en la conciencia de la subjetividad singular, tiene su saber de sí y su talante, del mismo modo que tiene su tarea y realidad efectiva inmediatamente universal como costumbre ética: la libertad autoconsciente que ha devenido [segunda] naturaleza.” Op., cit., pp. 5389.

²⁵⁹ Como puede apreciarse, vista la realidad presente, la tarea planteada en lo inmediato y en el largo plazo es ciclópea: organizar el tránsito de sociedades enteras en las que sus individuos buscan satisfacer sus intereses particulares y que desconocen lo que esencialmente son, a una comunidad mundial reproduciéndose libre, voluntaria y coordinadamente, decidido con la conciencia ética correspondiente que se requiere para ello.

todavía en lo natural: “la familia, el espíritu ético inmediato.”²⁶⁰ Sus integrantes se reconocen como miembros singulares de la unidad orgánica a la que pertenecen y actúan internamente en consecuencia,²⁶¹ sólo que librada la familia a su propia iniciativa colectiva para reproducirse como tal, las otras se le presentan tan igualmente libres e independientes como ella misma y con las que, como ajenas y exteriores, acuerda vínculos conformando el pueblo que integran y con el que se identifican y las guarece. Por lo demás, la naturaleza también le pone un límite a la familia: mueren los padres y crecen los hijos, de tal manera que esa unidad ética inmediata se pierde y se disipa en múltiples fines e intereses particulares, formando el segundo momento en el que despliega la eticidad también con sus limitaciones, que distingue como el de la sociedad civil.²⁶²

Hegel se refiere ahora al conjunto de los individuos que se reproducen en las sociedades nacionales existentes más avanzadas, a las que describe en sus propios términos de manera precisa y crudamente realista:

“La persona concreta, que es para sí como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es un principio de la sociedad civil; pero la persona particular permanece sustancialmente en relación con otras de igual individualidad, de suerte que cada una se afirma y se satisface mediante las otras, y así al mismo tiempo a través de la exclusiva mediación de la forma de la universalidad, que es el segundo principio.”²⁶³

“El fin egoísta en su realización, condicionado de este modo por la universalidad, establece un sistema de interdependencia universal por el cual la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazado con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se cimenta sobre ellos y sólo en este contexto tiene realidad y seguridad. Este sistema se lo puede considerar en primera instancia como el Estado externo, como el Estado de la necesidad y del entendimiento.”²⁶⁴

“Escindida de esta manera, la Idea confiere a sus momentos una existencia característica; a la particularidad, el derecho de desenvolverse y expresarse en todas las direcciones, y a la universalidad, el derecho de mostrarse como sustancia y forma necesaria de la particularidad, así como de manifestarse, en cuanto potencia, por encima de ella y como su fin último. El sistema de la ética disuelto en sus opuestos es lo que constituye el momento abstracto de la realidad de la Idea, la cual en esta apariencia exterior es sólo como una totalidad relativa y una necesidad interior.”²⁶⁵

Esto es, el desarrollo de la libre subjetividad, la concreta reproducción inmediata y la unidad nacional están en peligro. Y Hegel lo advierte, en su descripción de las sociedades modernas, con un final tan terrible como temible:

“La individualidad por sí, por una parte, como satisfacción (...) de sus necesidades, del albedrío accidental y del capricho subjetivo, se destruye en sus goces de sí misma y a su concepto sustancial;

²⁶⁰ “La familia se realiza bajo tres aspectos: a) en la forma de su concepto inmediato, como matrimonio; b) en la existencia externa, en la propiedad, en los bienes de la familia y en el cuidado respectivo; c) en la educación de los hijos y en la disolución de la familia.” § 160. Hegel las aborda brevemente sin basarse en principios morales sino en el espíritu ético que le debería ser propio, con sus derivas legales correspondientes. Por lo demás, contradictoriamente, en sociedades que no lo han desarrollado. Los resultados no se alejan de las costumbres de la época. Así, por ejemplo, “El matrimonio es esencialmente monógamo...” § 163, “entre consanguíneos es contrario al concepto” § 167. Lo ético del matrimonio reside en la conciencia de la unidad como fin sustancial, por consiguiente, en el amor, en la confianza y en la comunidad de toda existencia individual.” § 163. No obstante, “La familia, como persona jurídica frente a los demás, debe estar representada por el hombre como su jefe.” § 171.

²⁶¹ “La familia, como sustancialidad inmediata del Espíritu, es determinada por el amor a su unidad afectiva; de suerte que su condición es poseer la autoconciencia de la propia individualidad en esa unidad, como esencialidad en sí y por sí, por ser en ella no como persona por sí, sino como miembro.” § 158

²⁶² “La ampliación de la familia, como paso de la misma a otro principio, constituye realmente, en parte, el crecimiento pacífico de la misma como pueblo, como nación, que, en consecuencia, tiene un origen natural común; y, en parte, es la reunión de la comunidad de familias dispersas mediante el poder de domino, o bien por medio de la unión espontánea, iniciada por las necesidades que vinculan y por la acción recíproca para su satisfacción.” Agregado al § 181.

²⁶³ § 182.

²⁶⁴ § 183. Los individuos se reconocen como pertenecientes a la nación de la cual forman parte y que les provee seguridad, pero sólo la consideran un medio para satisfacer sus necesidades particulares.

²⁶⁵ § 184. Los individuos se reconocen como pertenecientes a la nación de la cual forman parte pero sólo la consideran un medio para satisfacer sus necesidades particulares.

por otra parte, en tanto agitada infinitamente y continuamente dependiente de una contingencia externa y de un arbitrio, y al mismo tiempo limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de ambas necesidades necesarias y contingentes es en sí misma contingente. La sociedad civil en esas oposiciones y en su complejidad presenta, justamente, el espectáculo de la extravagancia y la miseria, así como también la corrupción física y ética, común a ambas.”²⁶⁶

Frente a esa realidad, y ante “la ignorancia de la naturaleza del espíritu y del fin de la razón,” el camino por el que Hegel entiende que el espíritu ético debe abrirse paso, no es sencillo: “*El fin racional* no es, por consiguiente, ni aquella simplicidad natural de las costumbres ni está en el desarrollo de la particularidad, en los goces como tales que son obtenidos mediante la civilización, sino que consiste en esto: que la sencillez natural, es decir, en parte la impersonalidad pasiva y en parte la rusticidad del saber y del querer, o sea la inmediatez y la individualidad en la cual está inmerso el Espíritu sea eliminada y, antes que todo, que su exterioridad alcance la racionalidad para la cual es apta, esto es, la forma de la universalidad y de la intelectualidad.” Nada menos. Pero, para Hegel, se trata de la necesidad del Espíritu del mundo y “justamente por eso, ahora llega a existir en el pensamiento la forma de la universalidad por sí, esto es, la forma que es únicamente el elemento digno para la existencia de la Idea.”²⁶⁷ Esto es, su propio sistema filosófico y que aquí desarrolla.

En este sentido, distingue tres momentos que encierra la sociedad civil. En primer lugar “La mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo a través de su trabajo y con el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los demás, el sistema de las necesidades,”²⁶⁸ sobre el que indaga. Es el terreno en el que se despliegan de conjunto las limitadas voluntades libres particulares, cuya conexión y capacidad de avenencia son un claro sostén del poder de una nación y garantía de su unidad y soberanía, que puede dar lugar a cuestionar el lugar excepcional del interés particular, cuyas ideas combatir.²⁶⁹ Más aún, un ámbito donde prosperan los vínculos y, de acuerdo a sus características, aptos tal vez para impulsar alternativas a los vigentes.

En primer lugar considera “la especie de la necesidad y de la satisfacción” que, en comparación con el círculo limitado de las de los animales, y dada su multiplicación y diferenciación, “no tiene límites y constituye un aumento justamente infinito de la dependencia y de la necesidad...”²⁷⁰ En este sentido, “la intervención para preparar y procurar a las necesidades particularizadas el medio adecuado también particularizado, constituye el trabajo que diversifica con los procedimientos más variados, para estos múltiples fines, el material proporcionado directamente por la naturaleza.”²⁷¹ cuya “forma”

²⁶⁶ § 185. Los lectores no se equivocarían si encontraran en las palabras de Hegel una despiadada caracterización de las sociedades modernas.

²⁶⁷ Agregado al § 187.

²⁶⁸ En segundo lugar, “La realidad de lo universal aquí contenida, la libertad y la protección de la propiedad mediante la administración de la justicia” y, finalmente “La prevención contra la contingencia que subsiste en los sistemas anteriores y el cuidado de los intereses particulares como interés común, por medio de la policía y la corporación,” como veremos más adelante. § 188.

²⁶⁹ “La aparición de la racionalidad en tal esfera de la finitud es el entendimiento, el aspecto que importa considerar...”. En ese sentido, “la economía política es la ciencia que tiene su origen en estos puntos de vista, pero luego debe presentar la relación y el movimiento de las masas en su cualitativa y cuantitativa determinación y en su complejidad. (...) Su desenvolvimiento presenta el interesante espectáculo del modo cómo el pensamiento extrae, de la cantidad interminable de hechos singulares con que inicialmente se encuentra, los principios elementales de la cosa, con los que el entendimiento trabaja y controla. (v Smith, Say y Ricardo). Reconocer, en la esfera de las necesidades, esta manifestación de racionalidad que está presente en la cosa y activa en ella, tiene, por un lado, un efecto conciliador; pero, por el contrario, este es el campo también en el cual el entendimiento, con sus fines subjetivos y opiniones morales, desahoga su descontento y su fastidio moral.” Agregado al § 189 Por su parte, “En el Derecho, el objeto es la persona; desde el punto de vista moral es el sujeto; en la familia, el miembro de la familia; en la sociedad civil en general, es el ciudadano (en el sentido de *bourgeois*); aquí, desde el punto de vista de las necesidades, es la concreción del pensamiento representativo al que llamamos ser humano; esta es la primera, y en los hechos la única ocasión en que nos referiremos al ser humano en ese sentido.” Agregado al § 190.

²⁷⁰ § 195.

²⁷¹ § 196.

aborda sumándose en general a las caracterizaciones obvias y comunes de la economía política, aunque con cierta terminología “filosófica”.²⁷²

En la misma línea, pasa a considerar “la riqueza y las clases”.²⁷³ Así, “En esa dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se convierte en cooperación para la satisfacción de las necesidades de todos los demás, en la intervención del individuo mediante lo universal como movimiento dialéctico; de modo que, puesto que cada uno adquiere, produce y goza para sí, justamente por eso produce y adquiere para el goce de los demás.”²⁷⁴ Por su parte, “la posibilidad de la participación en la riqueza general, esto es, el patrimonio particular, está, sin embargo, condicionado en parte por una base propia directa (capital), y en parte por la destreza que, a su vez, está condicionada de nuevo por aquélla; así como por las circunstancias accidentales cuya multiplicidad produce la diversidad en el desarrollo de las disposiciones naturales, corporales y espirituales, ya de por sí desiguales;”²⁷⁵ De tal manera que “la totalidad se acomoda como sistemas particulares de las necesidades, de sus medios y de sus trabajos, de los modos y maneras de satisfacción y de educación teórica y práctica; sistemas de los cuales los individuos participan, esto es, como diferencia de las clases,”²⁷⁶ que, “según el concepto, se determinan como clase sustancial o inmediata, formal o reflexiva y, finalmente, la universal.”²⁷⁷

La primera “tiene sus recursos en los productos naturales del suelo que ella trabaja – suelo que es apto para ser de exclusiva propiedad privada y que requiere no de un aprovechamiento indeterminado sino de una elaboración de tipo objetiva.”²⁷⁸ En cuanto a “la clase del comercio y la industria”, ésta “tiene como misión darle forma a los productos naturales y se basa para su subsistencia en su propio trabajo, en la reflexión y el entendimiento, y esencialmente en su mediación en las necesidades y el trabajo de los demás.”²⁷⁹ Por último, el estamento o clase “universal tiene como tarea los intereses generales de la sociedad; en consecuencia, debe ser dispensada del trabajo directo para satisfacer sus necesidades, ya sea por tener recursos privados o por ser indemnizada por el Estado que solicita sus servicios; de modo que el interés privado se satisface trabajando para lo universal.”²⁸⁰

²⁷² “El trabajo del individuo se torna más sencillo mediante la división y, en consecuencia, más grande la destreza en el propio trabajo abstracto, así como la cantidad de las producciones propias. A la vez, esa abstracción de la destreza y del medio se hace completa, tornándola necesidad total a la dependencia y la relación de intercambio de los hombres para la satisfacción de las otras necesidades. Además, la abstracción del producir transforma el trabajo en cada vez más mecánico y, por lo tanto, finalmente, apto para que el hombre sea eliminado y pueda ser introducida la máquina en su puesto.” § 198.

²⁷³ Hegel acostumbra a utilizar la palabra *Stand* –eventualmente *Klasse*–, que suele traducirse como ‘estamento’ o ‘clase’. Sin pretender una diferente connotación sustantiva, seguiremos el mismo criterio.

²⁷⁴ § 199. Y agrega que “esta necesidad, que se encuentra en la conexión universal de la dependencia de todos, forma ahora para cada uno la riqueza general y permanente, que encierra para él la posibilidad de participar en ella por medio de la propia educación y aptitud, para asegurar la propia existencia; del mismo modo que lo adquirido mediante el propio trabajo, conserva y acrecienta la riqueza general.”

²⁷⁵ Y añade que la “diferenciación que en esta esfera de la particularidad se manifiesta en todas las tendencias y en todos los grados y con la otra accidentalidad y con un distinto arbitrio tiene como consecuencia necesaria la desigualdad de la riqueza y de la destreza de los individuos.” § 200. Por su parte, en el agregado señala que “contraponer la exigencia de la igualdad al derecho objetivo de la particularidad del Espíritu contenido en la Idea, el cual en la sociedad civil no sólo no elimina la desigualdad de los hombres impuesta por la naturaleza –fundamento de la desigualdad– sino que la extrae del Espíritu, la eleva como desigualdad de la aptitud, de la riqueza y hasta de la educación intelectual y moral.”

²⁷⁶ “der Stande”, que puede ser traducido también como los estamentos. § 201.

²⁷⁷ § 202.

²⁷⁸ Dadas sus condiciones, se trata “de una subsistencia menos intervenido por la reflexión y la voluntad particular que por los sentimientos sustanciales en general de una ética inmediata que se apoya sobre vínculos de familia y sobre la confianza.” § 203. Hegel no distingue aquí entre el trabajador rural asalariado y el propietario y organizador de la producción.

²⁷⁹ “Lo que acumula y disfruta se debe principalmente a sí mismo y a su propia actividad.” Aquí tampoco Hegel diferencia entre el trabajador asalariado y el empresario. Por su parte, distingue a la “clase de los fabricantes”, la “clase de los artesanos” y la “clase comercial”. Esta última interviene, especialmente “por medio del instrumento general del cambio, la moneda, en la cual el valor abstracto de todos los bienes se realiza.” § 204.

²⁸⁰ § 205.

Frente a los vínculos concretos que se establecen en los pueblos que conforman las sociedades modernas para su reproducción y a sus diversos agrupamientos con ese fin, a Hegel le interesan las particularidades de las conciencias en cada uno de ellos según cuán cerca o lejos están de objetivar éticamente al Espíritu del cual son su manifestación. Porque sólo desde allí es posible pensar las acciones políticas que puedan impulsarlas en ese camino. En este sentido, afirma que, “por un lado, las clases, como particularidad que se objetiva, están divididas de esta manera en diferentes categorías generales de acuerdo al concepto. Pero, por otro lado, a qué clase particular pertenezca un individuo, influyen en esto la disposición natural, el nacimiento y las circunstancias; aunque la última y esencial determinación reside en la opinión subjetiva y en la arbitraria voluntad particular, que están de acuerdo a su derecho, mérito y dignidad en esta esfera. Así, lo que suceda en ella a través de su necesidad interior es al mismo tiempo mediado por el albedrío y para la conciencia subjetiva tiene el aspecto de ser la obra de su propia voluntad.”²⁸¹

Hegel sabe de la complejidad de su tarea y del horizonte al que aspira, por más ineludible que lo encuentre. No sólo porque la generalizada abstracta libertad de la voluntad hace imprevisible en lo inmediato el curso de los acontecimientos, entre los que es clave que sea escuchado y aceptado, sino fundamentalmente por la enorme distancia entre la realidad presente y lo que el Espíritu del mundo necesita.²⁸² En este sentido afirma que, en el sistema de las necesidades, “la moralidad tiene un lugar que le es propio, en el cual domina la reflexión sobre las propias acciones, el fin de las necesidades particulares y el bienestar, y donde la accidentalidad en su satisfacción hace también contingente la ayuda individual como deber.”²⁸³ También señala la necesidad, en ese cuadro de conflictos y contradicciones entre los intereses particulares y de éstos con el conjunto social, de una “administración de la justicia”, que preserve la unidad, dándole a la propiedad y la personalidad reconocimiento jurídico y validez, pero que lo hace sobre las mismas bases.²⁸⁴ Por su parte, “la realización de esa unidad en la extensión de todo el ámbito de la particularidad ante todo como unificación positiva, constituye la determinación de la policía y, en totalidad limitada pero concreta, la corporación.”²⁸⁵

Respecto de la primera, Hegel se refiere al “poder”, a la administración del Estado, que está “sobre todo limitado al ámbito de las accidentalidades y en parte al ordenamiento exterior.”²⁸⁶ Es que, “en la multiplicación y en el entrecruzamiento indeterminado de las necesidades cotidianas, así respecto a la provisión y al cambio de los medios para su satisfacción, a cuya libre posibilidad se abandona cada uno, como respecto a las búsquedas y a los manejos para abreviar tal fin tanto cuanto sea posible, se dan aspectos que son intereses comunes y al mismo tiempo son para todos la tarea de uno, y medios y organizaciones que pueden ser para uso colectivo. Estas tareas generales y esas organizaciones de utilidad común exigen la vigilancia y el cuidado del poder público.”²⁸⁷

²⁸¹ § 206. Al final de su agregado señala que “el reconocimiento y el derecho de lo que es necesario mediante la razón en la sociedad civil y en el Estado viene, a la vez, mediatizado por el albedrío, es la determinación inmediata de lo que especialmente en la concepción general se llama libertad.”

²⁸² Agregado al § 206.

²⁸³ § 207. En su agregado sobrevuela semejante desesperanza y quizás desesperación. “El hecho de que el individuo, al principio (especialmente en la juventud), rehúya el pensamiento de decidirse por una clase particular y lo considere como una limitación de su determinación universal y como una necesidad meramente exterior, reside en el pensamiento abstracto, el cual se detiene en lo universal y por eso, en lo irreal; no reconoce que para existir, el concepto en general, llega a la distinción del concepto y de su realidad y, en consecuencia, a la determinidad y a la particularidad, y que, solamente con esto, puede adquirir realidad y objetividad ética.”

²⁸⁴ “En la administración de justicia, la sociedad civil, en la cual la Idea está perdida en la particularidad y descompuesta en la separación de interior y exterior, se reintegra a su propio concepto, en la unidad de lo universal, que es en sí, y de la particularidad subjetiva; aunque ésta, en el caso individual, y aquél, en el significado de derecho abstracto.” § 229 No obstante, distingue que “pertenece a la cultura, al pensar como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que el Yo sea concebido como persona universal, en la cual todos somos idénticos. El hombre vale así porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. Esta conciencia de lo que vale el pensamiento es de una infinita importancia; y resulta insuficiente solo cuando se afirma como cosmopolitismo para oponerse a la vida concreta del Estado.” Agregado al § 209

²⁸⁵ § 229.

²⁸⁶ § 231.

²⁸⁷ § 235.

Hegel se extiende en describir situaciones de ese carácter, para nada desconocidas ni episódicas, y que es interesante reseñar porque destaca los problemas que le preocupan. Por ejemplo, “Los diversos intereses de los productores y de los consumidores pueden entrar en contradicción el uno respecto al otro, y si la justa relación en el conjunto se repara ciertamente de por sí, la nivelación tiene también necesidad de una disciplina emprendida con conciencia, que esté por encima de ambos.”²⁸⁸ También, “especialmente la dependencia de las grandes ramas de la industria de circunstancias extranjeras y de combinaciones remotas, que no pueden ser vistas en su encadenamiento por los individuos asignados y vinculados a esas esferas, hace necesarias una prevención y una guía general.”²⁸⁹ Por otro lado, “Si la posibilidad de la participación en el patrimonio general existe para los individuos y está garantizada por el poder público, sin decir que esa garantía deba quedar incompleta, tal posibilidad permanece aún sometida a las contingencias por el aspecto subjetivo, y tanto más cuanto más ella presupone condiciones de destreza, de salud, de capital, etc.”²⁹⁰

Hegel le hace lugar a esta circunstancia. “La sociedad civil arranca al individuo del lazo familiar, aleja uno de otros y los reconoce como personas autónomas (...) y sujeta la existencia de toda la familia a su dependencia, a la accidentalidad. Así el individuo se ha tornado hijo de la sociedad civil, la cual tiene tantas pretensiones respecto a él como derechos tiene él respecto a ella.”²⁹¹ Más aún: “Pero no sólo la arbitrariedad sino también los contingentes factores físicos y circunstancias accidentales basadas en condiciones externas, pueden arrojar a los individuos en brazos de la pobreza. En esa situación son abandonados a las necesidades de la sociedad civil —que al mismo tiempo les ha quitado los medios naturales de adquisición y también disuelve el lazo familiar en su más amplio sentido como grupo de parentesco— ellos están más o menos privados de todas las sus ventajas, como la capacidad para adquirir aptitudes y la educación en general, la tutela jurídica, el cuidado de la salud y frecuentemente hasta el consuelo de la religión. Para el pobre, el poder general toma el puesto de la familia no sólo respecto de sus necesidades inmediatas sino de su aversión al trabajo y a los otros vicios que provienen de tal predicamento y sentido del propio error.”²⁹²

Hegel prosigue con el retrato de la sociedad civil, que no es sino las que modernamente se han constituido en Estados nacionales, no menos crudamente. Así, “cuando se halla en libre actividad, se produce en ella el aumento de la población y de la industria. Con la generalización de la vinculaciones de los hombres, mediante sus necesidades y los modos de preparar y procurar los medios para estas necesidades, se acrecienta, por una parte, la acumulación de las riquezas —porque de esta doble universalidad se obtiene el más grande provecho—, así como, por otra parte, la división y limitación del trabajo particular y, con él, la dependencia y la necesidad de la clase ligada a ese trabajo, lo que comporta la incapacidad de experimentar y gozar las restantes posibilidades, en especial los beneficios espirituales que ofrece la sociedad civil”²⁹³ Por su lado, “cuando una gran masa de población se hunde por debajo de un cierto nivel de existencia —que se regula automáticamente al necesario para un miembro de la sociedad en cuestión— se pierde la conciencia del derecho, la dignidad y el honor que

²⁸⁸ § 236. Señala el caso de “las tarifas de los artículos para las necesidades más comunes de la vida”, con cuya venta general el público “tiene derecho a no ser defraudado y pueden ser protegidos y defendidos.”

²⁸⁹ Ibid. En el agregado advierte que “Frente a la libertad de la industria y del comercio en la sociedad civil, el otro extremo es la protección y la determinación del trabajo de todos por medio de la organización pública, como ocurrió poco más o menos en el antiguo trabajo de las pirámides (...) hechas para fines públicos, sin la intervención del individuo gobernado por su capricho e interés particular. Este interés invoca aquella libertad contra la más elevada disciplina; pero, cuanto más ciegame se ahonda en el fin egoísta, tanto más tiene necesidad de ella, para ser reconducido a lo universal y para acortar y mitigar las peligrosas convulsiones y la duración del período en el cual, sobre la vía de la necesidad inconsciente, se deben conciliar los conflictos.”

²⁹⁰ § 237.

²⁹¹ § 238. En ese sentido, “la sociedad civil, con este carácter de familia universal, tiene el deber y el derecho (...) de vigilar y tener influencia sobre la educación.” § 239. Igualmente, “tiene la obligación y el derecho, acerca de aquéllos que destruyen, con la prodigalidad, su seguridad y la subsistencia de la familia, de tomarlos bajo tutela, y de ejecutar, en su lugar, el fin de la Sociedad y el de ellos.” § 240.

²⁹² § 241. En su agregado agrega, ya en el tono de una mera opinión, que “lo accidental de la limosna, de las misiones (...) etc., se suple por medio de providencias para los pobres, mediante hospitales, iluminación de los caminos y otras cosas semejantes.” Y pone reparos a “la generosidad”, en tanto que “la situación pública se debe considerar tanto más perfecta cuanto menos quede por hacer al individuo por sí, según su opinión particular, frente a lo que se dispone de un modo general.”

²⁹³ § 243.

proviene de subsistir por medio de la actividad y el trabajo propios. Esto lleva a la formación de una plebe, que al mismo tiempo hace más fácil que la desproporcionada riqueza se concentre en unas pocas manos.”²⁹⁴

Más aún, “Si a las clases adineradas les fuese impuesto un tributo directo, o si en otras formas de instituciones públicas (hospitales saludables, fundaciones o conventos) existieran los medios inmediatos para mantener a las masas que crecientemente caen en la miseria en su ordinario modo de vivir, la subsistencia de los indigentes estaría asegurada sin ser proveída por el trabajo, situación que estaría en contra del principio de la sociedad civil y de la conciencia de sus miembros, de su autonomía y dignidad; o, si aquella subsistencia fuese solucionada por el trabajo (por la oportunidad de tenerlo), se acrecentaría la cantidad de producción; pero es precisamente con la superabundancia y la falta de suficientes consumidores, que son productivos ellos mismos, reside, por cierto, que el mal se acrecienta sencillamente por esas dos maneras. Aquí se muestra que, a pesar del exceso de la riqueza, la sociedad civil no es suficientemente rica –esto es, que su distintos recursos no son suficientes– como para evitar el exceso de miseria y la formación de la plebe.”²⁹⁵

Hegel no se detiene. “La dialéctica interna de la sociedad civil –sobre todo en esta determinada sociedad– la empujada más allá de sí para buscar fuera de sus confines y buscar consumidores y, por lo tanto, los medios necesarios para su subsistencia, en otras naciones que carecen de esos medios que ella posee con exceso, o con respecto a la industria.”²⁹⁶ A través de ese medio, “lleva a tierras lejanas, en las relaciones comerciales, una vinculación jurídica que inicia el contrato y en la que se encuentra, igualmente, el más grande medio de civilidad, y el comercio adquiere su sentido para la historia universal.”²⁹⁷ Por su parte, “La ampliación de ese enlace proporciona los medios necesarios para la colonización, a la cual –esporádica o sistemáticamente– es empujada la sociedad civil adelantada, con la que procura, en parte, el retorno al principio familiar a una fracción de la población en un nuevo territorio; y, en parte, para sí misma un nuevo mercado y campo para actividad industrial.”²⁹⁸

Hegel no encuentra indicios relevantes de algún despliegue del espíritu ético en la experiencia de los individuos en tanto miembros autónomos en general en las clases de la sociedad civil, sólo conflictos nacionales e internacionales a la vez que limitaciones en la administración de justicia y del Estado en esas concretas condiciones. Pero sí distingue atisbos en la actividad de las “corporaciones”

²⁹⁴ § 244. En nota adicional se agrega: “El nivel más bajo de subsistencia, el de la plebe, se define automáticamente, pero ese mínimo varía entre diferentes pueblos. En Inglaterra, incluso el hombre más pobre cree que tiene derechos; que difiere de aquello con lo que los pobres se contentan en otros países. La pobreza en sí misma no reduce la población a plebe; una plebe se crea sólo por la disposición asociada a la pobreza, por la rebelión interna contra el rico, contra la sociedad, el gobierno, etc. se sigue también que aquellos quienes dependen de la contingencia se convierten en frívolos y perezosos (...) Esto, a su vez, da surgimiento al error que la plebe no tiene suficiente honor para ganar su sustento a través de su propio trabajo y sin embargo reclaman que tienen derecho a recibir su sustento. Nadie puede hacer valer un derecho contra la naturaleza, pero dentro de las condiciones de la sociedad la penuria asume enseguida la forma de un mal infligido a esta o aquella clase.”

²⁹⁵ § 245. En el agregado continúa: “Estos fenómenos se pueden estudiar ampliamente en el ejemplo de Inglaterra, así como más cerca, en las consecuencias que han tenido las tasas por los pobres, las donaciones desproporcionadas, como también las ilimitadas liberalidades privadas; aquí, antes que todo la supresión de las corporaciones. Como medio más directo allí se ha ensayado (...) abandonar a los pobres a su suerte y condenarlos a la mendicidad callejera.”

²⁹⁶ § 246. La indigencia empirista del argumento es notable: “Como para el fundamento de la vida familiar es una condición la tierra, como base y terreno estable, así, para la industria, el elemento natural, que la anima hacia lo externo, es el mar. Exponiendo al peligro la búsqueda de ganancia, la industria simultáneamente se eleva sobre él.” Y da ejemplos históricos de la importancia del mar y los ríos.

²⁹⁷ § 247.

²⁹⁸ § 248. Se extiende en su agregado: “La sociedad civil es llevada a establecer colonias. El solo crecimiento poblacional tiene este efecto; pero un factor particular es la emergencia de una masa que no puede satisfacer sus necesidades por medio de su trabajo cuando la producción excede las necesidades de los consumidores. La colonización esporádica se encuentra particularmente en Alemania. (...) ...la sistemática es iniciada por el Estado, que está al tanto del correcto modo de llevarla adelante, con la regulación correspondiente. (...) En los tiempos más recientes, las colonias no tienen garantizados los mismos derechos que los habitantes de la nación madre, situación que ha dado lugar a guerras y a una eventual independencia. (...). La liberación de las colonias en sí misma resulta ser la más ventajosa para el Estado materno, como lo es la emancipación de los esclavos para el amo.”

que se conforman dentro de ella, ya que “de acuerdo a la Idea, la misma particularidad en sus intereses immanentes toma a lo universal como fin y objetivo de su querer y actividad”. En este sentido, “la clase campesina, en la sustancialidad de su vida familiar y natural, tiene en sí misma directamente su universal concreto en el cual vive, y la clase general tiene en su determinación como fin de su actividad y como su campo, a lo universal por sí. Pero la clase intermedia, la del comercio y la industria, está esencialmente dirigida a lo particular y, por lo tanto, en ella es especialmente característica la corporación,”²⁹⁹ que componen los individuos “de acuerdo a su particular aptitud y cuyo fin universal (...) no tiene otro ámbito sino aquel de la profesión, el negocio y el interés particular.”³⁰⁰ Destaca “su valor, su común subsistencia, su ordinario mantenimiento” y de que, en ella, el integrante “tiene la firme base de que su subsistencia está garantizada y de que es algo (...) que pertenece a una totalidad, la que a su vez es componente de la sociedad en general, y tiene interés y premura para el fin más desinteresado de esta totalidad.”³⁰¹ Esto es, encuentra en las corporaciones existentes un ámbito concreto propicio al desarrollo de una voluntad ética en los seres humanos. Y, sin más preámbulos, recorrida ya la existencia del conjunto de los individuos que habitan una nación y las particularidades que considera relevantes, afirma que “la familia es la primera raíz ética del Estado y la corporación la segunda.”³⁰² Para concluir, a continuación, que “El Estado es la realidad de la Idea ética.”³⁰³

Para comprender mejor la contundencia de ese pronunciamiento recapitemos cómo nos ha llevado hasta ella. Es que la marcha del conjunto de las libres y conscientes voluntades singulares humanas, en su concreta inmediatez, va haciendo real –objetiva– la necesidad racional del sujeto de lo universal, el Espíritu del mundo, de su saberse de sí. Y así como, en ese camino, fueron dejando atrás el estar sumergidas originalmente en los requerimientos naturales propios de su partida de nacimiento –en los que primaban las sensaciones, los sentimientos y los impulsos–, en un momento y en el denominado occidente, algunos de los pueblos en los que se fragmentaba alcanzaron a tomar conciencia de sí, de su intrínseca libertad y de sus capacidades, preguntándose también por la unidad y universalidad de su existencia, dando nacimiento a la filosofía, al conocimiento ‘científico’ de la realidad. Solo que ese despertar fue a la vez el de la búsqueda de satisfacer las necesidades individuales pero no como expresiones orgánicas de su vida universal –como lo que realmente son y propio de la voluntad ética– sino como el resultado de libres acciones particulares, a coordinarse como sea posible y valiéndose para ello de principios morales y del pensamiento representativo para guiar la acción, tal como se ha venido generalizado en las sociedades modernas. Pero este es sólo un momento del hacerse realidad efectiva el saber de sí del Espíritu del mundo, en su proceso de objetivarse finalmente en el quehacer colectivo consciente y libre de la humanidad toda.

En ese cuadro, la legitimación de las corporaciones parece abrir una instancia incipiente de limar el irreductible conflicto entre los intereses particulares. Pero son los Estados nacionales, con sus instituciones y las formas de organización política, que han necesitado construir los pueblos para garantizar su fin específico, la convivencia en común y su soberanía, los que ofrecen a la voluntad humana el más amplio terreno inmediato a la experiencia de una reproducción conscientemente comunitaria –ética– del pueblo, cuando así lo decida libremente. Y de eso se trata lo que el Estado nacional moderno es “en sí”, el único gran ámbito de relaciones sociales en el que sus integrantes podrán comportarse como lo que son y con la potencia que les da el necesitar serlo “para sí”, esto es, sabiéndose como singularidades vivientes de un todo en el que, por lo tanto, sus intereses particulares

²⁹⁹ § 250. Se refiere a las ya antiguas corporaciones o gremios, desarrollados en la edad media europea pero ya en franco proceso de disolución ante el avance de la libertad de mercado.

³⁰⁰ § 251. “De acuerdo a esa determinación, la corporación tiene, bajo la vigilancia del poder público, el derecho de proveer a sus intereses particulares”, “de acoger a los componentes”, “de cuidar de lo que les pertenece frente a las contingencias” y, “en general, a intervenir en favor de ellos como segunda familia.” § 252.

³⁰¹ § 253. Hegel deposita esperanzas en los vínculos de cierta hermandad dentro de las corporaciones, sin destacar que, en ellas, también conviven miembros que compiten entre sí y disponen de diferentes capacidades y distinta riqueza que, como menciona antes, no la acumulan en iguales proporciones y, por lo tanto, lejos están de tener la subsistencia asegurada, por decir lo más evidente. Por lo demás, puján entre ellas –baste recordar las que agrupan a comerciantes y las de los artesanos y por el alcance de sus respectivas jurisdicciones– para verse beneficiadas por las leyes.

³⁰² § 255.

³⁰³ § 257.

serán, al mismo tiempo, universales. Y Hegel lo expone, en su conceptualización filosófica, de la siguiente manera:

“El Estado (...) es el espíritu ético como voluntad manifiesta y clara para sí, sustancial, que se piensa y se conoce a sí misma y pone en práctica lo que sabe tanto como lo sabe. Tiene su existencia inmediata en las costumbres y su existencia mediata en la conciencia de sí del individuo, en su conocimiento y su actividad, al igual que esta autoconciencia, en virtud de su disposición, tiene su libertad sustancial en el Estado, como su esencia, fin y producto de su actividad.”³⁰⁴ Y también: “El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí la individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y para sí. Esta unidad sustancial es un absoluto e inmovible fin en sí mismo, y en ella la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado.”³⁰⁵

En este sentido, como se comprenderá, el gran problema que enfrenta Hegel es que los Estados nacionales concretos que tiene adelante —el inglés, el francés, los alemanes, los americanos, etc., en cualquiera de sus variantes, monárquica, republicana, democrática, despótica, etc.— están muy lejos de ser la realidad efectiva de lo que son “en sí”, de lo que necesariamente terminarán siendo y de lo que prácticamente sólo él está convencido. Los individuos que los integran actúan reconociéndose como independientes entre sí³⁰⁶ y aspiran a responder de la mejor manera a sus intereses particulares en el medio de conflictivas pujas, ignorando que lo hacen bajo una ilusoria conciencia de autonomía, la que corresponde en la modernidad a todo lo que los seres humanos han llegado a avanzar respecto de lo que son “en sí”; una unidad de voluntades vinculadas reproduciéndose como el género que son —hasta acá nacionalmente— pero que lo hacen bajo la forma concreta de relaciones indirectas. De ahí que las instituciones y la organización política de sus Estados con las que llevan a la práctica su existencia colectiva, nacional, a las que se les reclama ser expresiones del interés general, se les presentan, entonces, como un ‘tercero’ diferente y distante de cada interés particular, ajeno a cada uno de éstos y por el que pujan para ponerlo a su servicio.

Hegel sabe que no depende estrictamente de su palabra —de sus escritos y lecciones— que sus contemporáneos se dirijan hacia el conocimiento de lo que son, como el Espíritu del mundo necesita. Porque sus conciencias libres se orientan de acuerdo a sus propias y aleatorias experiencias que, ajenas a toda determinación específica, los llevan por imprevisibles y hasta azarosos caminos concretos, en unos casos a favor de la monarquía en otros por la república, hoy por una alianza y mañana por una guerra, etc. Es un proceso que harán ellos o las futuras generaciones. La tarea de Hegel, entonces, consiste en contribuir a ese desarrollo difundiendo su pensamiento, tanto respecto de lo que está en marcha en la humanidad como indicar cuáles de las prácticas vigentes pueden facilitar su conocimiento y las experiencias éticas, entre las que se destaca la actividad del Estado, por su inclusión, alcance y ascendencia en el comportamiento de sus ciudadanos.

En este sentido, en sus críticas a las ideas dominantes, Hegel es incisivo pero también expresivo del papel que quiere imprimirle a su propia acción. Así, por un ejemplo, señala que “cuál sea o haya sido el origen histórico del Estado (...) no concierne a la Idea misma de Estado.” Y que, en cuanto a su indagación, “Rousseau ha tenido el mérito de haber sostenido la voluntad como principio del Estado, un principio que, no sólo por su forma (como, por ejemplo, la tendencia a la sociabilidad, la autoridad

³⁰⁴ § 257.

³⁰⁵ § 258. En nota, también señala: “El Estado en sí y para sí es el todo ético, la realización de la libertad, y es el fin absoluto de la razón que la libertad sea real. El Estado es el espíritu que está presente en el mundo y en el que se realiza conscientemente, mientras que en la naturaleza sólo se realiza como lo otro de sí mismo, como espíritu latente. Sólo cuando está presente en la conciencia, conociéndose como objeto existente, es el Estado. Toda discusión sobre la libertad debe comenzar no con la individualidad o la autoconciencia individual, sino sólo con la esencia de la autoconciencia; pues, lo sepa o no el ser humano, esta esencia se realiza como un poder autosuficiente del que los individuos individuales son sólo momentos. El Estado consiste en la marcha de Dios en el mundo, y su base es el poder de la razón realizándose como voluntad. Al considerar la Idea de Estado, no debemos tener en mente ningún Estado o instituciones particulares; en cambio, debemos considerar la Idea, este Dios real, por derecho propio.”

³⁰⁶ Como ya lo apuntamos, no hacen sino comportarse de acuerdo a su experiencia concreta inmediata, a la de no tener relaciones directas entre ellos y ya tampoco de dependencia personal (esclavo-amo; siervo-señor; vasallo-rey, etc.), que los confirma en su idea de seres libres por naturaleza.

divina), sino por el contenido, es el pensamiento mismo. Sólo que habiendo entendido la voluntad en la forma determinada de voluntad individual (como luego también hizo Fichte), y la voluntad general no como la racionalidad de la voluntad en sí y para sí, sino sólo como la colectiva que surge de esta voluntad individual. La unión de los individuos en el Estado se convierte así en un contrato, que tiene por base su capricho y su consentimiento libre y discrecional, y las consecuencias que se derivan de ello que, referidas al entendimiento, destruyen lo divino que tiene el ser en sí y por sí y la absoluta autoridad y majestad del Estado. (...) En oposición al principio de la voluntad individual, debemos recordar el concepto fundamental según el cual la voluntad objetiva es racional en sí misma, es decir, en su concepto, sea o no conocido por la voluntad singular y sea o no querido por su capricho; y que lo contrario, la subjetividad de la libertad (el saber y el querer), que es el único contenido del principio de la voluntad individual, encierra sólo un momento, consecuentemente unilateral, de la Idea de la voluntad racional, que es tal únicamente porque es asimismo en sí y por sí. (...) ...cuando estas abstracciones se invistieron de poder, han producido el tremendo espectáculo, por primera vez desde que tenemos conocimiento en la historia humana, de iniciar completamente de nuevo la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y la revisión desde sus primeros principios en términos de pensamiento; la intención detrás de esto era darle lo que se suponía una base puramente racional. Por otro lado, puesto que sólo son abstracciones divorciadas de la Idea, convirtieron ese intento en el más terrible y drástico acontecimiento.³⁰⁷

Se comprenderá lo complejo de la tarea que se Hegel. La empírica y reconocible vida social que tiene adelante está guiada, diariamente, por conciencias que no saben lo que en ella está en marcha, tanto las del corriente ser humano como las de todos los pensadores contemporáneos relevantes, y no solo porque lo ignoran sino porque se oponen abiertamente a que sea posible una respuesta a ese interrogante o se desinteresan de su relevancia para su actividad cotidiana. Para colmo de males, dado que la conciencia humana es libre por naturaleza, esto es, sin más necesidad que la general e histórica del Espíritu del mundo, no hay manera de explicar las razones del rumbo concreto que toma la reproducción de la especie, que permitiría pensar y proponer una acción que no se reduzca a intervenir en sus manifestaciones evidentes sino que tenga en cuenta sus contenidos y apunte a ellos, de ser posible; por así decir, a operar no simplemente sobre los síntomas sino fundamentalmente sobre las causas de la enfermedad.

Más aún, el mismo Hegel no puede dar cuenta de la concreta existencia y oportunidad de su propia presencia en el debate filosófico. Entiende que su pensamiento es una muestra evidente del grado alcanzado de la necesaria objetivación, realización efectiva, del sujeto de lo universal que, si bien lo hace de manera general, se manifiesta no en cualquier pueblo sino en algunos en particular, en este caso el alemán, producto de cuyo espíritu él se reconoce y al que —como todo le pareciera indicar— le corresponde liderar ese proceso. Pero también le consta que prácticamente nadie lo acompaña, no ignora su aislamiento social, filosófico e incluso político. De lo que se trata, entonces, no es de sumarse abiertamente a alguna de las facciones en pugna de los intereses particulares, en todas las cuales prospera igual desconocimiento de lo que está en curso, sino de dar una lucha de ideas para ganar conciencias. Con el agravante —que Hegel tiene bien presente— de la dificultad del reducido círculo que lo lee o escucha de comprenderlo y que, en el mejor de los casos, lo interpreta a su manera.

Abordaremos el resto del texto de manera sumaria, en aras de la brevedad, pero en ese camino hay algunos pasos que pueden ser paradigmáticos del mensaje hegeliano. Por lo pronto, el más abarcador e inclusivo para la acción humana, es la defensa a capa y espada de la trascendencia del Estado nacional, la forma concreta en que se reproducen las sociedades modernas, en el que la unidad de sus pueblos está cuestionada —y hasta el borde de su destrucción— por sus diferencias y disputas internas y, por lo tanto, la de sus propias soberanías. En esa línea, añadiéndolo a lo que ya citamos, Hegel afirma que “El Estado es la realidad de la libertad concreta,” asunto del mayor interés para sus conterráneos. Y, en procura de fundamentarlo y despejar dudas, continúa: “...la libertad concreta, empero, consiste en el

³⁰⁷ Agregado al § 258, donde la última apreciación se refiere, indudablemente, al proceso de la revolución francesa. En el § 259 ordena su exposición: “La Idea del Estado tiene a) realidad inmediata, y es el Estado individual como organismo que se refiere a sí: la Idea se expresa, entonces, en la Constitución o derecho político interno; b) la Idea pasa a la relación de un Estado con los demás Estados y resulta el derecho político externo; c) la Idea es universal, como un género y poder absoluto respecto a los Estados individuales; es el Espíritu que se da la propia realidad en el proceso de la historia universal.”

hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen, tanto su pleno desenvolvimiento y reconocimiento de su derecho por sí (...), a la vez que se convierten por sí mismos en interés universal, al que reconocen con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial y consideran como fin último su actividad. De modo que lo universal no tiene validez ni es llevado a cabo sin el interés, el saber y el querer particulares, ni los individuos viven como personas privadas meramente para esto, sin que, a la vez dirijan su voluntad a un fin universal y actúen con conciencia de éste. El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y hondura de permitir que el fundamento de la subjetividad de la particularidad personal se realice autónomo en extremo y, a la vez, retraerlo a la unidad sustancial conservando de ese modo a ésta en aquél.”³⁰⁸

La inmensa mayoría de sus lectores debe pensar que Hegel no está hablando de aquello que ellos y éste mismo tienen empíricamente adelante, sino que tal vez se esté refiriendo a un conjunto de abstractas ideas elaboradas según ciertos principios, una filosofía, o quizás a una armónica e ideal sociedad a la que aspira. Sin embargo, por el contrario y como venimos leyendo, pretende estar reproduciendo con sus palabras precisamente lo que son “en sí” las sociedades modernas, esos concretos Estados que todos conocen, las potencias que encierran pero que, no obstante, aún no han desplegado “para sí”, esto es, que sus integrantes desconocen. No se trata, pues, de una concienzuda opinión más sino el resultado que entiende haber encontrado científicamente, mediante la razón, en el movimiento del Espíritu del mundo –el sujeto universal– y, por lo tanto, tampoco un afán por lo que debería ser la humanidad sino lo que necesariamente será, le guste o no a sus coterráneos.

Por supuesto, abre también la cuestión de cómo lograr el tránsito entre el enclenque y menoscabado Estado actual y aquél –que no es sino entre la sociedad presente y la que advendrá–, que sólo está en manos de los individuos que las conforman, de sus conciencias y de su acción. Hasta aquí, Hegel pudo moverse con la seguridad de haber encontrado la necesidad de objetivarse el Espíritu del mundo en su saber de sí mediante el desarrollo del (transitorio) espíritu de algún pueblo en esa dirección. Es en él que se da la experiencia del reconocimiento mutuo de pertenecer a una unidad social, abriendo la posibilidad de descubrir lo que esencialmente son sus integrantes, no una suma de intereses particulares que deben acordar reglas de convivencia común, sino expresiones singulares orgánicas de una totalidad (todavía nacional) viviente que sabe de sí. Mientras no se alcance ese conocimiento, las inevitables formas de organización política e instituciones que la complejidad creciente de la vida social requiere –y que procuran garantizar las aspiraciones de libertad e independencia individual compatibles con las de la nación en su conjunto–, no pueden sino reproducir y hasta consolidar las limitaciones de sus principios y sus resultados. Hegel se propone expedirse respecto de las alternativas a ellas y de cómo concretarlas, pero ya no cuenta con la certeza que le da el conocimiento de la necesidad inmanente al proceso general. Porque dentro de éste, la irreductible libertad de la conciencia humana deja abierto el curso inmediato de los acontecimientos, y acerca de cuyas razones no queda, por lo tanto, sino hablar y proponer acciones sobre bases inciertas. Es lo que le sucede a Hegel en el resto de su texto, con argumentos que dan pie a diversas interpretaciones, cuando no a confusiones interesadas.

En este sentido, en tanto considera que la conciencia es la relación social general propia de los seres humanos, la clave es cómo se organizan para reproducirse en una unidad que todavía es la de un pueblo. Aborda, pues, “la constitución interna del Estado” y, criticando las ideas al respecto, afirma que ésta “es racional en cuanto discrimina dentro de sí y presenta su actividad según la naturaleza del

³⁰⁸ § 260. Con ese mismo contenido, afirma que “el Estado sabe lo que quiere” (§ 270), que “uno no debería esperar nada del Estado excepto lo que es expresión de la racionalidad.” (agregado al § 272). Y, con el propósito de no ahuyentar a diferentes tipos de lectores, también señala que “el interés particular no debe realmente ser dejado de lado, o ser enteramente suprimido, sino puesto en armonía con lo universal, por lo cual se logra a sí mismo y a lo universal.” (agregado al § 261). Respecto de “las relaciones del Estado con la religión”, advierte que “el Estado es la voluntad divina como Espíritu presente, que se despliega como la forma y organización actual de un mundo.” Y aprovecha para criticar a “aquellos que en el reino del conocimiento creen tener la razón cuando se detienen sólo en la esencia y no proceden desde esta abstracción a la existencia; o, también, como aquellos que sólo quieren un bien abstracto y reservan al capricho la determinación de lo que es bueno.” Aquí Hegel parece tener bien presente el problema que enfrenta: cuán exiguas pueden ser las afirmaciones sobre la realidad inmediata contando sólo con el genérico actuar del Espíritu del mundo, y conciencias cuya natural libertad abre la posibilidad inmediata tanto de saber verdaderamente de sí como de encapricharse en ideas abstractas.

concepto”. Y de la misma manera, refiriéndose ya a la división de los poderes que “las teorías corrientes” sostienen, señala que “sólo la autodeterminación del concepto en sí, no otros fines y utilidades, cualesquiera que sean, es lo que encierra la causa absoluta de la diferenciación de los poderes; y sólo por ello es que la organización del Estado es en sí racional y reflejo de la razón eterna.”³⁰⁹ Esto es, Hegel critica la supuesta racionalidad de los Estados nacionales actuales y presenta la que advendrá –basada no en el transcurrir de los hechos tal como se presentan sino en el saber cierto de lo que está verdaderamente en curso en ellos, el realizarse del Espíritu del mundo– y a la que pretende que adhieran las conciencias de los habitantes de los Estados modernos, especialmente las de sus dirigentes y pensadores relevantes, dejando atrás el restringido “entendimiento” con el que hoy guían su acción. Con ese objetivo, a semejanza de las experiencias que se están llevando a cabo y para contrastarlas, prefigura, no obstante las fuertes limitaciones señaladas, las formas concretas que tomará alguna vez la racional constitución interna del Estado nacional. Y afirma que “el Estado político se divide así en tres elementos sustanciales: a) El poder legislativo, en cuanto el poder de determinar e instituir lo universal; b) El poder gubernativo, al que le concierne la subsunción de las esferas particulares y los casos singulares bajo lo universal; c) El poder del soberano, que representa el poder de la subjetividad como última decisión de la voluntad – en el cual los diferentes poderes están reunidos en una unidad individual que es la culminación y fundamento de la totalidad, es decir, en la monarquía constitucional.”³¹⁰

Sintetiza así su programa político nacional, que podríamos llamar ‘de máxima’ porque es la futura organización política a las que se inclinarán las sociedades modernas que expresen un salto de proporciones en el desarrollo de la necesaria realización del saber de sí del Espíritu del mundo. Que es, a la vez, una severa crítica a la constitución interna de los Estados nacionales en curso, cualesquiera de ellos.

Los dos primeros poderes son, en mayor o menor medida los usuales o reclamados, a través los cuales sus habitantes pueden decidir, directa o indirectamente, el fin que los une, su acción colectiva, su legitimidad y la manera de concretar su realización. Hegel los considera, solo que, de acuerdo a lo visto anteriormente, no se refiere por supuesto a cómo se manifiestan los actuales o que son objeto de debate en las sociedades modernas. Porque, así como están constituidos, son incapaces de hacerse cargo de la tarea que se les asigna, ya que los individuos que los ejercen o participan en alguno de ellos desconocen de qué se trata lo que tienen entre manos y mal pueden determinar o instituir lo universal –si se quiere, el contenido del específico interés nacional– ni, por lo tanto, subsumir en él lo particular. Por el contrario, Hegel presenta esos poderes ya desplegada la potencia de lo que son “en sí” las sociedades humanas, capaces de regir voluntaria y conscientemente sus propios pasos, objetivando a escala nacional el avance en la realización del Espíritu del mundo. Marca así que, lo que está al venir y a lo que hay que tender, se trata de la obra de otra clase de individuos y de los que resultará otro tipo de poder legislativo y ejecutivo, sobre cuyo posible tránsito hacia ellos desde los actuales volverá poco más adelante.

En cuanto al tercer “poder”, existe en alguna medida en Europa –no así en América– en el marco de constituciones monárquicas del Estado, pero también es puesto en tela de juicio, como mostró la misma revolución francesa. Hegel sabe que se trata de un asunto delicado y espinoso, que se presta a confusión, a diversas interpretaciones, y busca despejarlas. Además de extenderse en las carencias de la “antigua división de las organizaciones estatales, en monarquía, aristocracia y democracia” –que ya no se corresponderían con la realidad de las sociedades modernas–, advierte que “el desenvolvimiento del Estado como monarquía constitucional es la obra del mundo moderno, en el cual la Idea sustancial ha adquirido la forma infinita.” Esto es, por el momento sólo en su pensamiento, no en los indigentes poderes de los soberanos y sus monarquías constitucionales en ejercicio, dado el generalizado desconocimiento que tienen de lo que verdaderamente está en marcha en la humanidad y en sus pueblos. Y continúa: “La historia de ese profundizar en sí del Espíritu del mundo, o lo que es lo mismo, ese libre perfeccionamiento en el cual la Idea emancipa de sí a sus momentos –los cuales son

³⁰⁹ § 272 y agregado, respectivamente. En éste advierte que “cómo el concepto y subsecuentemente, de forma concreta la Idea, se determinan en sí mismos y cómo ponen de modo abstracto sus momentos –la universalidad, la particularidad y la individualidad– se debe conocer en la lógica, pero, no por cierto en la lógica vulgar.” Esto es, remite a sus lectores a uno de sus textos fundamentales.

³¹⁰ § 273.

sólo sus momentos— como totalidad y los encierra en la unidad ideal del concepto, porque en él consiste la racionalidad real; la historia de esta verdadera formación de la vida ética, es problema de la historia universal del mundo.” Agrega que, “por lo demás, es ciertamente posible decir que a la Idea le son igualmente indiferentes las tres formas (incluida la monárquica, al menos en su limitado sentido como una alternativa a la aristocrática y la democrática); pero lo es también en el sentido (...) de que las tres no son adecuadas a la Idea en su desenvolvimiento racional, y ésta no podría alcanzar su derecho y realidad en ninguna de ellas. Por esta razón, se ha convertido en una cuestión enteramente ociosa preguntar cuál de las tres es la más recomendable; sólo históricamente se puede hablar de esas formas.”³¹¹

Es decir, lejos está Hegel de exaltar a las actuales monarquías constitucionales tal y como son pensadas y puestas en práctica, con el correspondiente en mayor o menor medida “poder del soberano”, sino que se refiere a la Idea que el filósofo ha alcanzado de aquellas, estos es, a lo que encierran y a las potencias que aún no han desarrollado porque, en tanto se las ignore, no podrán llevarlas adelante sus ciudadanos ni sus reyes, que todavía piensan que el Estado nacional es simplemente lo que se les presenta a la vista, una sociedad de atomizados y adversos individuos que habitan en un cierto territorio, y en el que el “príncipe” se presenta, en general, como la prenda de su unidad e incluso de su tradición. Por eso, es un sinsentido optar entre las formas usuales y existentes de organización política, porque lo que está en juego es cuál será la de los futuros Estados nacionales hacia las cuales dirigirse, cuya objetivación sólo así significará un paso trascendental en el saber de sí del Espíritu del mundo, que guía la acción humana.

Sin embargo, y sorprendentemente, la constitución monárquica del Estado nacional a la que Hegel propone encaminarse cuestiona el alcance de las potencias desplegadas de los dos primeros poderes para resolver por sí la marcha soberana de su sociedad y ordenarla interiormente, por insuficientes. Les falta alguien, y nada menos que un monarca, que parece contar con la legitimidad de manifestar la última decisión al respecto, como si eso fuera necesario. En realidad, refuta la capacidad de un pueblo, conformado por individuos que saben lo que verdaderamente son —tal como explícitamente se afirma que será propio de aquellos dos poderes— para decidir voluntaria y conscientemente su curso. Esto es, se trata de una organización política del Estado nacional que refuta lo que la sociedad humana es en su esencia según el conocimiento que Hegel ha alcanzado de la realidad con su filosofía. Es, si se quiere, una contradicción en sus propios términos.³¹²

Para fundamentarla, para afirmar qué es “en sí” el soberano, en qué reside y cuál es su poder, se encuentra con una limitación infranqueable que no se le presentó con los otros dos, al menos en la determinación general con que los presenta. Porque, resumidamente, habiendo encontrado el realizarse del Espíritu en su saber de sí, su objetivarse, como sujeto de lo real y, por lo tanto, lo que la humanidad realmente es, y no sólo de manera genérica sino también en su inevitable y transitorio reproducirse como pueblos —conformando Estados específicos—, sus individuos terminarán necesariamente, en algún momento y lugar, orientándose al conocimiento de lo que realmente son —singularidades orgánicas de una unidad social viviente— y comportándose como tales, cuyos intereses particulares no serán pues sino la expresión inmediata de su ser universal, al menos durante su restringido y efímero tránsito nacional. Así es como Hegel puede, entonces, fundamentar el ser “en sí” de los dos primeros poderes y la potencia que encierran. Pero la determinación general de la vida social —su razón de ser y, de ahí, hacia donde se dirige— que se desprende del Espíritu del mundo sólo llega hasta allí, mientras el proceso y las formas concretas de su realización quedan abiertos al libre aprendizaje de las conciencias de su saber de sí, que no en vano Hegel les adjudica como inherentes a su naturaleza. Es decir, las formas inmediatas que en su momento y lugar adopten —la división de poderes, el carácter representativo de los parlamentos, la existencia o no de un monarca, un presidente, un Comité revolucionario, etc.—, son, por lo tanto, completamente formales y accesorias frente al desarrollo y puesta en acción de la potencia que alcancen con ese conocimiento y del cual se desprenden.

De tal manera que el particular “poder del soberano”, una de esas tantas y variadas formas concretas que los futuros Estados nacionales pueden llegar a tomar para su organización política, libremente decidida por individuos que conocen su determinación general, no encuentra asidero en ésta, que resulta del despliegue de las necesidades del Espíritu del mundo y que se objetivará en ellas.

³¹¹ Agregado al § 273.

³¹² Este injerto, por así decir, le crea a Hegel más problemas que los que quiere resolver.

Por eso, en este caso, Hegel llama a atenerse a “los momentos de la Idea”, al “concepto”, que no es “algo deducido sino que tiene comienzo simplemente por sí.”³¹³ Esto es, para intentar dar cuenta de lo que verdaderamente es el poder del monarca –y, por ello, de lo que encierra en potencia a realizar–, el que empíricamente existe a la cabeza de su Reino no le dice más que es el poder de ese monarca, cuya majestad sólo puede ser explicada no a partir de su realidad inmediata y de las determinaciones de las que es producto, si las hubiera, sino por los abstractos “momentos” del propio pensar de Hegel.

Es el mismo camino que hemos venido leyendo que emprende para hacer afirmaciones sobre la realidad social pasada y los acontecimientos de los que participa y sobre los cuales pretende intervenir, a los que diariamente presta atención. Como resultado de acciones humanas, no hay manera de explicarlas sin conocer las razones concretas de su curso, por qué toman uno y no otro, o, lo que es lo mismo, por qué las conciencias que los llevan a cabo piensan de una u otra manera. Pero Hegel tiene una definida posición tomada al respecto: la conciencia del ser humano no está determinada y, por lo tanto, esos hechos no encierran ninguna necesidad de ser esos y no otros en lo inmediato, sólo las de su marcha histórica general. Y no sencillamente porque la evidencia práctica parece respaldarlo –que unos razonan esto y otros aquello, hoy así y mañana de otra manera, etc., actuando en consecuencia– sino porque surge del estar sabiendo de sí el Espíritu del mundo.³¹⁴ Que, por ello mismo, sí determina que alguna vez la humanidad sabrá verdaderamente lo que es –el más pleno objetivarse de aquél–, solo que, partiendo de su inicial y rudimentaria reproducción histórica, lo hará previamente y de manera transitoria a través del desarrollo del Espíritu de ciertos pueblos. Es lo que tiene en sus manos ahora realizar el alemán, que ha tomado la delantera en ese proceso tal como Hegel entiende que se lo demuestra su propia existencia.

No obstante estar huérfano de toda determinación –la general y las particulares– para sostener como forma superior de la futura constitución del Estado nacional a la monárquica, Hegel necesita fundamentar lo que es “en sí” el poder del soberano y los resultados no pueden sino ser exigüos e inconsistentes. Aquí el eje deja de ser, como en los otros dos poderes, que el interés particular sea inmediatamente el universal, esto es, el conocimiento de los seres humanos de lo que verdaderamente son, para pasar a residir en los atributos que le adjudica a una individualidad, la del monarca, al que le sería natural no tener ningún interés particular sino representar directamente el interés general.³¹⁵ Y no deja de ser notable que no haya ninguna referencia a algún grado elemental de su saber de sí y sobre la población de su Reino, como sí se hizo respecto de los poderes de gobierno y legislativo de los futuros pueblos.

³¹³ Refiriéndose a la potestad del soberano, “sólo pensándola puede considerarla la filosofía, porque todo otro modo de indagación que no sea el especulativo de la Idea infinita y fundada en sí misma, anula en sí y por sí la naturaleza de la majestad.” (Agregado al § 281).

³¹⁴ Su argumento es por demás elemental una vez aceptada la existencia del Espíritu del mundo como sujeto de lo universal. A éste no le cabe objetivar su saber de sí –libre por definición– en conciencias que estén determinadas sino, a su imagen y semejanza, en un conocer humano también soberano por naturaleza, que tiene por fin, como el de aquél, la más plena libertad. (agregar cita correspondiente). Por su parte, cabe recordar que los ‘ilustrados’ de su época y los actuales llegan a la misma conclusión con simples argumentos empíricos o ideológicos, sin tener que apelar a ningún fundamento ‘filosófico’.

³¹⁵ Brevemente, además de lo ya citado de que es el “poder de la subjetividad como última decisión de la voluntad”, señala que ésta “se determina a sí misma, como inmanente momento orgánico del Estado por sí” (agregado al § 279). Y se apoya en la “individualidad del Estado”, cuya “personalidad se hace real sólo como persona en el monarca.” (agregado al § 279). También en la trascendencia de la naturaleza propia del monarca, el que “es esencialmente abstraído de todo otro contenido, en cuanto es este individuo, y por la misma razón es determinado a la dignidad de monarca, de modo inmediato, natural, por su nacimiento.” (§ 280). De la misma manera, “los derechos de nacimiento y hereditario constituyen la base de la legitimidad” (agregado al § 281) En cuanto a su carácter absoluto, afirma que “considerar el derecho del monarca como fundado sobre la autoridad divina se halla más próximo a la verdad, porque en tal concepción está contenida su incondicionalidad.” (agregado al § 279). Finalmente, “los dos momentos en su unidad indivisa, es decir, el sí mismo último sin fundamento de la voluntad [del monarca] y su existencia, que es consecuentemente también infundada (y que pertenece por determinación a la naturaleza), constituyen la idea de algo incommovible para la voluntad arbitraria, es decir, la majestad del monarca. En esta unidad radica la unidad real del Estado, y sólo en virtud de su inmediatez interior y exterior es que esta unidad se salva de ser arrastrada a la particularidad, al capricho, a sus fines y propósitos, a la lucha de las facciones en torno al trono, al debilitamiento y a la destrucción del poder del Estado.” (§ 281)

Pero es cuando polemiza con las ideas dominantes al respecto que Hegel pone en evidencia su preocupación central: ya no en la constitución estatal monárquica que alguna vez advendrá, según lo que con su filosofía especulativa ha encontrado, sino en la realidad social presente y cómo aportar a encaminarla en aquella dirección. Sus argumentos, claramente, sin el peso de alguna determinación a tener en cuenta y con la incertidumbre que aporta la conciencia libre, se vuelven necesariamente más pedestres. Así, cuando incursiona en el tema de la soberanía, señala "...que los asuntos y poderes particulares del Estado no sean ni por sí, ni autónomos y fundados en la voluntad singular de los individuos, sino que tienen su raíz última en la unidad del Estado, como su mera identidad, constituyen la soberanía (interior) del Estado."³¹⁶ E interviene en el debate en curso: "...una soberanía popular tomada como antítesis de la soberanía que reside en el monarca, es el sentido vulgar con el cual se ha comenzado a hablar de soberanía popular en la época moderna; y en tal oposición, la soberanía popular corresponde a la confusa concepción que tiene como base la grosera representación del pueblo. El pueblo, considerado sin su monarca y sin la organización necesaria e inmediatamente asociada con la monarquía, es una masa informe que no es Estado y a la cual no le incumben ninguna de las determinaciones que existen sólo en una totalidad internamente organizada, tales como la soberanía, el gobierno, las cortes jurídicas, las autoridades públicas, los estamentos, etc."³¹⁷

En esta misma línea, afirma que "la monarquía electiva puede ser vista como la idea más natural, es decir, una de las más obvias al pensamiento superficial; porque si las preocupaciones y el interés del pueblo constituyen lo que el monarca tiene que proveer, se puede argumentar que debe quedar librado también a la elección del pueblo en quién desea confiar el cuidado de su propio bienestar y que es solo de esta confianza que se origina el derecho a gobernar. (...) El hecho de que la monarquía electiva es más bien la peor de las instituciones es ya evidente al raciocinio por las consecuencias y al que, por lo demás, le aparecen sólo como una posibilidad o probabilidad pero que, en realidad, son de hecho un concomitante esencial de esa institución. Es decir, la naturaleza de la situación en una monarquía electiva, donde la voluntad particular es la última fuente de las decisiones, significa que la Constitución se convierte en un contrato electoral, esto es, una rendición del poder del Estado a la discreción y a la voluntad particular; como resultado, los poderes propios del Estado se transforman en propiedad privada, la soberanía del Estado se debilita y se pierde, y el Estado se disuelve desde dentro y es destruido desde afuera."³¹⁸ Tampoco falta una referencia a la Constitución: "Porque el Espíritu existe, sólo en cuanto real, como lo que se conoce a sí mismo, y el Estado como espíritu de un pueblo es igualmente la ley que penetra todas las relaciones de éste, las costumbres y la conciencia de sus individuos, la Constitución de un determinado pueblo depende del modo y del grado de su conciencia de sí; en ésta se halla su libertad subjetiva y la realidad de la Constitución."³¹⁹ Y, ya cerrando el punto y entrando en otro de los poderes, también advierte que "son los máximos cargos y los individuos que deliberan los que elevan a la decisión del monarca el contenido de los intereses del Estado... (...). La elección de estos individuos, así como su remoción, ya que tratan con la persona directa del monarca, entra en su ilimitado arbitrio."³²⁰

³¹⁶ § 278.

³¹⁷ Agregado al § 279. En su *Enciclopedia* insiste en la misma línea. § 544: "El agrupamiento de las personas privadas se suele llamar efectivamente y con frecuencia el pueblo, pero como un conglomerado tal es *vulgus*, no *populus*; bajo este respecto el único fin del Estado consiste en que un pueblo no llegue a existir como tal agrupamiento y no alcance poder ni actuación. Un tal Estado del pueblo es el Estado de la injusticia, de la falta de ética, de la irracionalidad en general; en ese Estado el pueblo sería meramente un poder informe, estéril, ciego..."

³¹⁸ Agregado al § 281.

³¹⁹ § 274. En su agregado insiste en que "cada pueblo tiene la Constitución que le es adecuada y que le corresponde." También aborda brevemente la pregunta de "¿Quién debe hacer la Constitución?" Si no existe, "sólo está presente una mera multitud atómista de individuos. Cómo tal agregado podría alcanzar a darse una Constitución, por medio de sí o con ayuda externa, mediante el bien, el pensamiento o la fuerza, debería ser dejado a su arbitrio porque el concepto no tiene nada que hacer con una multitud." Pero si ya hay una Constitución, significa cambiarla, que "sólo puede suceder por vía constitucional." Agregado al § 273

³²⁰ § 283. Y agrega que "sólo estos cargos o consejeros están sometidos a la responsabilidad; pero la majestad propia del monarca, como máxima subjetividad que decide, se eleva por encima de toda responsabilidad acerca de los actos del gobierno." § 284.

Hegel pasa entonces abierta y brevemente al “poder gubernativo”, al que le cabe cumplir y aplicar “las resoluciones del soberano; en general, el desarrollo y la vigencia de lo ya decidido, de las leyes, de las instituciones existentes para los fines comunes, etc.”, esto es, ejecutar lo resuelto en los otros poderes. Lo presenta como un lugar básicamente de intermediación entre los que definen y los que deben acatar, si se quiere entre los que mandan y los que obedecen, y se interesa por el vínculo que tiene con estos últimos y ciertas características suyas. En este sentido, señala que en este poder “están comprendidos el poder judicial y policial, que más directamente tienen relación con los asuntos particulares de la sociedad civil y afirman el interés universal dentro de esos fines.”³²¹ Y aborda “los intereses comunes particulares que caen dentro de la sociedad civil, que están fuera del interés universal del Estado como interés que tiene ser en y para sí mismo, y son administrados por las corporaciones, que representan a las comunidades y a las diversas profesiones y estamentos, con sus autoridades, supervisores, administradores, etc. Por un lado, el negocio de estos administradores es velar por la propiedad privada y los intereses de estas esferas particulares, y en este sentido, su autoridad se basa en parte en la confianza de sus conciudadanos e iguales. Por otra parte, estos círculos deben estar subordinados a los intereses superiores del Estado. Por lo tanto, la ocupación de estos cargos implicará en general una mezcla de elección popular por parte de los interesados y de confirmación y determinación por parte de una autoridad superior.”³²² Por su parte, “el espíritu corporativo, que surge cuando las esferas particulares ganan reconocimiento, se transforma al mismo tiempo en el espíritu del Estado, porque en el Estado puede alcanzar sus fines particulares. Este es el misterio del patriotismo de los ciudadanos, que conocen al Estado como su sustancia, ya que es el que mantiene sus esferas particulares, el derecho, la autoridad y su prosperidad.”³²³

Como puede leerse, desprovisto de determinaciones con las que fundamentar sus afirmaciones, Hegel incursiona en el (para él) inexplicable terreno empírico inmediato y lo entrecruza con el que conjetura más apto para orientarlo hacia el de la sociedad futura, con descripciones superficiales, supuestos implícitos, críticas y hasta recomendaciones. Son todo un ejemplo las referencias a un ilusorio “servidor del Estado”, que “no es llamado para una individual prestación contingente de servicio, como el mandatario, sino que pone en esa relación el interés principal de su existencia espiritual y particular”.³²⁴ Por lo demás, “el aspecto subjetivo por el cual este individuo entre muchos otros es elegido y destinado a una profesión y es delegado para la gestión de los negocios públicos (...) concierne al poder del monarca como poder político ejecutivo y soberano.”³²⁵ Por su parte, “en el poder general del Estado, las personas encargadas de sus funciones encuentran una defensa contra el aspecto subjetivo, contra las pasiones privadas de los gobernantes –cuyo interés privado pueda ser afectado–, con hacer valer contra él lo universal.”³²⁶ Más aún, “los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la principal parte de la clase media, que alberga la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa del pueblo. El hecho de que ese estamento no adopte la posición aislada de una aristocracia y que la cultura y la aptitud no se conviertan en un instrumento para la arbitrariedad y la dominación, es debido a la vigilancia de las instituciones de la soberanía de arriba abajo, y de las del derecho corporativo de abajo a arriba.”³²⁷

³²¹ § 287. Desde ya, no pueden afirmarlo, desconocen completamente de qué se trata lo universal.

³²² § 288. En el agregado al § 289 afirma que “siendo en general la sociedad civil el campo de lucha de los intereses privados individuales contrapuestos, se sigue también que sea aquélla la sede de los conflictos entre lo individual y lo particular común, así como además de lo individual y lo común contra los más elevados puntos de vista y mandatos del Estado.”

³²³ Id. La ironía ya no se esconde cuando, poco después, dice que “la administración de los asuntos de la corporación por medio de sus propios prebostes (...) será frecuentemente inepta...”.

³²⁴ Agregado al § 294. Y de ahí que “la relación de empleo no es una relación contractual, aunque exista un doble consentimiento y una prestación de ambas partes.”

³²⁵ § 292. Desde ya, los individuos que lo integran no son “determinados por la personalidad natural y el nacimiento. El momento objetivo para la determinación de los mismos consiste en el conocimiento y en la demostración de sus aptitudes...” § 291.

³²⁶ Agregado al § 294. Hegel da por descontado no sólo que carecen de un interés particular –incluido que no representan personalmente a alguno de ellos– sino de que formarían parte de lo que sería una ‘sociedad política’, que se relaciona con la sociedad civil, como si aquella brotara vaya a saber uno de dónde.

³²⁷ § 297.

Hegel resuelve así, sólo en su cabeza, el problema de los multitudinarios y conflictivos intereses particulares frente a la necesidad de la unidad nacional que le cabría garantizar a los poderes e instituciones que organizan políticamente el Estado nacional: “La garantía del Estado y de los gobernantes, contra el abuso del poder por parte de las autoridades y de sus empleados, reside por un lado, directamente en su jerarquía y en su responsabilidad; por otro, en el derecho de las comunidades, de las corporaciones, como el medio por el cual la intromisión del arbitrio subjetivo en el poder confiado a sus empleados, es por sí detenido, y el insuficiente control desde arriba sobre el comportamiento individual es suplido desde abajo.”³²⁸ Como se lee, aspiraciones llenas de buenas intenciones pero todavía muy lejos de la realidad inmediata e incluso de las que se avizoran como cercanas, sin mencionar la aleatoriedad de que haya quienes se interesen por ellas.

A continuación, Hegel se extiende en el “Poder legislativo”, que forma parte de la organización política de los Estados nacionales o es reclamado como tal, y no se le presenta más sencillo sino todo lo contrario. Es que los pueblos, que no pueden parar de decidir el interés que los enlaza y los identifica, se valen de los medios más aptos y eficaces para concretarlo, y, ya conformados en Estados nacionales, se les plantea quién o quiénes, de qué manera, a través de qué medios e instituciones. Ya mencionamos que el Espíritu del mundo que ha encontrado Hegel como sujeto universal sólo le dice que la humanidad, en su saber de sí y alguna vez, llegará a “determinar e instituir lo universal”, facultad que corresponde al poder legislativo. Pero nada puede afirmar con fundamento acerca de las formas concretas que adoptará en la constitución monárquica del Estado nacional en ese lejano momento y menos aún de las que lo llevarán desde las actuales experiencias a ese resultado, que entran ambas en el contingente proceso histórico en el que Hegel entiende que se mueve la libre conciencia humana. En este sentido, el grave problema que se le presenta es que, en las sociedades modernas que tiene adelante, sus individuos ignoran quienes realmente son, de qué se trata “lo universal” en ellos. Por el contrario, y casi en sus antípodas, se reconocen como igualmente autónomos e independientes y se comportan en consecuencia. Y no sólo el “pueblo” sino también sus representantes más distinguidos y encumbrados, nacionales y extranjeros, ya sea en el terreno del pensamiento filosófico, político o en el del ejercicio de los gobiernos de los Estados. De tal manera que sus multitudinarios y encontrados intereses particulares aceptan formar parte de uno general —el nacional es el más amplio— sólo en la medida en que éste vele por su seguridad y propiedad y les permita actuar tan libremente como sea posible sin poner en riesgo su unidad y continuidad.

A Hegel no le queda, entonces —basado sólo en el movimiento de su propio pensar y casi sin argumentos ‘filosóficos’—, sino hacer recomendaciones acerca de la forma concreta del poder legislativo más apta para contribuir a apurar la transición que entiende que está en curso, al menos la más próxima y en la que aspira a intervenir. Que pasa centralmente por definir quién/es está/n en condiciones y le/s corresponde decidirlo y representarlo,³²⁹ contando sólo con el errante y limitado material humano disponible.

La trascendencia de lo que está en juego —nada menos— es que a este poder “le conciernen las leyes como tales (en tanto necesitan una progresiva determinación) y los asuntos interiores más generales en su contenido. Este poder constituye, también, una parte de la Constitución, la cual le es presupuesta, y, por lo tanto, se halla en sí y por sí fuera de la determinación directa de él, pero que alcanza su posterior desarrollo en el progreso continuo de las leyes y en el carácter progresivo de los negocios generales del gobierno.”³³⁰ Y señala que, considerado “como totalidad, en él tienen parte activa el poder monárquico,

³²⁸ § 295. Parafraseando a un conocido poeta latinoamericano del siglo XIX, podríamos decir que un filósofo (o político) que da consejos, más que filósofo (o político) es un amigo.

³²⁹ Poco antes Hegel criticaba a las “concepciones sobre organizaciones estatales en las cuales se coloca como fundamento sólo la abstracción del Estado”, en las que “se deja sin resolver y se conserva indiferentemente si en el ápice del ese Estado residen uno, la mayoría o todos.” Agregado al § 273. También advierte del confuso empleo del “corriente término «todos»”, en el que “por lo menos no se suponen los niños, las mujeres, etc.” § 301.

³³⁰ § 298.

al que le concierne la decisión suprema, el poder gubernativo como momento consultivo³³¹ y también “los estamentos.”³³²

Ya considerados aquellos dos poderes, Hegel se concentra en estos últimos y su papel en la sociedad nacional y en el “poder legislativo” de los Estados nacionales. Su población, que no es homogénea y participa de diferentes maneras en su desarrollo, viene pretendiendo tener arte y parte institucional en las decisiones que se toman al respecto, y lográndolo con resultados diversos y fluctuantes, circunstancia por demás decisiva para Hegel.³³³ Su tarea central es cómo influir en el cambio de sus conciencias y para ello no puede pasar por alto las razones –las superficiales que su filosofía le permite– y los modos de su fragmentación.

Por lo pronto, y para poner en claro cómo se ubica frente a esa dispar realidad, critica “la teoría que suele tener presente la conciencia común acerca de la necesidad o de la utilidad de la colaboración de los estamentos, que es aproximadamente ésta: «los delegados del pueblo, o incluso el pueblo mismo, deben comprender qué es lo que más les conviene para su mejoramiento», y que su propia voluntad es, sin duda, la más apta para perseguirlo. (...) ...la cuestión reside, por el contrario, en que el pueblo –en tanto se designa con esta palabra a una categoría particular de los miembros del Estado–, significa la parte que no sabe lo que quiere. Saber qué cosa se quiere y, más aún, qué quiere la voluntad que es en sí y para sí, la razón, es el fruto de un conocimiento y de una penetración más profunda, que precisamente no es asunto del pueblo.”³³⁴ Por el contrario, “considerados como un órgano de mediación, los estamentos están entre el gobierno en general, por una parte, y el pueblo disuelto en esferas particulares e individuos, por otra. Su determinación requiere que ellos encarnen tanto el sentido y la disposición del Estado y del gobierno como éste el de los intereses de los círculos particulares y los individuos. Al mismo tiempo, esta disposición significa que comparten la función mediadora del poder gubernativo organizado, por la cual aseguran, por un lado, que el poder del soberano no aparezca como un extremo aislado –y, por lo tanto, simplemente como un arbitrario poder de dominación– y por otro, que los particulares intereses de las comunidades, de las corporaciones y de los individuos tampoco. Más importante todavía, aseguran que los individuos no se presenten como una multitud o un agregado, desorganizado en sus opiniones y voluntades ni se conviertan en poder masivo en oposición al Estado orgánico.”³³⁵

No obstante este importante papel de los estamentos en la organización política del Estado nacional, con la esperanza de que así sea en algún momento y continuando con esa expectativa, señala que “puede verse, con algo de reflexión, que la garantía, que ofrecen los estamentos para el bienestar general y la libertad pública no yace en ningún punto de vista propio que puedan poseer, puesto que los más altos funcionarios del Estado tienen necesariamente una penetración más honda y comprensiva acerca de la naturaleza de las instituciones del Estado y de sus necesidades, así como una muy grande aptitud y hábito para semejantes asuntos y son capaces de hacer lo que es mejor sin los estamentos y

³³¹ § 300. Sorprendentemente, al poder gubernativo le adjudica disponer del “conocimiento y la visión concreta de la totalidad en sus múltiples aspectos y en los principios reales que están consolidados en ella, así como con el conocimiento de las necesidades del poder del Estado en particular.” Desde ya, se trata de aquél al que Hegel espera que alguna vez alcanzará. Respecto del saber del monarca mantiene el correspondiente silencio, no es por ese atributo que le adjudica la potestad de “la decisión suprema”.

³³² Ibid. *Stände* es a veces traducido como “clases”, aunque Hegel utiliza este término explícitamente como tal en algunas pocas ocasiones, al referirse a los estamentos. Consideramos la diferencia poco relevante.

³³³ “La determinación conceptual radica en que con ellas el momento subjetivo de la libertad universal, la propia inteligencia y la voluntad particular de la esfera –que en este tratado ha sido llamada la sociedad civil–, llega a la existencia en relación al Estado. Como en todos los demás casos, el punto de vista filosófico aquí nos permite concluir que este momento es una determinación de la Idea cuando ésta ha alcanzado su desarrollo total, y la necesidad interior de este momento no debe confundirse con las necesidades y utilidades externas.” Agregado al § 301.

³³⁴ Lapidaria afirmación que es, también, un tiro a los propios pies, si no de su objetivo político inmediato sí de su horizonte social general.

³³⁵ § 302. En el agregado al párrafo siguiente previene acerca del “prejuicio frecuente pero sumamente peligroso de concebir los estamentos principalmente desde una posición de antítesis con el gobierno, como esa fuera su condición esencial. Orgánicamente absorbido, esto es, en la totalidad, el elemento de los estamentos se presenta sólo en la función de la mediación. Por consiguiente, la propia antítesis es rebajada a apariencia. Si ella, en cuanto tiene su expresión, no tocara solamente a la superficie, sino que llegase a ser realmente una antítesis sustancial, el Estado [nacional] iría al encuentro de su ruina.”

también de continuo mientras las asambleas de éstos están en sesión. La garantía se encuentra, por cierto, más bien en la capacidad que sus representantes poseen, en primer lugar, de incitar a las actividades de aquellos funcionarios menos visibles a las autoridades superiores, en especial en las carencias y necesidades más urgentes y con una noción más concreta de ellas; y en segundo lugar, reside en el efecto que implica una presumible crítica, incluso pública en manos de los muchos, que obliga a los funcionarios a aplicar sus mejores conocimientos, aun antes de comenzar, a sus funciones y a los planes que pretender presentar y a ponerlos en práctica sólo de acuerdo a los motivos más puros, obligación igualmente eficaz para los miembros de los estamentos.”³³⁶

Con la diferenciación de la sociedad civil y una de orden político, conformada por los que integran las instituciones en que se organiza el organismo estatal cuya “actividad esencial es lo universal”, Hegel aborda los principales estamentos –sobre los que ya incursionó al considerar la corporación– con el propósito de fundamentar a cuáles de ellos les corresponde participar activamente tanto en las decisiones del Estado como en la designación de sus propios representantes para ello. Por lo pronto, “como un elemento del poder legislativo, los estamentos privados adquieren un significado y una función política. La misma no puede manifestarse entonces ni como una simple masa inorgánica ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como lo que ya es, o sea, como un estamento que se funda en dos partes diferenciadas, por un lado en una relación sustancial y, por otro, en las necesidades particulares y el trabajo a través del cual éstas se median. Sólo así hay un genuino vínculo entre lo particular que tiene existencia en el Estado y lo universal.”³³⁷

Con esa línea argumentativa, Hegel considera que “uno de los estamentos de la sociedad civil contiene el principio que es por sí apto para ser instituido en tal relación política, el estamento de la ética natural, que tiene como base a la vida familiar y, con respecto a la subsistencia, a la propiedad fundiaria; y en referencia a su particularidad, comparte la voluntad independiente y la determinación natural que también está contenida el elemento de la soberanía.”³³⁸ También, que “este estamento está muy especialmente constituido para su rol y significado político en cuanto sus riquezas son igualmente independientes de las del Estado y de la inseguridad del comercio, de la búsqueda del beneficio y de todas las variaciones de la propiedad –independiente tanto del favor del poder gubernativo como del de la multitud...”³³⁹ Más aún, “el derecho de esta parte del estamento sustancial está fundado ciertamente sobre el principio natural de la familia, pero es subvertido, al mismo tiempo, por duros sacrificios para el fin político, por el cual este estamento es destinado esencialmente a la acción hacia tal fin; e, igualmente, en consecuencia, es llamado y autorizado a ella desde el nacimiento, sin la accidentalidad de una elección.” Y concluye que “lleva en sí una representación del momento del poder del soberano (...) y de ese modo se convierte en sostén del trono y la sociedad.”

Frente a este enaltecimiento del privilegiado estamento que conforman los dueños de la tierra, Hegel advierte que los restantes abarcan “el elemento cambiante en la sociedad civil, que sólo puede desempeñar su papel por medio de diputados; la razón externa de esto es el gran número de sus miembros, pero la razón esencial radica en la naturaleza de su determinación y actividad. En la medida

³³⁶ Agregado al § 301. Como puede observarse, es como una botella lanzada al mar con el mensaje de un complejo equilibrio social en procura de una armoniosa constitución monárquica del Estado nacional, que nadie atiende ni parece estar en condiciones de hacerlo.

³³⁷ § 303. En su agregado afirma que ““Esto va en contra otra representación corriente, de acuerdo a la cual, si el estamento privado es elevado al nivel de participar en el interés universal a través del poder legislativo, debe mostrarse allí en forma de individuos, sean ellos elegidos representantes para tal función, sea que, más bien, cada uno debe ejercer en ella una parte. Esta posición atomística y abstracta desaparece ya en la familia y en la sociedad civil, donde el individuo se presenta sólo como miembro de un universal. Pero el Estado es esencialmente una organización cuyos miembros constituyen círculos por propio derecho, por sí, y en él no debe aparecer como una multitud inorgánica. Los muchos, como individuos singulares, lo que de buena fe se interpreta como pueblo, viven ciertamente juntos, pero sólo como multitud; montón informe cuyo impulso y obrar sería justamente por eso, sólo primario, irracional, salvaje y brutal. (...) La idea de que esas comunidades que ya están presentes en los círculos mencionados pueden ser divididas en una colección de individuos tan pronto como entran en la esfera política –es decir, la esfera de la más alta universalidad concreta– implica separar la vida civil y la política una de la otra, y dejar a ésta, por así decir, colgando en el aire; porque su base ha de ser solamente la individualidad abstracta de la voluntad arbitraria y de la opinión, y, por lo tanto, las sitúa en lo accidental más que en una base firme y legítima en sí y por sí.”

³³⁸ § 305.

³³⁹ § 306.

en que estos diputados son elegidos por la sociedad civil, es inmediatamente evidente que lo son en tanto lo que ella es; no como disuelta atomísticamente en los individuos y reunida por un momento para realizar sólo un acto temporal y sin más cohesión; por el contrario, se articula en sus asociaciones, comunidades y corporaciones que, aunque ya están en existencia, adquieren así una connotación política. En el derecho de elegir diputados a petición del poder soberano y en el del estamento principal a manifestarse, la existencia de los estamentos y su asamblea adquiere su propia garantía constitucional.”

Hegel agrega que, pensar “que todos los individuos deben tomar parte en las deliberaciones y resolución sobre los asuntos generales del Estado, sobre la base de que todos son miembros de éste y que sus asuntos son los de todos, en los cuales ellos tienen el derecho de estar presentes con su saber y querer, es una concepción que intenta poner el elemento democrático sin ninguna forma racional en el organismo del Estado, el cual sólo existe gracias a tal forma, y que se presenta fácilmente, porque se detiene en la determinación abstracta de ser miembro del Estado y porque el pensamiento superficial se detiene en las abstracciones.”³⁴⁰

Hegel no se detiene en las de su pensamiento sino que pretende fundamentar con ellas su proyecto político nacional, al que continúa llenando de excelsas y esperanzadas conductas individuales, contrastándolas con las existentes y las ideas al respecto. Así señala, por ejemplo, que la elección de los individuos por los estamentos se hace “en la confianza de que entienden en semejantes asuntos mejor que los que delegan; así como también porque ellos no hacen valer los intereses particulares de una comunidad o corporación contra el interés universal, sino en conformidad a éste.”³⁴¹ En cuanto a “la elección por medio de muchos individuos, puede hacerse notar aún que, en especial en los grandes Estados, se manifiesta, precisamente, la indiferencia para dar el propio sufragio, puesto que en la cantidad tiene un efecto insignificante; y el que tiene derecho al voto, por más que esta autorización pueda serle valorada y considerada como algo elevado, no se presenta a la votación; de suerte que, de tal institución se deriva más bien lo contrario a su finalidad y la elección recae en poder de unos pocos, de una parte, y, por lo tanto, del interés particular, accidental, que debería estar justamente neutralizado.”³⁴² Y también “deduce que la asamblea de los estamentos se dividirá en dos Cámaras,”³⁴³ y consigna que, “por medio de esta separación no sólo la madurez de las resoluciones alcanza su más grande seguridad gracias a una pluralidad de instancias, y se evita la contingencia de un acuerdo momentáneo, así como la accidentalidad que pueda recibir la decisión por un mayor número de sufragios”, y así, “especialmente, es menos probable que los estamentos se opongan directamente al gobierno...”³⁴⁴

A continuación afirma que, “puesto que los estamentos como institución no tienen la determinación de que, por medio de ellos, sea discutido y resuelto del mejor modo el problema del Estado en sí, su papel a este respecto es puramente accesorio; por el contrario, su determinación característica consiste en asegurar que, a través de su participación en el saber, las deliberaciones y decisiones sobre los asuntos de interés general, el momento de la libertad formal alcanza su derecho en cuanto a aquellos miembros de la sociedad civil que no tienen intervención en el gobierno; De esta manera, es ante todo el momento del conocimiento universal, que consigue extenderse mediante la publicidad de las discusiones de los estamentos.”³⁴⁵ Tras este descarnado cierre al problema del poder legislativo, Hegel se centra en lo que es, de hecho, el crucial talón de Aquiles de su programa político –y de la filosofía con la que pretende fundamentarlo– y que no ignora: la conciencia de los individuos y cómo influir sobre ellas.

En ese sentido, señala que “la provisión de esta oportunidad para la opinión pública de [adquirir] conocimiento tiene el aspecto más universal de poner a su alcance por primera vez el verdadero

³⁴⁰ § 308 y agregado al mismo. También, que es “igualmente absurdo presuponer que todos entienden de tales asuntos, por más que a pesar de ello se lo puede escuchar frecuentemente. En la opinión pública, sin embargo, está abierta para cada uno la vía para manifestar y hacer valer la propia opinión subjetiva acerca de lo general.”

³⁴¹ § 309. Por su parte, no descarta que “la cualidad de la riqueza tiene ya, en la selección para los cargos superiores y para los otros puestos de las asociaciones y de las comunidades, la esfera en la cual ha podido ejercer su influencia.” Agregado al § 310.

³⁴² Agregado al § 311.

³⁴³ § 312.

³⁴⁴ § 313.

³⁴⁵ § 314.

pensamiento y la inteligencia con respecto a la condición y el concepto del Estado y de sus asuntos, lo que le permite formarse juicios más racionales acerca de él; de esta manera aprende a conocer y apreciar también las funciones, las capacidades, las virtudes y las aptitudes de las autoridades del Estado y de los funcionarios. Como éstos consiguen con esa publicidad una poderosa ocasión de despliegue y un escenario muy honroso, también ella es un remedio contra la presunción de los individuos y de la multitud, y un medio de educación, de hecho uno de los más importantes, para éstos.”³⁴⁶ Indaga en la forma y el contenido de la opinión pública y concluye que “merece tanto ser estimada como despreciada; despreciada por su conciencia y expresión concreta; estimada por su base esencial que, más o menos oscurecida, aparece sólo en aquella positividad. Desde que ella aún no tiene en sí la norma de la diferenciación ni la aptitud para elevar su propio aspecto esencial al nivel de un saber determinado, la primera condición formal para alcanzar algo grande o racional (en la realidad como en la ciencia) es ser independiente de la opinión pública. Un gran logro puede a su vez estar seguro que de inmediato la opinión pública ha de tolerarlo, reconocerlo e instituirlo como una de sus convicciones.”³⁴⁷

Hegel aborda, entonces, “la libertad de la expresión pública (...) que tiene su garantía directa en las leyes y en las ordenanzas, confirmadas por la policía, que impiden o sancionan sus intemperancias; pero tiene la garantía indirecta en su carácter inocuo, que se debe especialmente a la racionalidad de la Constitución, a la estabilidad del gobierno y también, a la publicidad de las asambleas de los estamentos.”³⁴⁸ Por lo demás, “lo sustancial es y subsiste, que la vulneración del honor de los individuos, en general, la difamación, la injuria, el desprecio al gobierno, a sus autoridades, empleados y a la persona del monarca; y, en particular, el escarnio de las leyes, la incitación a la rebelión, etc., son, con las más variadas gradaciones, delito y culpa.”³⁴⁹

Hegel completa “El derecho político interno” del Estado nacional, vista ya su constitución interna, con su necesaria “soberanía exterior”, que lo confirma en su autonomía frente a los otros Estados,³⁵⁰ y en el que reabre la cuestión del lugar del individuo en su nación,³⁵¹ a la vez que plantea la cuestión del “derecho político exterior”. En éste destaca “el estamento del valor” y no elude la cuestión de la guerra y la paz.³⁵² Y concluye que “la orientación hacia el exterior del Estado deriva del hecho de que es un

³⁴⁶ § 315.

³⁴⁷ § 318. En el agregado al § 317 señala que “puede parecer difícil decidir qué tomar seriamente; efectivamente lo será si se atiende a la inmediata expresión de la opinión pública. Pero como lo sustancial es su contenido interior, sólo éste puede ser considerado como completamente serio; empero, esto no puede ser conocido por ella misma, justamente porque su verdadera sustancialidad significa que puede ser reconocida sólo en y para sí. Cualquiera sea la pasión puesta en una opinión, por más seriamente que sea afirmado, combatido o disputado, esto no es un criterio acerca de lo que realmente está en juego; pero lo último que se le puede hacer comprender a esa opinión es que su seriedad no es en absoluto seria.”

³⁴⁸ § 319. La inocuidad ante esas asambleas es porque éstas “expresan profundos y educados puntos de vista concernientes a los intereses del Estado, dejando a los otros poco significativo para decir.”

³⁴⁹ Agregado al § 319. Allí también afirma que “definir la libertad de prensa como la libertad de hablar y de escribir lo que se quiera, corre pareja con el hecho de expedirse acerca de la libertad en general, como la libertad para hacer lo que se desee. Tal discurrir corresponde a la ignorancia y a la superficialidad aún del todo inculta de la representación. Por lo demás no hay otro momento según la naturaleza de la cosa en el cual el formalismo se aferre tan obstinadamente y se deje comprender tan poco como en esta cuestión.”

³⁵⁰ “Porque el ser para sí del Espíritu real tiene su existencia en esta autonomía, ella constituye la primera libertad y suprema dignidad de un pueblo.” § 322.

³⁵¹ Por ejemplo, que el deber sustancial de los individuos es el “de conservar, con el peligro y con el sacrificio de la propiedad y de la propia vida, y sin exceptuar la opinión y todo lo que está comprendido por sí mismo en el ámbito de la vida, la independencia y soberanía del Estado.” § 324.

³⁵² “Que la fuerza armada del Estado llegue a ser ejército permanente y que la finalidad para la tarea particular de su defensa se transforme en estamento, es resultado de la misma necesidad por la cual sus otros particulares momentos, intereses y funciones han venido a ser estamentos, como los del comercio, la industria, el servicio civil del Estado, los negocios, etc...”. Agregado al § 326. También, que “el fundamento del mundo moderno, el pensamiento y lo universal, han proporcionado al valor militar un aspecto más elevado.” Agregado al § 328. Por su parte, “la guerra —como situación en la cual la vanidad de los bienes y las cosas temporales (...) se convierte en algo serio— constituye el momento en el que la idealidad de lo particular alcanza su derecho y se convierte en realidad. El más alto significado de la guerra es que, por su intermedio (...) «la salud ética de los pueblos es preservada frente al fortalecimiento de las determinaciones finitas, del mismo modo como el movimiento de los

sujeto individual. Su relación con los otros Estados, por lo tanto, entra en el poder del soberano, a quien le concierne directa y únicamente el mando de las fuerzas armadas, mantener las relaciones con otros estados a través de embajadores, etc., y hacer la guerra y la paz y celebrar otros tratados.”³⁵³

Dada la exigencia de autonomía soberana de los Estados, Hegel aborda el “Derecho político exterior”. En este sentido, “ser como tal para otro, esto es, ser reconocido por él, significa su primer absoluto derecho,” aunque ese reconocimiento “en cuanto contiene una identidad de ambos, se funda igualmente sobre el punto de vista y la voluntad de los otros.”³⁵⁴ Es decir, entonces, que sus derechos “tienen su realidad, no en una voluntad universal instituida como poder por encima de ellos, sino en una voluntad particular de los Estados. Consecuentemente, la determinación universal de la ley internacional permanece sólo como una obligación, y la situación [normal] se convierte en relaciones gobernadas por tratados alternadas con la suspensión de ellos.”³⁵⁵

Ante semejante aleatoriedad, Hegel busca darle algún sustento en una realidad empírica más concreta: “Puesto que la relación de un Estado con otro es una relación entre entidades independientes y, por lo tanto, entre voluntades particulares, de ellas depende la validez de los tratados; pero la voluntad particular de la totalidad, en cuanto a su contenido, es su bienestar en general. Consecuentemente, éste constituye la ley suprema en la conducta de los Estados con los demás...”³⁵⁶ Y “el bienestar sustancial del Estado es su bienestar como Estado particular, en su específico interés y condición y en las circunstancias externas igualmente peculiares, además en conjunción con los tratados particulares que firma; por lo tanto, su gobierno es un asunto de sabiduría particular, no de providencia universal, así como su fin en relación a los otros Estados y sus principios para justificar las guerras y los tratados no es un concepto general (filantrópico) sino el bienestar realmente ultrajado o amenazado en su específica particularidad.”³⁵⁷

Hegel no tiene mucho más para decir respecto del comportamiento de los Estados nacionales entre sí y corona su exposición con una breve y concisa recapitulación de su saber al respecto: “En la relación mutua entre los Estados, puesto que funcionan como entidades particulares, entra en juego la incesante agitación no sólo de la contingencia externa, sino también de la particularidad interna de las pasiones, los intereses, propósitos, ingenios, virtudes, la fuerza, los errores y los vicios. En este torbellino, el todo ético mismo –la independencia del Estado– está expuesta a la contingencia. Los principios de los Espíritus de los pueblos, a causa de su particularidad, en la cual como individuos

vientos preserva al mar de la putrefacción a la cual lo reduciría una duradera o, más aún, una perpetua quietud».” Referencia clara a “la paz perpetua” entre las naciones que proponía Kant. Agregado al 324.

³⁵³ § 329. Hegel entiende que no necesita explicitar que esta afirmación –punto clave de su programa político– resulta del fundamento filosófico desarrollado en su texto, esto es, que sólo tiene sentido para las futuras sociedades de individuos –y monarcas– que sabrán lo que son, no para las actuales. Pero, en su agregado, al traer a colación lo que sucede en éstas, lo pone en evidencia: “En casi todos los países europeos, la autoridad suprema individual es el poder del soberano, que tiene el control de las relaciones exteriores. Donde los estamentos forman parte de la constitución, surge la cuestión de si no deben ser ellos los responsables de hacer la guerra y la paz, en cuyo caso conservarán su influencia en la provisión de los medios financieros correspondientes. En Inglaterra, por ejemplo, no puede librarse ninguna guerra impopular. Pero si se imagina que los príncipes soberanos y los gabinetes están más sujetos a la pasión que los parlamentos y, en consecuencia, se intenta transferir esa responsabilidad a manos de éstos, se debe responder que las naciones enteras son a menudo más propensas a entusiasmos y sujetas a la pasión que sus gobernantes.”

³⁵⁴ § 331. En el agregado Hegel señala que “ese reconocimiento exige una garantía, esto es, que él acepte igualmente a los otros, que deben reconocerlo, es decir, que han de respetarlo en su independencia; por lo tanto, no puede serle indiferente lo que suceda en su interior.” Y, a diferencia de “la sociedad civil, en la que los individuos están en mutua dependencia, en los variados respectos, los Estados autónomos son principalmente totalidades que se satisfacen en sí.” § 332.

³⁵⁵ § 333. En su agregado precisa su crítica: “Entre los Estados no hay juez, sino árbitros supremos y mediadores y aún éstos sólo accidentalmente. La concepción kantiana de una paz perpetua por medio de una liga de los Estados, la cual allane toda controversia como poder reconocido por cada Estado, ajuste toda disensión y haga imposible la solución por medio de la guerra; presupone la unanimidad de los Estados, la cual depende de razones y consideraciones morales, religiosas y de otra naturaleza, y, en general, siempre de una voluntad soberana particular, y por ello permanecería tachada de accidentalidad.”

³⁵⁶ § 336.

³⁵⁷ § 337.

existentes tiene su realidad objetiva y su conciencia de sí, son, por lo general, de una naturaleza limitada, y sus destinos y actos, en sus relaciones mutuas, son lo manifiesto de la dialéctica de la finitud de estos espíritus sobre cuya base, precisamente, el Espíritu universal, el Espíritu del mundo, se produce a sí mismo libre de todo límite, igualmente en cuanto es este Espíritu quien ejerce su derecho –es el más alto de todos– sobre los espíritus finitos en la historia mundial como derecho universal.”³⁵⁸

Tan exigua es la argumentación, ante un tremendo mundo de contingencias, que Hegel prefiere extenderla y termina su texto con un último gran título, “La historia universal”, en el que no nos explayaremos porque ya nos ha hablado de ella. Allí expone cuál es el alcance de su filosofía, que sólo fundamenta la determinación general del curso de la vida social, cuyas manifestaciones históricas concretas han sido “el mundo oriental”, “el mundo griego”, “el mundo romano” hasta llegar, finalmente, al “mundo germánico”.³⁵⁹ Esto es, queda afuera toda posibilidad de explicar ciertamente las razones de la realidad social inmediata, en este caso de la marcha de la constitución política de los Estados nacionales y de las relaciones entre los países. Se trata de ámbitos en los que rige la aleatoriedad propia de la acción organizada por conciencias individuales que, libres de toda determinación específica, carentes de necesidad alguna que no sea la de reproducirse, a como sea, siguen un azaroso camino de aprendizaje en su inmanente proceso de terminar objetivando el saber de sí del Espíritu del mundo, mediado por las experiencias de diferentes y sucesivos pueblos en algunos periodos y lugares, ignorantes mientras tanto de lo que han tenido entre manos.

De ahí que, con esa limitación absoluta, al momento de decidir qué hacer Hegel se maneja con tres realidades relevantes para sostener su acción, además de llenar su necesidad de un ingreso regular mínimamente digno. La primera, entiende haber encontrado racionalmente una extraordinaria ‘buena nueva’ que debe conocerse: en qué devendrá final e irremediamente la vida social humana. En segundo lugar, los arrolladores cambios en ésta parecen anunciar profundas y radicales transformaciones que podrían estar dirigiéndose esa dirección, de las cuáles él mismo sería un presagio. Por último, dado que las pujas políticas y sus resultados son producto de las nómades conciencias que participan en ellas –fruto de sus simples e insondables voluntades individuales–, así como sus libres creencias y convicciones hoy toman un curso, mañana tal vez lo cambien. Nada les impide hacerlo y confía en la capacidad de la razón humana de comprender la verdad y, desde ya, en el poder de su propia palabra para transmitirla y llegar a persuadirlos. Hegel se centra, entonces, en difundir los fundamentos de su filosofía y, de manera muy general, en alentar expectativas respecto de algún curso y formas que se le aparecen como las que mejor pueden expresar o abrir un avance en la realización de las necesidades del Espíritu del mundo, aconsejando su puesta en práctica tal como hemos venido leyendo. Siempre con el cuidado que corresponde a las –por decir lo menos– ‘limitadas’

³⁵⁸ § 340.

³⁵⁹ Resumidamente y en sus propias palabras: “...el espíritu en sí y para sí es razón, y el ser para sí de la razón en el espíritu es saber; la historia es el despliegue –necesario en base solamente al concepto de su libertad– de los momentos de la razón, de su conciencia de sí y de su libertad; es la exégesis y la realización del Espíritu universal.” § 342. “La historia del Espíritu es su propia obra porque el Espíritu es solamente lo que él produce y su acto es hacerse a sí mismo –en este caso como Espíritu–, el objeto de su propia conciencia; concebir, interpretándose a sí por sí mismo. Este concebir constituye su ser y su fundamento; y la realización de un acto de comprensión es, a la vez, su enajenación y transición. Para expresarlo en términos formales, el espíritu que concibe de nuevo esta comprensión y (lo que es igual) que llega en sí desde la enajenación, es el Espíritu en grado más elevado frente a sí que aquella en la que se encontraba en su anterior [fase de] comprensión.” § 343. “Los Estados, los pueblos y sus individuos, en esta tarea del Espíritu universal, emergen con su propio principio particular y determinado, que tiene su interpretación y realidad en su constitución y a través de toda la amplitud de su situación. En la conciencia de su realidad y en su preocupación por sus intereses, ellos son, al mismo tiempo, instrumentos inconscientes y órganos de esa labor interna en la cual las formas que asumen desaparecen; mientras el Espíritu, en sí y para sí, se prepara y trabaja en su camino hacia su próximo momento más elevado.” § 344. “Dado que la historia es el proceso por el cual el Espíritu toma la forma del acaecer de la realidad natural inmediata, los momentos del desenvolvimiento existen como principios naturales inmediatos; y éstos, ya que son naturales, constituyen una pluralidad de entidades separadas, uno exterior al otro, de manera que uno de ellos concierne a un pueblo, a su existencia geográfica y antropológica.” § 346. “Las ideas concretas de los Espíritus nacionales tienen su verdad y determinación en la Idea concreta como absoluta universalidad, es decir, en el Espíritu universal, en torno al cual aquéllas son como los ejecutores de su realización y como testimonio y ornamento de su magnificencia.” § 352.

condiciones políticas en las que vive, pero también sin adherir explícitamente a ninguna de las alternativas concretas que transcurren por delante suyo, con el decoro propio de quien sabe que sólo son precarias y transitorias, y no tiene argumentos sólidos para sostenerla.

En la década siguiente Hegel aborda la filosofía del derecho en sus clases universitarias y, de manera resumida, en la segunda y tercera edición de su *Enciclopedia*, que no alteran sustancialmente los lineamientos básicos ya expuestos y presentan similares y acotadas orientaciones acerca del más apropiado curso político que de ellos pueden desprenderse. El problema a resolver continúa centrado –frente al desmadre resultado de la decadencia de la organización feudal de la vida social– en cómo armonizar, en la organización política de los modernos Estados nacionales, los crecientes y beligerantes intereses particulares –a ser encausados– con el interés general y preservar así la unidad social y la plena soberanía frente a los no menos acuciantes y conflictivos intereses de los otros países.

Los años no pasan en vano. El tema sigue siendo –y tal vez más– un asunto sensible y susceptible de aprensiones por parte de los en general autocráticos gobiernos alemanes, de los cuales Hegel depende para la libre publicación y difusión de sus textos y, en particular del Reino de Prusia, para conservar su carrera e ingreso docente, tan necesitados. Y si eso no fuera de suficiente peso, la recepción e influencia de su gran obra filosófica no ha sido lo suficientemente significativa –por momentos más bien lo contrario– como para avanzar en el señalamiento de los posibles rumbos políticos inmediatos que, por lo demás, Hegel sabe cuán tentativo y poco fundamentado es lo que puede ofrecer. Para colmo, además de las críticas del más diverso orden, los que se acercan a sus ideas las valorizan de manera fragmentada y con interpretaciones que no suelen ser convergentes, menos aún en asuntos de acción política.³⁶⁰ Pero lo que sustantivamente problematiza a Hegel es que los procesos sociales, en especial los movimientos revolucionarios europeos de principios de los 30s y sus resultados, no dan señal evidente alguna de estar orientándose hacia lo que él viene esperando de ellos, ni en los países que se enriquecen y tampoco en los que pretenden hacerlo. De igual manera, tanto sus gobiernos como las diversas facciones opositoras no muestran estar interesados en dirigirse en esa dirección, más bien se alejan de ella, sumidos en una ignorancia y confusión de ideas acerca de lo que ellos representan. Una realidad que, además, se da en medio de una intensa competencia internacional por la hegemonía en los mercados y los mares, siempre cercana a dirimirse por las armas, y con una Alemania fragmentada en la que, como en toda Europa, el eje de la tormentosa lucha política interna pasa por quiénes tienen derecho a gobernar, quiénes a elegirlos y cómo.

Hegel, a sus sesenta años, no tiene mucho para agregar a lo que ha encontrado en la realidad y que expuso en sus textos fundadores. Con el objetivo de aportar a la transformación consciente de la vida social, se propuso mostrar que la razón es capaz de conocer verdaderamente lo que está en curso en la humanidad, un paso ineludible si de fundamentar la propia acción se trata, y contra viento y marea del pensamiento dominante en todas las áreas. En ese camino, construye un sistema filosófico que sólo puede avanzar sobre las determinaciones más generales del proceso que le preocupa, entre ellas que las conciencias individuales son por naturaleza libre, de tal manera que las exime de responder a alguna necesidad específica que las trascienda que no sea aquella universal de la cual son sus expresiones concretas. Esto es, no hay manera de explicar las razones inmediatas de la acción que llevan adelante y, por lo tanto, sólo se cuenta con la referencia general de aquello que, de conjunto y en algún momento y lugar, las conciencias llegarán a saber verdaderamente de sí. Mientras tanto, la propia se moverá a prueba y error, cuanto mejor apoyándose en transitorias teorías.

No obstante ser consciente de esta imponente limitación, como de su práctico aislamiento y ostracismo político, en 1831 decide tomar posición pública sobre el proyecto de *Reform Bill* que está debatiendo el Parlamento inglés,³⁶¹ en realidad un tiro por elevación a la situación en Alemania. Es el último texto con el que le daremos la palabra a Hegel, tanto porque en él muestra todo lo que ha avanzado y puede decir hacia el final de su vida, disponiendo de su enciclopédica filosofía, respecto de

³⁶⁰ Frecuentemente Hegel debe salir a responder a unos y a otros, señalando cuánto no han sido comprendidas sus afirmaciones, en ocasiones también fuertemente deformadas. De los que lo leen con atención, prácticamente nadie adhiere al conjunto de su filosofía y, preferentemente, valorizan sólo algunos de sus aspectos y le enmendarían algunos otros. Por lo pronto, con semejantes ‘partidarios’ a medias, es comprensible que Hegel no alcance a organizar una escuela de pensamiento y una publicación periódica ‘oficial’ propias. Sus seguidores, una vez fallecido, se disputan su herencia intelectual pero tampoco lo logran de manera coherente y persistente.

³⁶¹ Ya mencionamos algo sobre el artículo con anterioridad, al final de su breve biografía (ver también las citas n° 167, 168 y 169), y continuamos con misma fuente.

la vida cotidiana, en particular de la lucha política en curso en las sociedades modernas –con las restricciones señaladas anteriormente y propias de la empiria– como porque debe atraer la atención de sus lectores más atentos, al igual que su *Filosofía del derecho*.

Ya en su introducción afirma que “el objetivo principal del proyecto de ley de reforma inglés (...) es hacer justicia y equidad en la distribución de las partes que juegan las diferentes clases y divisiones del pueblo en la elección de los miembros del Parlamento.” Y, más precisamente, que “es sobre la nobleza, el corazón mismo y el principio vital de la Constitución y condición de Gran Bretaña, que esta alteración presiona de hecho.” Por lo tanto, “no sorprende la oposición encontrada en la Cámara de los Comunes, porque son justamente los poderosos intereses aristocráticos en ella los que van a ser atacados y reformados.”³⁶²

En la misma línea, y ya en el artículo en su primera parte –titulado ‘La necesidad de una reforma del sufragio’– insiste en que “la elección de un gran número de escaños parlamentarios está en manos de un pequeño número de individuos.”³⁶³ Más aún, que, si bien “en la Constitución inglesa el elemento democrático tiene una esfera importante en la participación del pueblo en la elección de los miembros de la Cámara Baja, de los políticos que tienen el papel más decisivo en la resolución de los asuntos públicos,” junto a él, “la aristocracia es un poder extremadamente importante.”³⁶⁴

Hegel no ha podido ser más enfático, y lo seguirá siendo, en señalar el interés particular que detenta todavía el predominio del poder político inglés³⁶⁵ –igual que en Alemania, tiene derecho a pensar el lector prusiano– y al que parece apuntar sus cañones el *Reform Bill*. Pero no se detiene ahí. Sin más, con inusitada contundencia y explícitamente refiriéndose ya no directamente al caso inglés sino genéricamente, afirma: “si en cualquier nación el interés privado y una sucia ventaja monetaria se convierten en el ingrediente preponderante en la elección de los Ministros de Estado, entonces la situación debe ser considerada como la precursora de la inevitable pérdida de la libertad política de esa nación, la ruina de su Constitución e incluso del Estado.”³⁶⁶

³⁶² Hegel agrega que, “...aunque la opinión pública en Gran Bretaña estuviera casi siempre a favor de la reforma en la medida, o dentro de los límites, propuestos en el proyecto de ley, todavía habría que permitirse examinar la sustancia de lo que esta opinión desea, tanto más cuanto que en los últimos tiempos no pocas veces hemos experimentado que sus demandas han resultado ser impracticables, o, si eran practicables, perniciosas, y que la opinión pública se ha vuelto ahora con el mismo vigor en contra de lo que inmediatamente antes había exigido enérgicamente y parecía acoger.” Esto es, la ‘maldita’, por imprevisible e indomable, conciencia humana que en su libre desarrollo hace de las suyas, responsable de lo que le acontece y a la que hay que convencer de lo que es verdaderamente racional.

³⁶³ “La reforma propuesta parte del hecho indiscutible de que las bases sobre las que se determinaba la participación de los distintos condados y *boroughs* de Inglaterra en los escaños parlamentarios habían sido completamente alteradas con el paso del tiempo.” De tal manera que ese derecho “ha sido retenido por las ciudades poco pobladas o incluso por sus concejales (que cooptan a sus colegas) solos, sin sus conciudadanos, y por lo tanto por lugares reducidos (...), mientras que muchas ciudades que han prosperado y florecido en los últimos años y tienen 100.000 habitantes o más no tienen derecho de elección.” Esto es, favorecen a los distritos agrarios en los que los dueños de las tierras suelen sobornar a los electores, en desmedro de los nuevos y crecientes centros urbanos donde se han desarrollado otros intereses particulares.

³⁶⁴ Como se entenderá, cualquier súbdito de los Estados alemanes –llamarlos ciudadanos sería un eufemismo– podría, comparativamente y de igual manera, envidiar tanta presencia del pueblo inglés en la elección de los que se abocan a los problemas que le conciernen, como encontrar cuan coincidente es allá y en toda Alemania la hegemonía de los intereses aristocráticos. De ahí que Hegel se apresura a marcar algunas diferencias. Por un lado, señala “el orgullo de los ingleses por su libertad”, pero que consideran como tal “el hecho de depositar el voto enteramente en el capricho, cuyo motivo se supone que determina la voluntad”. Por otro, que “en la antigua Constitución del Imperio alemán (...) la vida política dentro de sus Estados, en lo que se refiere a las elecciones a sus Dietas y el correspondiente derecho de voto, estaba libre del absurdo del sistema inglés” y de su corrupción. Hegel ya nos ha explicado por qué ese contraste; en este caso estaríamos ante la ‘bendecida’ conciencia de los pueblos alemanes.

³⁶⁵ Y en la cuarta parte de su artículo, que no será publicada, reitera que, en Inglaterra, “hasta ahora, el gobierno ha estado en manos de la clase privilegiada.”

³⁶⁶ Tan consciente es Hegel de la gravedad y audacia de esa sentencia, que compromete su situación personal y hasta que su artículo continúe siendo publicado, que señala que esa es también la “opinión casi unánime de los historiadores pragmáticos”.

Hegel nos obliga a detenernos un instante. Porque aquí define de manera concreta su programa de acción frente al curso de la moderna constitución política de los Estados nacionales, del que Inglaterra presume de ser su avanzada pero que todo parece indicar que es al que tienden todos los pueblos europeos y americanos bajo las distintas formas monárquicas o republicanas. Y su trascendencia, no sólo leída entrelíneas, es inocultable. Excepto los corifeos de las monarquías europeas, pocos dudan de que es con ese criterio que ellas eligen sus ‘ministros’, arbitrariedad contra la que luchan los intereses particulares excluidos de ese privilegio, ni qué decir por parte de los que entienden estar en condiciones de ofrecer la sucia ventaja monetaria. Hegel ya se había explayado de manera general respecto de un abstracto “poder del soberano”, que tendrá el asombroso atributo de ser, en algún momento y lugar, independiente de todo interés particular.³⁶⁷ Pero ahora está hablando de las empíricas y concretas Coronas existentes que ejercen el poder político y, además, le pone nombre y apellido al interés particular que ha venido imperando.

Por lo tanto, so pena de ser reiterativos, no sobra recapitular cómo ha llegado, en términos de su filosofía, a ese resultado, del cual se desprende el curso político que ahora elige perseguir, con toda la incertidumbre de que las conciencias estén en condiciones de adoptarlo, que no por nada son por naturaleza libres. En este sentido, Hegel ha encontrado que el saber de sí del sujeto de lo universal, el Espíritu del mundo, necesariamente se ha venido objetivando, haciéndose concretamente real –en el proceso de conocimiento de las conciencias acerca de su intrínseca libertad– en cierto/s pueblo/s. No obstante, en algunos momentos y lugares y sobre esa base, el desarrollo de sus capacidades e iniciativas individuales impulsa intereses privados particulares que, en su puja por el dominio del poder político, amenazan la unidad social y la soberanía nacional. Hasta ahora, culminaron en periodos de corrupción, anarquía y finalmente de decadencia. Pero esa inevitable marcha del Espíritu de los pueblos viene dando muestras de un nuevo y extraordinario salto en su saber de sí –la revolución francesa es un hito en ese proceso– que enfrenta, por similares razones aunque en una escala incomparablemente mayor, un desafío semejante, el peligro de un desgobierno y disolución de los Estados nacionales. Y Hegel entiende que ese riesgo de un retroceso social sólo puede ser contrarrestado con una organización política del Estado nacional que exprese y garantice el bien general, el común a sus habitantes, alcanzable en tanto no se identifique con ningún interés particular, sin por ello dejar de respetar la existencia y el despliegue de éstos.³⁶⁸

Sin embargo, esto no es más que, invirtiendo el refrán, pan para mañana, hambre para hoy, apenas el previsible horizonte político que alguna vez se alcanzará pero que poco ayuda para proponer que hacer ahora con algún fundamento sólido. Y tampoco señalar quiénes pueden ser los encargados de llevarlo adelante y concretarlo, con tanto desconocimiento de lo que la humanidad –los individuos reproduciéndose– son. En ese cuadro, Hegel no tiene dudas de que los que impulsan el *Reform Bill* están lejos de inclinarse en aquella dirección y, de ahí, los reparos sobre su oportunidad y objetivos. Por el contrario, se le presenta como un paso más en el inevitable ocaso de la clase opulenta, la aristocracia, dueña de las tierras y sostén de la Corona, dando lugar a lo que parece estar en camino en todos los Estados nacionales modernos: su reemplazo por algún/os otro/s interés/es particular/es que aspira/n a ocupar ese lugar de supremacía, pero también –se opone pero no lo descarta– que lo alcance la ignorante e inorgánica “multitud” o que ésta sea utilizada por aquélla/s. Veamos, entonces, cómo desarrolla su posición política, moviéndose en el contingente terreno empírico, entre conjeturas y recomendaciones, que se extenderá a la crítica social de la que, por comparación, la realidad alemana no sale indemne

En ese sentido, Hegel considera que el cuestionamiento del proyecto parlamentario al distorsionado y restringido sistema electoral “aparece al más simple sentido común como obviamente correcto y justo”. Más aún porque, en la práctica, “un número significativo de escaños es adquirible

³⁶⁷ Como leísmo, en la *Filosofía del derecho* fundamente la futura y contradictoria existencia, en la constitución política de los Estados nacionales, de un poder supremo, el del monarca, de esas características. Y concluye, de tal manera, que “las tareas y los poderes del Estado no pueden ser, por eso, propiedad privada.” § 277.

³⁶⁸ Cabe tener en cuenta que, cualquiera sea el interés privado particular que hegemonice el poder político nacional, tiene que resolver el complejo y difícil problema de legitimarse social y sostenidamente como el genuino representante del interés general y que se lo reconozca como tal. Tarea de la que, por definición, estarían excusados los monarcas al venir, por la innata y singular majestad de su ilusoria voluntad suprema, tal como la prevé Hegel.

(...) mediante el soborno o el pago formal de una suma específica a los electores.”³⁶⁹ Rescata, no obstante, que “debe reconocerse como una buena señal del renacimiento de un temperamento moral en el pueblo inglés el hecho de que uno de los sentimientos que trae consigo la necesidad de una reforma es la antipatía por la depravación [política]. Y aconseja que, “sin embargo, también podemos ver que el camino correcto para perseguir la mejora no es por la vía moral de utilizar ideas, amonestaciones, asociaciones de individuos aislados, para contrarrestar el sistema de corrupción y evitar quedar en deuda con él, sino por la alteración de las instituciones.”³⁷⁰

También incursiona en “otro principio jurídico especialmente característico de Inglaterra que es efectivamente atacado por el proyecto de ley. Se trata del carácter de «positividad» que predomina en las instituciones del derecho inglés, tanto públicas como privadas.”³⁷¹ Y concluye, en la misma línea que viene llevando en su artículo, que “la razón por la que Inglaterra está tan notablemente atrasada con respecto a los otros Estados civilizados de Europa, en cuanto a las instituciones derivadas de los verdaderos derechos, es simplemente que allí el poder gobernante está en manos de aquellos que poseen tantos privilegios que contradicen una ley constitucional racional y una verdadera legislación.” Poco después, agregará que “el extenso revoltijo del derecho privado inglés (...) bien podría dar motivos para esperar que se ponga orden.”³⁷²

³⁶⁹ Para que no queden dudas de que esto le pasa mayormente a los ingleses, Hegel aclara que “será difícil señalar en algún lugar un síntoma similar de la corrupción política de un pueblo, que impregna a todas sus clases.” Se trata de la ‘maldita’ y descarriada conciencia británica, que elige la depravación en lugar de las virtudes y así le va, tiene lo que se merece.

³⁷⁰ Sin mencionar a qué cambios alude ni a quiénes les correspondería hacerlos, Hegel da como ejemplo que “la gran mayoría de los miembros de ambas Cámaras, que son los jueces de los casos de soborno, están involucrados en el sistema de corrupción (...) mientras la mayoría de los miembros de la Cámara Baja le debe sus asientos...”.

³⁷¹ “La Magna Charta y la Carta de Derechos, que se refieren a los fundamentos más importantes de la Constitución inglesa y que han recibido una mayor definición en la legislación parlamentaria posterior, son concesiones arrancadas [a la Corona] por la fuerza, o bien actos de gracia, acuerdos, etc., y los derechos constitucionales se han tomado por la forma de derechos privados que tenían en su origen, y por lo tanto por el accidente de su contenido.” Hegel sale entonces a desmerecer aún más esos limitados logros de los que carecen los alemanes: “Este conjunto intrínsecamente inconexo de disposiciones positivas no ha experimentado todavía el desarrollo y la refundición que se ha llevado a cabo en los Estados civilizados del continente, y que las provincias alemanas, por ejemplo, han disfrutado durante un período más o menos largo.” Rasgos de los que “Inglaterra hasta ahora ha carecido” y el principal de los cuales es “la remodelación científica del derecho (...) que ha hecho posible que los nuevos Estados continentales produzcan libros de leyes e instituciones políticas enmarcadas preponderantemente en principios generales, un proceso en el que, en lo que respecta a los contenidos de la justicia, se ha permitido que el sentido común y el buen razonamiento tengan su parte adecuada.” Esto último, que el censor puede leer como una alabanza, para Hegel es una severa crítica, que además evita dar un ejemplo de esos “principios generales”. Sabe que se imponen abstractas representaciones de ellos y no ha cesado de rebatirlas, que todo está cuestionándose y por donde se lo mire, por lo demás no de la mejor manera ni con resultados racionales y muchas veces a través de la violencia armada. Obligado a hacer buena letra, utiliza la picardía de extremar tanto sus cumplidos que los hace hasta increíbles: “hay que mencionar un rasgo aún más importante en la transformación del derecho: la profunda perspicacia de los príncipes al hacer de las estrellas rectoras de su actividad legislativa, con las que se vincula el debido poder del monarca, principios como el bienestar del Estado, la felicidad de sus súbditos y el bienestar general, así como, y sobre todo, el sentido de una justicia absoluta, y al hacer esto con el fin de abrir paso a estos principios y darles realidad frente a los privilegios meramente positivos, el interés privado tradicional y la estupidez de las masas.” Afortunadamente, por el momento, el ‘santo’ censor parece no desconfiar de ‘limosna’ tan grande.

³⁷² Y, ya sentenciosamente, agrega que “lo que se ha conseguido en Alemania durante más de un siglo por la imperceptible labor de la educación científica, la sabiduría de los príncipes y su amor a la justicia, la nación inglesa no lo ha adquirido de su representación popular.” ¿Qué se puede esperar de “la estupidez de las masas”? Pero Hegel sigue caminando por la cornisa. Alaba a los monarcas y desmerece la capacidad de “la representación popular”, pero la mayoría de los lectores prusianos, que no se consideran estúpidos, deben hacer un esfuerzo para encontrar Estados europeos cuyo gobierno no esté “en manos de los que poseen tantos privilegios” y tengan “una ley constitucional racional y una verdadera legislación”. En este sentido, el augurio hegeliano de que “en Inglaterra se abre un amplio campo para la reforma, que comprende los objetivos más importantes de la sociedad civil y política. Se empieza a sentir la necesidad de la reforma”, suena bastante a un estímulo para hacerla. Por su parte, si de la labor de la educación científica se trata, un ejemplo tragicómico, mucho hay que envidiarle a Inglaterra.

Se trata de una situación “sobre la que la reforma proyectada está destinada a tener un efecto importante”, que, por su lado, “debe parte de su popularidad al hecho de que por ella se ve debilitada aún más la influencia de la Corona.” Y advierte que “lo que más interés despierta es el temor en algunos sectores, la esperanza en otros, de que la reforma del sufragio electoral traerá consigo otras reformas de fondo.” Que lo lleva a la segunda publicación de su artículo.³⁷³

Allí comienza señalando que, “entre las expectativas de mejoras materiales está, sobre todo, la esperanza de economizar en la administración. Pero, por más que la oposición inicie este tema como algo absolutamente necesario para aliviar la presión [de los impuestos] y la miseria general del pueblo, cada vez se repite la afirmación de que todos los esfuerzos realizados con este fin han sido hasta ahora inútiles, y que la esperanza que los ministros han hecho llegar al pueblo, e incluso en el discurso del trono, ha sido siempre engañada.”³⁷⁴ Hegel elige el tema para defender su posición política. Por un lado toma, como caso especial, el de “las tan notorias sinecuras en el gasto público.”³⁷⁵ Continúa así con su línea argumentativa central y denuncia que “esto no puede atribuirse únicamente a la corrupción de la aristocracia parlamentaria y a la obsecuencia del Ministerio hacia ella, necesitado de su ayuda, a esa aristocracia que se procura a sí misma y a sus parientes toda clase de ganancias a través de sinecuras y, en general, de puestos lucrativos en la administración, el ejército, la Iglesia y la corte.”³⁷⁶ Por otro lado, alude a la alternativa que compite con el dominio del actual interés privado: “ningún proyecto de ley de reforma puede anular directamente las causas de la alta fiscalidad en Inglaterra. El ejemplo de ésta y Francia podría llevar a la inducción de que los países, en los que la administración del Estado depende del asentimiento de asambleas elegidas por el pueblo, son los que están más cargados de impuestos.”³⁷⁷ Hegel sigue pintando el cuadro económico inglés para, finalmente, añadir la observación que “para dar con medidas radicales que disminuyan el carácter opresivo de la administración política inglesa, habría sido necesario transgredir demasiado la constitución interna de los derechos particulares. No se dispone de ningún poder, teniendo en cuenta la enorme riqueza de los particulares, para tomar medidas serias que disminuyan sustancialmente la prodigiosa deuda nacional.”³⁷⁸

Hegel advierte también que “ocasionalmente, se ha hecho referencia en el Parlamento inglés a la abolición de los diezmos eclesiásticos, de los derechos señoriales y de las leyes de caza que se ha producido en Francia.” Y recuerda que “todos sabemos que en otros Estados los derechos de este tipo han desaparecido sin ninguna consecuencia; no sólo eso, sino que su abolición se considera una base importante para aumentar el bienestar y la libertad esencial.” Pasa a abordar “el carácter opresivo de los diezmos”, que considera evidente en Inglaterra.³⁷⁹ Considera también cómo han evolucionado en

³⁷³ Que titula ‘Casos de abusos que hay que eliminar’.

³⁷⁴ Con el ejemplo, Hegel deja en evidencia cuántos asuntos pueden debatirse en Inglaterra, casi impensables en los Estados alemanes. Y agrega, invitando a la comparación con lo que sucede en éstos, que “si consideramos las principales partidas del gasto público en Inglaterra, resulta que no hay gran margen para la economía: en primer lugar, no puede reducirse el pago de los intereses de la enorme deuda nacional; en segundo lugar, el coste del ejército y de la marina, incluidas las pensiones, está muy estrechamente relacionado no sólo con la situación política, y especialmente con el interés del comercio, base de la existencia de Inglaterra, y el peligro de revueltas internas, sino también con los hábitos de los militares y de los navales y su exigencia de no quedarse atrás con respecto a otras clases en cuanto al buen vivir y al lujo; y, por tanto, en este campo no puede haber recortes sin riesgo.”

³⁷⁵ Hoy Hegel llamaría así a los acomodados y a los sempiternos ñoquis, que abultan el gasto del Estado.

³⁷⁶ Hegel, sumándose al cotilleo parlamentario –similar al de los comentaristas políticos actuales– señala que también hay un muy reducido grupo de diputados que se consideran independientes y sacan ventajas, de una u otra manera, de ese gasto.

³⁷⁷ Aquí Hegel opina y aconseja con la misma liviandad y descaro de muchas de las editoriales económicas modernas, que asocian mucho impuesto con demasiado ‘pueblo’, esa “masa” insaciable que huye del trabajo como de la peste. Da hasta lástima leer en lo que ha derivado el agudísimo crítico del hablar sin saber.

³⁷⁸ Menciona también “el coste exorbitante de la caótica administración de justicia, que hace que el camino a los tribunales esté abierto sólo a los ricos.” Como se lee, Hegel discurre a gusto, convencido de que todo lo que se puede hacer es describir la realidad como se aparece –hay tal y cual riqueza, poder, opresión, etc.– porque las razones de la actividad humana de la que son resultado son inexplicables, dada la naturaleza libre de la conciencia que la guía. Y, desde ya, dar consejos.

³⁷⁹ “Este impuesto ha sido criticado por su injusticia, ya que cuanto más se incrementa el producto de la tierra mediante la industria, el tiempo y los gastos, más aumenta el impuesto, con el resultado de que la mejora de la

Irlanda y la situación de su población “cuya pobreza y miseria y consiguiente degradación y desmoralización es un tema permanente en el Parlamento.”³⁸⁰

A continuación, Hegel advierte que “también se teme que la reforma se extienda, a su debido tiempo, a los derechos señoriales.” Al respecto, señala que “durante mucho tiempo no sólo han sometido a la clase agrícola; presionan tan fuertemente sobre el grueso de esa clase como lo hizo la villanía, es más, la llevan a una indigencia peor que la de un aldeano. En la propia Inglaterra, aunque incapacitada para la posesión de la propiedad de la tierra y reducida a la condición de arrendatarios o jornaleros, esta clase encuentra trabajo en cierta medida en épocas de prosperidad, siendo Inglaterra generalmente opulenta y poseedora, en particular, de prodigiosas manufacturas; pero lo que realmente la aleja de las consecuencias de la extrema indigencia es la ley de pobres que impone a cada parroquia la obligación de cuidar de sus pobres.”³⁸¹ Por su parte, el lector prusiano sabe que la situación de los jornaleros y arrendatarios en toda Alemania no es muy distinta, y además son reinos donde escasean las épocas de prosperidad, no son opulentos ni poseen aventajadas manufacturas. Y Hegel se despidió del asunto afirmando que “alterar la ley para abrir a la clase que trabaja la tierra la posibilidad de adquirir la propiedad de la misma, sólo sería en el más alto grado insignificante en relación con toda la situación. El poder de la Corona es demasiado débil para llevar a cabo esta transición. Además, con el proyecto de reforma, la legislación parlamentaria sigue en manos de esa clase que tiene su interés, y aún más sus hábitos fijos, en el derecho de propiedad hasta ahora existente.”

Hegel se dedica luego a marcar otras diferencias nacionales con Inglaterra y que, como no podía ser de otro modo, giran alrededor del nivel que han alcanzado las conciencias de sus gobernantes. Respecto de las “leyes caza”, allí “son justamente los aristócratas, poseedores de estos derechos, los que elaboran las leyes y los que luego se sientan en los tribunales en su calidad de magistrados y juristas.” Mientras que, “hasta ahora, la libertad inglesa no ha puesto ninguna restricción a esos derechos (...) los príncipes en Alemania han renunciado a ellos hace tiempo en interés de sus súbditos.” Por su lado, en cuanto a “las calificaciones que se exigen en Alemania, incluso a los bien nacidos y a los ricos terratenientes, si han de participar en la administración pública o en la política,”³⁸² Hegel señala que “en ningún lugar como en Inglaterra está tan fijado y es tan ingenuo el prejuicio de que si el nacimiento y la riqueza le dan a un hombre un cargo, también le dan un cerebro.”³⁸³

Hegel continúa con sus admoniciones y hasta se anima a citar al Duque de Wellington, que afirma que «desde el año 1688 (...) hasta ahora, los asuntos del país se han conducido de la mejor y más gloriosa manera mediante la unión de las riquezas, talentos e innumerables habilidades que han

agricultura, en la que se han invertido grandes recursos de capital en Inglaterra, se ve gravada con un impuesto en lugar de ser fomentada.” Y Hegel señala que “en el territorio prusiano hace más de un siglo que se han suprimido.”

³⁸⁰ Allí, las posesiones de la iglesia católica “le han sido arrebatado por derecho de conquista y convertido en propiedad de la Iglesia Anglicana.” A diferencia de Alemania, en la que “ya hace más de 150 años, como resultado de la Guerra de los 30 años, y en los tiempos recientes producto del avance de la razón, cada dominio, provincia, ciudad o pueblo ha retenido la propiedad perteneciente a la iglesia de sus habitantes.” Obvia hacer mención al estatuto civil de la comunidad judía ni al destino de sus propiedades.

³⁸¹ “El momento de la transición de la tenencia feudal a la propiedad se ha escapado sin dar a la clase campesina la oportunidad de ser propietaria de la tierra; una oportunidad de lograrlo podría haber sido proporcionada por la alteración de los derechos de herencia, la introducción de una distribución equitativa del patrimonio entre los hijos, permitiendo el embargo y la venta de la propiedad para el pago de las deudas, y en general la alteración de ese carácter legal de la propiedad de la tierra...” Convertido en un experto en materia de política agraria, sin embargo no hace mención a la renta de la tierra, a la que la joven economía política inglesa había resaltado por ser clave en la riqueza de las naciones y en la lucha entre los grandes intereses particulares.

³⁸² Hegel especifica: “ya sea en general o en esferas especiales, a saber, estudios teóricos, educación científica, práctica y experiencia en los asuntos.”

³⁸³ Hegel prosigue dando consejos: “Incluso el nuevo proyecto de ley no contiene ninguna condición de este tipo: sanciona el principio de que una renta libre de 10 libras procedentes de la propiedad de la tierra es una calificación completa para la tarea de juzgar y decidir sobre la capacidad de un hombre para los negocios del gobierno y la administración financiera que corresponde al Parlamento. La idea de una junta de examinadores formada por hombres inteligentes, experimentados en los deberes del cargo, en lugar de una masa de individuos calificados solo por los ingresos de £ 10, como la idea de exigir pruebas de capacidad de los candidatos para la legislatura y la administración política, es, por supuesto, una idea demasiado alejada de la idea de la soberanía incondicional de quienes tienen derecho a decidir sobre este asunto.”

representado los grandes intereses del reino.» A la que no puede oponerle ninguna ‘gloria’ alemana y concluye que “el orgullo nacional impide a los ingleses estudiar y comprender los progresos realizados por otras naciones en el desarrollo de sus instituciones jurídicas.”³⁸⁴ También, que “pocas naciones europeas están dominadas por tal destreza de razonamiento en términos de sus prejuicios y por tal superficialidad de principios. La fama y la riqueza [en Inglaterra] hacen superfluo volver a los fundamentos de los derechos existentes, un proceso al que la necesidad externa, y la necesidad de la razón así despertada, ha impulsado a los pueblos que han sentido opresivos los derechos existentes.”

Con esta galería de ligeras impresiones y consejos, haciendo equilibrio entre su intención de decirles a sus compatriotas en qué problemas deben poner atención y la susceptibilidad de sus censores, entrega la tercera parte de su artículo.³⁸⁵ Y si ya no le augurábamos una fluida continuidad, su comienzo no es de los más conveniente para asegurarla: “Un punto de gran importancia, también subrayado por los opositores al proyecto de ley, es que en el Parlamento deberían estar representados los distintos grandes intereses de la nación.”³⁸⁶ Esto es, con la excusa del considerar el efecto que puede tener la reforma al respecto, vuelve a poner sobre la mesa los intereses particulares en danza, su relación con los indefinidos y abstractos “grandes intereses de la nación”, cómo se canalizan, etc., un debate no sólo intelectual sino que ha estado presente en los últimos movimientos revolucionarios en toda Europa y sigue sin haber consenso y mucho menos unanimidad.

Esto es, Hegel se mete en camisa de once varas y trata de salvar la ropa mencionando qué sucede en Inglaterra, pero que no es sino convocarlo al súbdito prusiano a una comparación con lo que acontece en su reino y alrededores. Así hace desfilar a “los comerciantes” (entre ellos “los principales banqueros de Londres, relacionados con la Compañía de las Indias Orientales y el Banco de Inglaterra), “los terratenientes y los intereses agrícolas”; los “monetarios, comerciales, navieros y coloniales”, y también a “los grandes propietarios de plantaciones en las Indias Occidentales y otros hombres de negocios” y a “los demás intereses en todo el país y en todas sus posesiones extranjeras hasta el más remoto rincón”, “tan importantes para el interés nacional en Inglaterra”, a los que la Reforma puede afectar en una medida u otra creando diversos conflictos.

Hegel tiene la solución y no se la ahorra a sus lectores: “...Los intereses divididos orgánicamente en clases (...) la nobleza, el clero, los burgueses y los campesinos, ya no se corresponden completamente con la situación de la mayoría de los Estados desde el momento en que, como en Inglaterra, los otros intereses mencionados anteriormente se han vuelto poderosos. (...) ...esta discrepancia sería fácil de dejar de lado si se volviera a comprender la base anterior del derecho constitucional interno, es decir, si los verdaderos componentes básicos de la vida del Estado, concediendo que sean realmente distintos, y concediendo que el gobierno y la administración deban tener en cuenta de forma sustancial su valor distintivo, se pusieran en primer plano de forma consciente y expresa, se reconocieran y, cuando hubiera que debatirlos o tomar decisiones sobre ellos, se les permitiera hablar por sí mismos sin que esto se dejara al azar.” Esto es, que la ‘bendita’ conciencia se imponga sobre la ‘maldita’, y listo.

Hegel continúa: “En cualquier caso, el proyecto de ley contiene el nuevo principio de que el sufragio privilegiado ya no se sitúa en la misma categoría que los estrictos derechos de propiedad. Desde este punto de vista, debemos reconocer como correcta la acusación formulada por los opositores al proyecto de ley, a saber, que precisamente en virtud de este nuevo principio el proyecto de ley es francamente ilógico.” Pero también, “de hecho, el proyecto de ley es un batiburrillo de los antiguos privilegios y del principio general de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos (salvo la limitación externa de una propiedad de 10 libras esterlinas) para votar a aquellos por los que van a ser representados. Así, el proyecto de ley contiene una contradicción interna entre los derechos positivos y un principio abstracto y teórico.” De ahí que “este principio abre en sí mismo el camino a una infinidad

³⁸⁴ Otra vez la ‘maldita’ conciencia, con la que otros pueblos han sido afortunadamente bendecidos.

³⁸⁵ “Perspectivas de la reforma parlamentaria”.

³⁸⁶ Hegel precisa luego: “que estén representados en su gran asamblea deliberante es un punto de vista característico en Inglaterra” y, consciente de que en Alemania no hay nada de eso y el prusiano de a pie puede llegar a ambicionarlo, agrega que, “a su manera, ha sido un artículo fundamental en la constitución de los antiguos Estados imperiales y locales en todas las monarquías europeas.” Aunque apenas puede dar como ejemplo a la Constitución sueca, en la que esa “sigue siendo la base de la composición de la Dieta,” sin indicar que ésta es convocada y revocada a gusto de la Corona de turno.

de derechos a los que el Parlamento puede, de hecho, imponer límites *prima facie*; llevado a cabo de forma lógica, produciría una revolución en lugar de una simple reforma.”³⁸⁷

Hegel redondea el punto de manera descarnada³⁸⁸ y pasa al tema del derecho al voto –de suma sensibilidad–, al que reconoce “que despierta un deseo y una demanda para su distribución más general.” Y trata de calmar cualquier temor ‘real’ al mismo señalando que, sin embargo, “la experiencia demuestra que su ejercicio no es tan atractivo como para provocar fuertes reivindicaciones o los movimientos a que dan lugar. Por el contrario, lo que parece prevalecer en el electorado es una gran indiferencia,”³⁸⁹ y agrega otras consideraciones menores. Pero no puede con su genio acallado, y afirma que “esta indiferencia hacia el derecho de sufragio y su ejercicio contrasta en grado sumo con el hecho de que en éste reside el derecho del pueblo a participar en los asuntos públicos y en los más altos intereses del Estado y del gobierno. Es un deber elevado porque en él descansa la constitución de una parte esencial del poder público, es decir, la asamblea representativa, porque efectivamente este derecho y su ejercicio es, como dicen los franceses, el acto, el único acto, de la “soberanía del pueblo”. Más aún, “si el individuo ha traído ante sí la historia habitual de que, si todo el mundo pensara de manera indolente, se pondría en peligro la existencia del Estado y, sobre todo, la propia libertad, está obligado a recordar igualmente el principio sobre el que se construye su deber y todo su derecho a la libertad, a saber, que debe dejarse guiar no por la consideración de lo que hacen los demás, sino únicamente por su propia voluntad, y que lo que es finalmente decisivo para él; lo que incluso es debidamente reconocido como su soberano, es su propia voluntad individual.” Inmediatamente relativiza su alcance, por ejemplo indicando que, “en general, las elecciones no son frecuentadas por muchos,” repitiendo como explicación aquello de la “trivial efectividad” de un voto singular en el total que se emite.³⁹⁰ Por su parte, “el tan bien reputado sentido común del pueblo inglés hace que los individuos sientan la insignificancia de la influencia que ejercen en los asuntos públicos con sus únicos votos. Además, este mismo sentido común les hace sentir adecuadamente su ignorancia general y su escasa capacidad para juzgar los talentos, el conocimiento de los negocios, la habilidad y la educación que se requieren en los altos funcionarios del Estado.” El cierre de esta tercera parte del artículo es para la antología de la bastarda crítica política, que dos siglos después se sigue escuchando: “no es de extrañar que en Inglaterra un gran número de individuos –no importa si la mayoría de ellos– necesiten ser estimulados por los candidatos antes de tomarse lo que para ellos es la insignificante molestia de votar, y por su molestia, que beneficia a los candidatos, tienen que ser compensados por ellos con insignias, asados, cerveza y algunas guineas.”

La última parte del artículo, titulada “La división de los poderes del gobierno”, no fue publicada. Es evidente que Hegel ya se había metido en demasiados temas que, para los censores, no son los que

³⁸⁷ Circunstancia que Hegel relativiza por “el hecho de que las clases medias y bajas de los tres reinos parezcan estar en general satisfechas con el proyecto de ley permite deducir que tales reclamaciones no serán presionadas con mucha energía tan pronto.”

³⁸⁸ Así, “el llamado sentido práctico del pueblo británico, su concentración en la ganancia, la subsistencia, la riqueza, no parece haber sido todavía muy tocado por las necesidades de los derechos materiales mencionados. Aún menos eficaz en Gran Bretaña es el principio puramente formal de la igualdad.” Como también, “es igualmente improbable, a pesar de la elevación del dominio calificado [a las 10 libras], la desaparición de las numerosas semanas de fiesta y bebida en las que las masas inglesas, con su bestialidad sin límites, eran animadas a entregarse y en las que obtenían su paga.”

³⁸⁹ Hegel continúa: “De esta indiferencia hacia el sufragio podemos extraer fácilmente una acusación contra un pueblo por su obtusidad política o su corrupción, al igual que de la costumbre de sobornar cuando se ejerce el derecho de voto. (...) Sin embargo, este duro juicio debe suavizarse si reflexionamos sobre lo que evidentemente debe contribuir a esa tibieza: a saber, la sensación de que entre los muchos miles de votos emitidos en unas elecciones un solo voto es realmente insignificante.”

³⁹⁰ Argumento que es el colmo del ridículo, pero le permite a Hegel salir del atolladero en que se ha metido. Hace referencia, con cifras, también al caso francés. Y advierte, con descaro, que “...sería interesante conocer la proporción media de votantes con respecto a los votos realmente emitidos en otras zonas en las que todos los ciudadanos tienen derecho a voto y en las que el sufragio afecta a un interés mucho más cercano al suyo, por ejemplo, en las elecciones para elegir concejales en Prusia.” Tal vez una picardía para que el Reino publique cuántos habitantes votan. Seguramente tiene algunos datos respecto de Francia que, al alrededor de 32 millones de habitantes, sólo el 0.5% de ellos está habilitado, mientras que en Inglaterra, Gales y Escocia, que superan los 16 millones, el 2.7%.

el lector prusiano debiera tener presentes. Y este último asunto, referido a la organización política del Estado inglés —en realidad a quién manda en el Reino de la Gran Bretaña—, se presta para hacer comparaciones con la que rige en el propio Reino o, peor aún, con la que podría llegar a aspirarse a que en él se realice.

Aquí Hegel, dado que la aprobación del Acta de reforma modificaría la composición del Parlamento,³⁹¹ reflexiona sobre la relación entre éste y la Corona y con “el poder del gobierno en general”, estos dos últimos “muy diferentes entre sí”³⁹², y a la que podría dar lugar. Fundamental, porque en Inglaterra “la participación del monarca en el poder del gobierno es más ilusoria que real y la sustancia de este poder reside en el Parlamento”, al que, entonces, podrían “llegar hombres totalmente diferentes”, en cuyas manos estaría “tomar decisiones sobre los asuntos internos y externos”, creando un posible conflicto con los actuales³⁹³ al introducir nuevas ideas. “Ideas, quiero decir, que constituyen los fundamentos de una verdadera libertad y que afectan a las cuestiones antes mencionadas —propiedad y organización eclesiástica, deberes del clero—, así como a los derechos señoriales y otros extraños, a las restricciones de la propiedad derivadas del feudalismo y a otros apartados del caos de las leyes inglesas.”³⁹⁴

Y los censores no se equivocan. Hegel, sin dejar de cuidar las formas, insiste en el eje central de todo su artículo: “En Inglaterra, el contraste entre la riqueza prodigiosa y la penuria absolutamente desvergonzada es enorme; tan grande, quizá aún mayor, es el que existe entre, por una parte, los privilegios de su aristocracia y, en general, las instituciones de su derecho positivo y, por otra, los derechos y las leyes tal como se han reconstituido en los Estados civilizados del Continente y los principios que, estando fundados en la razón universal, no pueden permanecer siempre tan extraños, incluso para el entendimiento inglés, como lo han sido hasta ahora.” Sin embargo, “en Inglaterra es imposible que estos principios sean adoptados y aplicados por el gobierno, que hasta ahora ha estado en manos de la clase privilegiada. En consecuencia, sus defensores entrarían inevitablemente en escena sólo como oposición al gobierno y al orden de cosas existente; y los principios mismos tendrían que aparecer no en su verdad y aplicación práctica, como en Alemania, sino en la forma peligrosa de las abstracciones francesas.” Por su parte, “la clase que hasta ahora ha dominado el Parlamento, la clase que proporcionó a cada Ministerio el material listo para [mantener] el sistema existente de la vida social, sufrirá modificaciones como resultado de la introducción de nuevos hombres y diferentes principios. El proyecto de ley de reforma invade en sí mismo este sistema, es decir, el principio de los derechos puramente positivos que asegura la posesión de privilegios, sin importar la relación que puedan tener con los derechos de la libertad real.”

De ahí más, Hegel continúa mostrando su preocupación por lo que pueda llegar a pasar en Inglaterra, con la cabeza puesta en su posible efecto en el resto de los Estados europeos. Por ejemplo, que “la oposición cambia de carácter: los partidos tienen un objeto distinto al de conseguir el

³⁹¹ “...un poder en Inglaterra que se supone subordinado y cuyos miembros, sin embargo, toman decisiones sobre el conjunto de los asuntos del Estado sin ser instruidos, sin rendir cuentas, sin ser funcionarios...”

³⁹² “Al poder de la Corona pertenecen las ramas más importantes del control supremo del Estado, especialmente las que tienen relación con otros Estados, la autoridad para hacer la guerra y la paz, el control del ejército, el nombramiento de los ministros (aunque se ha convertido en etiqueta que el monarca sólo nombre directamente al Primer Ministro, mientras éste reúne al resto del Gabinete), el nombramiento de los comandantes y oficiales del ejército, de los embajadores, etc. Sin embargo, la decisión soberana sobre el presupuesto (incluso la suma asignada para el mantenimiento del Rey y su familia) corresponde al Parlamento, es decir, sobre toda la gama de medios para hacer la guerra y la paz y tener un ejército, embajadores, etc. Además, un Ministerio sólo puede gobernar, es decir, existir, en la medida en que se ajuste a las opiniones y a la voluntad del Parlamento.”

³⁹³ Tomando nuevamente observaciones del Duque de Wellington, advierte que, en el Parlamento, “por encima de la masa de miembros incompetentes e ignorantes, con un barniz de prejuicios corrientes y una cultura sacada de la conversación y a menudo ni siquiera eso”, también están lo que “hacen de la actividad política el negocio de su vida.”

³⁹⁴ Hegel, con cierta ingenuidad, entiende que cubre sus espaldas afirmando que “en Alemania se han convertido desde hace mucho tiempo en principios fijos de convicción interior y de opinión pública, y han provocado la transformación real, pacífica, gradual y legal de los derechos [antiguos feudales]. El resultado es que aquí hemos hecho ya grandes progresos con las instituciones de la libertad real; las más importantes las hemos establecido y las disfrutamos ya, mientras que el poder gobernante del Parlamento [inglés] apenas las ha traído seriamente a la mente. A partir de las apremiantes demandas de estos principios y de la exigencia de su inmediata realización, Inglaterra podría, en efecto, tener que temer una ruptura extrema de los lazos de su vida social y política.”

Ministerio.”³⁹⁵ También, el pensar que “el derecho a mandar, la diferencia que surge de este derecho, la diferencia general entre mandar y obedecer, es contraria a la igualdad”, y el peligro de que en “esta contradicción extrema gira una nación una vez que ha sido dominada por estas categorías abstractas.” Para, por fin, terminar señalando: “Pero si el proyecto de ley, debido a sus principios más que a sus términos, abre el camino al Parlamento, y por tanto al corazón del poder del gobierno, para los principios opuestos al sistema existente hasta ahora, estos principios podrían aparecer allí con mayor influencia de la que los reformistas radicales han podido obtener hasta ahora. De ser así, la batalla amenazaría con ser aún más peligrosa, en la medida en que entre los intereses del privilegio positivo y las demandas de una libertad más real no hay un poder mediador superior que contenga y ajuste la disputa. En Inglaterra, el elemento monárquico de la Constitución carece del poder que en otros Estados ha merecido la gratitud a la Corona por la transición de un sistema legal basado puramente en los derechos positivos a otro basado en los principios de la libertad real, una transición totalmente exenta de terremotos, violencia y robos. El pueblo sería un poder de otro tipo; y una oposición que, erigida sobre una base hasta ahora en desacuerdo con la estabilidad del Parlamento, podría sentirse incapaz de enfrentarse al partido contrario en el Parlamento, podría ser llevada a buscar su fuerza en el pueblo, y entonces introducir no la reforma sino la revolución.”

Aquí Hegel resume su anémica y desesperanzada posición política ante el curso de los acontecimientos europeos. Les advierte a las Coronas que todavía tienen el poder –tal el caso de la suya–³⁹⁶ del peligro en que incurren si siguen el curso de la inglesa, dando lugar a la ampliación de los representantes de la población en sus todavía escuálidas Asambleas tímidamente legislativas. Y, ya en el ápice del reconocimiento de sus propias limitaciones para pensar qué hacer –y tal vez también de su condición de encubierto preso político–, les recomienda hipócritamente replicar a aquéllas que recibieron gratitudes por concretar los “principios de la libertad real.” Una falsedad enorme y sin mencionar quiénes eventualmente dieron las gracias. Sabe que, en el mejor de los casos, con reticencias han dado una libertad formal y condicionada, también reacios a ir más allá de éstas.

Con este último texto terminamos de darle la palabra a Hegel. Junto con su *Filosofía del Derecho*, nos ha contado su infortunada búsqueda de fundamentar un programa de acción política –objetivo central de la laboriosa construcción de su sistema filosófico–, crecientemente consciente de que no está en sus manos poder ofrecerla. Resumamos una vez más por qué. El sujeto de lo universal, el Espíritu del mundo que ha descubierto, objetiva su necesidad inmanente –la de su racional saberse libre y hacerla concretamente real–, en la no menos por naturaleza soberana conciencia del ser humano que hace, a lo largo de la historia y en ciertos pueblos, su inevitable experiencia de ir reconociendo lo que efectivamente es, la expresión racional singular de un todo viviente, la debida encarnación de su hacerse aquel demiurgo. De aquí en más y mientras tanto, liberada de toda necesidad específica inmediata, la actividad que lleva adelante en el conjunto de su sociedad, y la de ésta misma, queda manos de sus erráticas ideas. Ha sido un progreso enorme el irse sustrayendo a la tóxica dependencia de su sensitiva materialidad para pasar a reclamar su irrestricta y racional libertad. Pero al asociar ésta con una abstracta e igual independencia de los unos con los otros en la que afirmar su interés particular –tal como lo hace la representación de las ideas crecientemente dominantes–, se han puesto una barrera al conocer de su verdadera realidad. La tarea es, entonces, no sólo difundir la amenazadora desventura de ese límite, sino también señalar aquellas formas y ámbitos concretos de los vínculos sociales, en particular la constitución política del Estado nacional y la participación de sus habitantes, que pueden suponerse como los más pertinentes para favorecer su superación.

Al negar la posibilidad de que haya en ellas alguna necesidad específica del proceso humano de vida –en cuyo caso implicaría preguntarse por aquello que determina a las conciencias a concretar unas

³⁹⁵ “Si captamos este carácter hasta ahora diferente de una oposición, tal como aparece en su extremo en Francia, se expresa de manera más distintiva en la sorpresa, expresada recientemente allí ante cada cambio de Ministerio, de que los individuos que salen de la oposición hacia el poder actúen ahora casi con las mismas máximas que sus predecesores suplantados. (...) ...antes habían concedido in abstracto que tenía que haber un gobierno, ahora han aprendido lo que es realmente y que se necesita algo más para él que los principios. Estos, como todos sabemos, consisten en ideas generales sobre la libertad, la igualdad, el pueblo, su soberanía, etc.”

³⁹⁶ Faltan casi dos décadas para que el pueblo alemán se levante en protesta masiva ante el absolutismo de sus Estados.

y no otras—, a Hegel no le queda otra salida que tantear posibilidades, llenas de forzadas suposiciones, pareceres y hasta de chismografía política, tales como las que vuelca en su artículo sobre el Acta de reforma británica. Desde ya, el artificio imaginario de una futura y superior majestad monárquica —conocedora de sí y de la realidad social de cuyo rumbo sería la última palabra, garantizando así la unidad nacional y la soberanía— frente a las Coronas existentes, ignorantes todas de las razones de lo que tienen adelante y aferradas al interés particular privilegiado del que son originarios, eventualmente al de turno, tal como Hegel lo denuncia, más que ayudarlo agrega confusión y malos entendidos a su ambiguo y, por momentos, contradictorio mensaje. En ellos deben haberse perdido sus lectores contemporáneos, tal como siguieron haciéndolo hasta el presente las interpretaciones de sus ideas al respecto. ¿Es muy muy, un poco o apenas monárquico, algo o nada republicano, decididamente en contra o mínimamente ‘democrático’?, y así, son las preguntas más frecuentes sobre las que, en realidad, el mismo Hegel dudaría qué responder. Ese no es el problema que lo embarga, sino ¡cuán lejos se hallan las sociedades de los países europeos de dar el paso que él espera, haciendo real la necesidad ineludible del Espíritu del Mundo, y ni qué decir de los gobernantes de sus Estados, calcen la corona o el gorro frigio, y de los grandes cráneos que los respaldan o los rechazan! Y, mientras tanto, ¿qué hacer, qué decir, con semejante desamparo de fundamentos? En ese cuadro, es por demás esperable su propia y profunda decepción, como la de los que buscan en él alguna respuesta definida y contundente en el turbulento y perturbador mundo que les toca vivir. Vale, entonces, decir algunas últimas palabras acerca un asunto que, con seguridad, éstos tienen adelante y debaten, y que quizás nos ayude a comprender mejor los alcances y límites del ideario hegeliano.

Nos referimos a la cuestión nacional de quiénes tienen el derecho y la legitimidad para decidir cuál es el interés general y la capacidad de llevarlo adelante —asegurando su unidad social y su soberanía—, vista la compleja puja entre los intereses particulares en danza por ocupar ese lugar y que se canaliza en la presión a sus gobiernos por su más amplia representación en los órganos políticos del Estado. Ya leímos qué piensa Hegel al respecto. Brevemente, infiere del Espíritu del pueblo —que media transitoriamente en la necesidad del sujeto de lo universal— la sociedad nacional que advendrá y, ya sin fundamento cierto alguno, los contingentes caminos pasibles de recorrer para alcanzarla. En ese proceso, las libres conciencias irán aprendiendo lo que verdaderamente son y por eso sus intereses particulares terminarán amalgamándose en el general. Hegel entiende que en un tránsito pacífico las ayudarán ciertas experiencias de actividades comunes, fundamentalmente las de los estamentos y las corporaciones e incluso las guerras de defensa nacional, mereciendo aquéllos una meritoria representación en una Asamblea legislativa y, desde ya, ninguna a la inculta turbamulta. A la vez, sería de importancia contar con un probo y calificado cuerpo de funcionarios públicos, además de las pertinentes fuerzas armadas, y también con la deseable sucesión de algún clarividente monarca que comprenda dónde está parado y respete la diversidad social sin por ello dejar de expresar el interés nacional general. En el artículo sobre el *Reform Bill* critica que el rey en funciones todavía adhiere a un interés particular en especial, e insiste sólo indirecta y débilmente acerca de las ventajas de una representación legislativa estamental, reconociendo el desarrollo y vitalidad de nuevos intereses sociales en juego. No así el de un conjunto que ya no pasa desapercibido, por sus luchas y su incipiente organización, pero que no parece alcanzar a representar un interés particular específico de relevancia para Hegel, el de los trabajadores. En resumen y en lo inmediato, todo está en manos de la imprevisible conciencia y la contingencia de su acción. Todo es posible para ella, excepto el retroceder a la material sensualidad, porque la razón va por las suyas, sin prisa pero sin pausa, Espíritu del mundo *dixit*.

Por supuesto, la preocupación por consolidar la unidad social y la soberanía de una nación no es exclusiva de Hegel ni aun de los alemanes. Y mucho más cuanto mayor es la competencia de los intereses particulares a su interior y, hacia afuera, por el dominio del planeta, como se le presenta a sus ojos. Para cerrar estas reflexiones, entonces, podemos contrastar su mirada y búsqueda de respuestas con las de un par de sus contemporáneos, de cierto reconocimiento público, a los que afirma haberles prestado atención, como algunos de los que leen con interés su filosofía. Nos referimos al escocés Adam Smith (1723-1790) y al inglés David Ricardo (1771-1823), considerados los fundadores de lo que se denominará como la escuela clásica de economía. Ambos carecen de todo Espíritu del mundo o algo similar en los que fundamentarse, pero coinciden con Hegel y la Ilustración toda en que la conciencia humana es libre por naturaleza, y en la importancia de conocer la realidad para tomar decisiones. La abordan tal como se les presenta y se preguntan por las leyes que rigen su movimiento, a las que atenerse para proponer algún curso de acción. En el caso de la unidad social y la soberanía de

un Estado nacional, no dudan que éstas se asientan en la riqueza generada por su pueblo, e indagan en su naturaleza y origen,³⁹⁷ en la participación de sus habitantes en su acrecentamiento y cómo se la apropian —dando lugar “a las tres grandes clases originarias y principales de toda sociedad civilizada”³⁹⁸— y su efecto sobre el progreso de aquélla. Particularmente Ricardo, con su estudio del modo en que se distribuye la riqueza, deja en evidencia el inevitable antagonismo entre esos intereses particulares. No sólo entre el asalariado y el propietario del capital que lo emplea, sino también y fundamentalmente entre éste y los terratenientes, cuya renta se convierte en una traba al desarrollo de la industria, considerada clave en el progreso de la riqueza nacional.³⁹⁹ Y de esas teorías desprenden las políticas económicas que el Estado nacional debe llevar adelante, como las del irrestricto libre mercado, de pagarle al asalariado lo que necesita para reponer la fuerza gastada en su actividad y pueda volver a trabajar —so pena de extinguir la fuente de la ganancia—⁴⁰⁰, de establecer impuestos que reduzcan la renta de la tierra, etc. Por su parte, en ese cuadro, no tienen ninguna duda que los individuos procuran obtener el mejor ingreso que les permita satisfacer sus intereses particulares y pretenden tener sus representantes en los ámbitos de decisión de los intereses nacionales.⁴⁰¹

Si hubieran tenido que votar en el Parlamento británico acerca del *Reform Bill*, habrían utilizado estas leyes de los fenómenos económicos en curso y, sobre esa base, pensado en qué medida su sanción

³⁹⁷ “El trabajo anual de cada nación es el fondo que en principio provee de todas las cosas necesarias y convenientes para la vida, y que anualmente consume un país.” Smith, Adam, *La riqueza de las naciones*, Introducción y plan de la obra, FCE, México, 1997, p. 3. En esa misma línea, “es única y exclusivamente el trabajo lo que determina el valor (relativo) de las mercancías.” Ricardo, David, *Principios de economía política y tributación*, FCE, México, 1993, p. 9. De tal manera que un aumento de salarios sólo provoca una baja de los beneficios y no un alza del valor de los bienes o servicios. Por su parte, que la fuente única y exclusiva de la riqueza es el trabajo del ser humano, el de la sociedad en su conjunto, era una crítica a que tuviera su origen en el comercio o el dinero —al decir de los llamados mercantilistas de la época— o sólo en el trabajo agrícola, como entreveía la llamada escuela fisiocrática. Es, por lo demás, una sentencia intragable e inaceptable todavía hoy, más de dos largos siglos después, porque implica terminar dando cuenta de la fuente espuria de la ganancia y la renta: “El producto íntegro del trabajo no siempre pertenece al trabajador; ha de compartirlo, en la mayor parte de los casos, con el propietario del capital que lo emplea...” Smith, op. cit., p. 49.

³⁹⁸ “Todo el producto anual de la tierra y del trabajo de una nación (...) se divide de un modo natural en tres partes: la renta de la tierra, los salarios del trabajo y los beneficios del capital, constituyendo, por tanto, el ingreso de tres clases de la sociedad: de la que vive de rentas, de la que vive en salarios y de la que vive de beneficios.” A. Smith, op. cit., Capítulo XI, p. 239.

³⁹⁹ “Desde el momento en que las tierras de un país se convierten en propiedad privada de los terratenientes, éstos, como los demás hombres, desean cosechar donde nunca sembraron, y exigen una renta hasta por el producto natural del suelo.” Smith, op. cit., p. 239.

⁴⁰⁰ Como menos, “lo que es meramente suficiente para criar los hijos y perpetuar la raza” Id., p. 240.

⁴⁰¹ La imagen que tiene Smith de cada una de las clases es lamentable: “lo más frecuente es que los propietarios de la tierra carezcan de elementales conocimientos (...) es la única que percibe su renta sin que le cueste trabajo ni desvelos, sino de una manera, en cierto modo, espontánea, independientemente de cualquier plan o proyecto propio para adquirirla. Esta indolencia, que es el efecto natural de una situación tan segura y holgada; no sólo los convierte las más de las veces en ignorantes, sino que les resta capacidad para la meditación necesaria, con objeto de precaver y comprender los efectos de cualquier reglamentación por parte del gobierno.” En cuanto a la clase trabajadora, “su condición no le deja tiempo suficiente para procurarse la información necesaria, y su educación y sus hábitos son tales, por lo general, que le inhabilitan para juzgarla aún después de conocida. Por lo tanto, en los negocios públicos su opinión es muy poco atendida y apenas considerada, como no sea en aquellas ocasiones particulares en que sus reclamaciones se hallan apoyadas, estimuladas o promovidas por los patronos, más con miras a sus particulares intereses que a los de sus patrocinados.” En relación a los que viven de beneficios, “los comerciantes y fabricantes son los que por lo común emplean los capitales más considerables y que, debido a su riqueza, son objeto de la mayor consideración por parte de los poderes públicos.” Por su parte, “su dictamen, aun cuando responda a la mejor buena fe (cosa que no siempre ha ocurrido), se inclina con mayor fuerza a favor de sus intereses particulares de sus negocios específicos que a los generales de la sociedad. (...) Toda proposición de una ley que proceda de ellos deberá analizarse siempre con la mayor desconfianza (...) proviene de una clase de gentes cuyos intereses no suelen coincidir exactamente con los de la comunidad, y más bien tienden a deslumbrarla y a oprimirla, como la experiencia ha demostrado en muchas ocasiones.” Smith, op. cit., Capítulo XI, pp. 238-240. Pero también encuentra que, buscando su propio provecho, el individuo “es conducido, por una mano invisible, a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios.” Smith, op. cit., p. 402.

tendería a promover o no la riqueza nacional.⁴⁰² Hemos sido breves, pero si nos hubiéramos extendido sobre ellos también saltaría a la vista la enorme distancia entre lo que podrían haber dicho y propuesto al respecto versus el humilde artículo de Hegel. Éste tendría su razón –siguiendo la línea central de su crítica al conocimiento científico dominante– si le señalara a esos autores que no han llegado a lo sustancial del proceso humano de vida y, por ello, no pueden dar cuenta de lo que está esencialmente en juego en la organización política de los Estados nacionales modernos. Que intentan precisar lo que es específico, con su dinámica y sus potencias, del nuevo orden social del que son resultado, pero se quedan en las manifestaciones más evidentes de algo que está en marcha y que no alcanzan a distinguir al mantenerse en la superficie de las cosas. Smith y Ricardo le responderían que reconocen que sus leyes y teorías pueden tener sus limitaciones y estarían dispuestos –rigurosidad científica mediante– a hacerles las modificaciones necesarias e incluso a buscar radicalmente otras, si los hechos no transcurren como aquellas lo prevén. Ellos son toda la realidad y cualquier abstracta existencia añadida que se les quiera adjudicar es pura metafísica. Y tal vez podrían agregar que nunca pensarían que, entre las razones de los problemas que enfrenta el Reino, y no son pocos, pudieran estar “la corrupción” de sus gobernantes y la de todo el pueblo inglés, la “ignorancia general”, “la bestialidad de las masas,” los ingentes empleados públicos acomodados que abultan “el excesivo gasto del Estado”, la falta de formación de sus funcionarios, etc. Que eventualmente, de ser cierto, sólo son síntomas de algo que falta explicar, tal como por qué la Corona –y prácticamente todas las del continente– todavía puede permitirle un lugar privilegiado a una clase en particular, que se apropia de parte del trabajo social cosechando donde no ha sembrado, o por qué la enorme deuda nacional, los fuertes contrastes sociales, pero también por qué la opulencia, las magníficas industrias, etc., etc., todo resultado del movimiento de los conflictivos intereses particulares en una sociedad que se relaciona a través del mercado, cuyas leyes hemos encontrado.

Este reconstruido diálogo podrían cerrarlo con un acuerdo fundamental, no obstante las importantes diferencias: lo que sucede, obra de los seres humanos, es finalmente decidido por la voluntad de sus conciencias irremisiblemente libres –más allá de las múltiples circunstancias que influyen sobre ellas– y, por lo tanto, es inexplicable por qué en lo inmediato terminan tomando un rumbo y no otro, ya que nada las determina a hacerlo en alguna dirección en particular. Es cierto que esa realidad nos priva de la posibilidad de una acción –por decirlo de alguna manera– con pleno conocimiento de causa, pero no renunciamos a aquél intocable principio de la libertad interior como tampoco al poder de la razón para sostener con ella, dentro de esos límites, nuestras decisiones. Algunos con transitorias teorías acerca de la realidad –si se quiere, entonces, a prueba y error– y otros con la elaboración de sistemas de conceptos llamados ‘filosóficos’.

El principal motivo por el cual le hemos dado extensamente la palabra a Hegel fue indagar en la posible recepción de sus ideas por parte de aquellos que acuden a él para comprender qué está pasando, hacia dónde se dirige lo que ha irrumpido ya a todas luces de manera definitiva en la vida social y, de ahí, poder pensar qué hacer. Es de esperar en muchos de ellos una marcada decepción por las respuestas recibidas, ambiguas, exiguas, inoperantes. La omnipresente Razón que –en su proceso de conocerse– “conduce el acontecer del mundo” y vaticina un futuro glorioso para la nación alemana objetivando el Espíritu del mundo, ha dejado un vacío imponderable. Por mencionar algunas preguntas que no han sido contestadas con un adecuado fundamento: ¿por qué inclinarse por la constitución monárquica del Estado nacional, visto los príncipes reinantes y sus sucesores aferrados a las clases privilegiadas, y no por la republicana?; ¿hay que esperar que ellos confieran una representación parlamentaria de “los grandes intereses de la nación” –cuáles y con qué poder–, convenirlo mediante negociaciones o arrancársela mediante la lucha, hasta en las calles?; ¿hay que hacer alianzas internacionales o la guerra, y con quiénes una u otra?; ¿hay que impulsar el sufragio universal (desde ya masculino) o restringirlo a representantes de estamentos, corporaciones o clases –cuáles?; ¿quién decide el presupuesto nacional, incluido el endeudamiento, y quiénes pagan qué impuestos?; ¿qué libertades individuales no son negociables?; ¿hay que establecer aranceles a la importación o no?; ¿hay que impulsar a la juventud a formarse en una educación laica o a manejar las armas?, y muchas más.

⁴⁰² Quizás hubieran coincidido en estar a favor. Ya es hora de quitarle el predominio en el gobierno a los terratenientes y la aristocracia asociada, ya sea porque son “ignorantes” del interés general o porque su renta es una traba a la expansión del desarrollo nacional.

Como puede apreciarse, tanto Smith como Ricardo –o sus seguidores y contendientes– responderían a varios de esos interrogantes basándose en tentativas teorías, leyes económicas y hasta del comportamiento humano con abstractos y genéricos principios. Atrayente alternativa para argumentar la propia acción en un sentido u otro, por acotada que sea, frente al variopinto opinar hegeliano producto de su esotérica filosofía. Por lo demás, es lo que hace la absoluta mayoría de los políticos y pensadores, incluso los científicos, para afirmar sus ideas y tomar decisiones.

Es posible, entonces, que los lectores interesados en su sistema indaguen en sus raíces buscando compaginarlas con sus alicaídas y difusas propuestas de acción política, para darles algún sentido y coherencia, una compleja tarea que preanuncia diversas y controvertidas interpretaciones y resultados pero también frustraciones, visto que el mismo Hegel no ha podido lograrlo. Otra respuesta factible es criticar algunos de los fundamentos de su filosofía, comenzando a tomar distancia de ella, e intentar llegar a conclusiones distintas respecto de qué hacer. En este caso, no hay manera de escapar a su desafío, de imprevistas dimensiones. Porque el guante que le ha echado al conocimiento científico en general es mortífero. Ha desnudado su renuncia a la bandera inmanente a la especie humana de saber para actuar y –como él mismo nos lo ha dicho– un claro exponente de ello es lo poco con lo que se conforma, con una ardorosa y desatinada defensa de andar a los tumbos, basándose en teorías y principios, como Smith, Ricardo e tutti quanti. Se ha empeñado, por el contrario, en demostrar que la razón humana es capaz de conocer verdaderamente de qué se trata lo que transcurre delante de sus ojos, la única manera de poder desplegar toda la potencia propia de aquellos que la portan. Un esfuerzo que ha perdido el rumbo al terminar sosteniendo que la poderosa razón del individuo no puede dar cuenta cierta de sí, y lleva a preguntarse ¿de qué libertad dispone aquél que desconoce las razones de su propia acción?

Está planteada, entonces, la posibilidad de que algunos lectores de Hegel, conscientes de la importancia de su proyecto original y del punto muerto al que ha llegado, intenten recuperar lo que sea rescatable de ese atrevimiento para ir más allá de él. Una tarea que muchos encararon desde su muerte y hasta la actualidad, con el curiosísimo objetivo de construir un nuevo sistema de principios filosóficos o una teoría alternativa, precisamente lo que Hegel no se cansó de defenestrar. En este sentido, entendemos que puede ser importante reconstruir de manera tentativa su camino –sin presumir de que haya sido exactamente el suyo, pero sí de que algunos de esos pasos pueden desprenderse de sus textos– de tal manera de indagar si esa rehabilitación abre puertas a un eventual conocimiento de la realidad que prescindiera de los cánones de su época⁴⁰³ y que, por lo tanto, pueda ser de interés para algún lector de Hegel, como lo es Marx. Nada despreciable si tenemos en cuenta que, de todos los pensadores a mano, anteriores y coetáneos, él elige enfrascarse en sus ideas. Por lo demás, aquéllos con los que ha comenzado a reunirse lo tienen como punto de referencia y, con seguridad, sus principales afirmaciones sobre el curso de los acontecimientos y qué hacer ante ellos deben ser objeto de arduos debates en ese círculo. Y aquí vamos.

3.3. Más allá de Hegel

La tarea no es sencilla pero Hegel nos la facilita al insistir sobre qué bases sus contemporáneos decretan la bancarrota del pensamiento, la imposibilidad de la razón de conocer verdaderamente la realidad. Para él, así como se manejan, nunca darán respuesta a los grandes interrogantes que ya se planteaba Kant: ¿qué son los seres humanos?, ¿qué pueden conocer?, ¿qué esperar de ellos?, esto es, de qué se trata efectivamente lo real, lo existente, sin lo cual no hay modo de fundamentar racionalmente el propio qué hacer, que es lo que preocupa a Hegel. Ya en su temprana *La Constitución Alemana*, que citamos, anticipa cuáles son las dos características cardinales del pensamiento que llega a ese nefasto resultado. Por un lado, advierte que, después de siglos de predominio del oscurantismo de adjudicarle a los hechos, a la vida humana en particular, ser el producto de incognoscibles designios celestiales, la razón pasa a aferrarse a las cosas mismas en aras de una presunta ‘objetividad’ y de su ocasional utilidad, pero las aborda interponiendo un conjunto de ideas y principios que lejos están de ser propios

⁴⁰³ Que, como enseguida veremos, se mantienen sustancialmente iguales a los actuales del conocimiento científico, señalamiento que tal vez incentivará a nuestros lectores a seguir manteniendo la atención como volvemos a pedirles y que, con seguridad lo han hecho hasta ahora.

de esa realidad que busca explicarse y que alega no poder conocer, esperando que lo que sucede se ajuste a ellos. Por otro lado, Hegel reconoce cuánto le cuesta a la razón, siguiendo ese procedimiento, pensar en términos de necesidad, si la considera antagónica a la libertad de conciencia que defiende a capa y espada. En ambos casos, terminan interpretando las cosas simplemente como realidades individuales y no como “un sistema de eventos gobernado por un Espíritu”, cuando éste –parafraseando a otro posterior gran pensador alemán– no juega precisamente a los dados.

Adentrémonos entonces en la experiencia que puede ser cercana a la suya y también, quizás, a la de algún lector de sus textos que se plantea interrogantes similares. Por lo pronto, teniendo presente las falencias centrales que Hegel encuentra en el pensamiento de sus antecesores y contertulios, la única opción que deja abierta es, sin mediaciones y por extraño que parezca, la de rescatar de las cosas mismas lo que ellas dicen de sí. De tal manera que, cualesquiera sean –existencias concretas inmediatas como aquel sol, estos campos, esa persona, tus ideas, etc.–, guíen a la razón en su búsqueda de re-producir mental y fielmente cada una de ellas y la totalidad de lo real que se está produciendo a su alrededor, conocerlas entonces como lo que íntegramente son, sin aditamentos de propia cosecha. Por lo demás, es ese complejo universo de cosas el que la razón debe desentrañar, porque es una más y está involucrada en él, la puede afectar y es el que la acción humana tiene a su alcance sobre la cual, eventualmente, operar.

Pero, ¿qué pueden decir de sí cada una y el conjunto de esas múltiples y variadas singularidades, comenzando por lo más universal y observable, que no sea su perenne ser y dejar de ser, resaltar su carácter ‘finito’, su transitoriedad? Parece demasiado evidente y elemental pero, para empezar a conocerlas, sus implicancias inmediatas son arrasadoras. Por lo pronto, plantean una realidad crucial de aquello que se presenta a primera vista como aquello que conforma lo existente: el perpetuo estar siendo y dejando de serlo de sus singularidades. Si se quiere, un agitarse que está en el corazón de las cosas, del que corresponde dar cuenta de sus razones de ser so pena de andar a tientas como propone la filosofía y el conocimiento científico, que hasta hoy poco lo han debatido por considerarlo irresoluble.⁴⁰⁴ Pero que, lejos de ser un problema abstracto, es uno completamente práctico y, si se quiere, de vida o muerte para la humanidad. Porque si las existencias, ella incluida, están en todo momento dejando de ser lo que son, renovándose, diferenciándose, ¿cómo organizar racionalmente la propia acción si se ignora lo que van a ser –por así decir, hacia dónde van–, que sólo puede surgir de lo que realmente están siendo y que le cabe pues al conocimiento descubrir, no menos sujeto a ese acontecer?

Pero, tan importante o más, las cosas afirman entonces que la totalidad de lo real en su unidad,⁴⁰⁵ no es sino el avenirse de un permanente aparecer, transformarse, desaparecer de ellas, el movimiento general de un único transcurrir realizándose –haciéndose real– como un multitudinario mundo de evanescentes singularidades cualitativa y cuantitativamente diversas, vivas o inertes, muchas o pocas, de más rápido o más lento surgir y perecer, etc. El conjunto de lo finito es, entonces, el estar ocurriendo un acaecer general, un *estar siendo* como heterogéneas y cambiantes existencias concretas, en su incesante hacerse real como tal. Esto es, las cosas, que a primera vista parecen ser sólo simplemente ellas, no son sino presencias finitas singulares del desplegarse la totalidad de lo que *es*,

⁴⁰⁴ Más en general, allí está planteada la cuestión del ser y el no ser, de lo que *es* y la misma *nada*, del origen y fin de las cosas, de su moverse, que Hegel desarrolla *in extenso* en su *Ciencia de la Lógica*.

⁴⁰⁵ Si se quiere, el conjunto de las cosas que directa o indirectamente perciben los seres humanos o que está a su alcance inmediato o mediato hacerlo. Es verdad que la conciencia puede concebir que hay algo más, y mucho si se maneja ignorando de qué se trata ciertamente la realidad, que puede ir desde seres espectrales, entes inmortales, la llamada ‘alma’, etc., a supuestas conjuras, destinos, impulsos, naturalezas de las cosas, et al. Pero no por engendradas a pura iniciativa, imaginación o supuestos dejan de ser ideas o sensaciones finitas en cráneos de individuos finitos, sujetos todos ellos a una efímera duración. No por ello, más bien todo lo contrario, dejan de plantear la pregunta por las razones de su existencia y cambios, sabido que los seres humanos se mueven según las ideas que tienen de la realidad, ciertas o no.

del estar siendo. No son nada por sí.⁴⁰⁶ De la misma manera que ese acontecer universal sólo *es* como efímeras cosas, tampoco simplemente por sí.⁴⁰⁷

De ahí que la totalidad de lo existente, lo real en su unidad, no está compuesto de cosas –finitas de suyo– ‘y’ de lo que *es*, de un estar siendo, como si hubiera dos realidades independientes una respecto de la otra y que, vinculándose, conformarían entonces un conjunto mayor, ya que ¿cómo encontrar en lo existente algo más universal que aquello que *es*, que el *ser* de lo real, que su estar siendo? Por el contrario, las cosas dicen que ellas son, al mismo tiempo y en el mismo respecto, aquello que *es*, existencias de éste bajo sus fugaces singularidades inmediatas de ser. Al igual que lo que *es*, en su incesante ser y dejar de serlo, al mismo tiempo y respecto es las cosas en su aparecer, transformarse, desaparecer. Y de eso se trata la completa realidad: el transcurrir lo que *es* en su concreta existencia como diversas presencias finitas. O, lo que es lo mismo: lo real, todo lo que hay, es el universo de las cosas en tanto singularidades perecederas concretas del estar existiendo lo que *es*, donde entonces cada una no sólo dice *estar siendo* sino que, al mismo tiempo y respecto, también dice *estar siendo esto* (o lo otro) concreto peculiar.⁴⁰⁸

No hay duda de que se trata de algo asombroso para el habitual sentido común y aun para el conocimiento que se reclama científico vigente todavía hoy. Ambos, amparándose en recursos estrictamente lógicos y no en la evidencia empírica, sostienen a rajatabla que una cosa sólo es esa cosa.⁴⁰⁹ De tal manera que, para explicar su existencia, no les queda sino buscar qué otras parecen estar vinculadas con ella y ser sus posibles causas para, en su mejor versión, formular alguna hipótesis en base a una sistemática repetición o asociación de sus movimientos, de sus relaciones de medida, que los hechos deberán corroborar o no y, en caso positivo, convertirse en una ley, transitoria de suyo.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Que no lo sean no tiene por qué quitarles un ápice de su materialidad concreta, como muchas interpretaciones acerca de Hegel pretenden al clasificarlo como filósofo e ‘idealista’, que ven en esa realidad un empobrecimiento de lo finito o el disolverse de las cosas en abstractas ideas, en lugar de descubrir en ella su verdadero fundamento, la real potencia de las cosas de ser lo que están siendo, cuyo conocimiento por parte de los seres humanos abre la eventual posibilidad de actuar racionalmente en su mundo y de la mejor manera posible

⁴⁰⁷ Expresado vulgarmente –y parafraseando una hermosa canción–, todo pasa pero lo que queda es pasar. Las cosas dan así un fuerte mentís a la idea de que todo cambia, en la que suelen esperanzarse los que se oponen al orden existente, en general sin considerar en demasía que, en caso de lograr el que ansían, éste también terminaría. Por lo demás, si todo cambia no le quedaría, en sus propios términos, sino dejar de hacerlo. Por el contrario, las cosas dicen de sí que ellas cambian invariablemente porque son las existencias finitas singulares necesarias del estar siendo la unidad de lo real, del cambiar mismo, que permanece aunque bajo variables presencias.

⁴⁰⁸ Por así decir, es ¡tres realidades concretas al mismo tiempo y respecto! Pero es la experiencia que hace la conciencia cuando no se mueve con presupuestos lógicos y se encuentra, por caso, como Hegel en 1831 –y tal vez Marx en 1837– ante un cierto Federico Guillermo perteneciente a la dinastía de los Hohenzollern. Si no se detiene en sus características inmediatas –aquellas que le permiten identificarlo como esa persona en particular, ubicarlo en un momento y lugar–, tiene adelante también al rey de Prusia y a lo que *es*, lo existente, que se presenta de esas maneras específicas. Y vale remarcar el carácter de ‘concreto’ de estas realidades. Así lo es como individuo y como rey Federico Guillermo III, ahora, ahí, pero no lo es menos como su genérico estar siendo, que no se trata de una idea o una abstracción sino de una cabal y real existencia.

⁴⁰⁹ Si se quiere, que el ser es el ser y el rey es el rey. Por eso, Hegel se burló en alguna ocasión de sus contemporáneos –y, ya dos siglos antes, de los pensadores modernos– señalándoles la indigencia que implicaba que lo único que podían decir de una flor era que... era una flor. En este sentido, puestos él, Kant y Newton a hablar de una misma cosa –que los tres captan con sus sentidos–, los dos últimos la piensan según los axiomas lógicos, que les dicen que ese objeto es eso y sólo eso, un simple singular concreto en el que se agota toda su existencia. Para Hegel, por el contrario, esa cosa le dice, como todo singular, que es a la vez universal, que es ella y también *ser*, existencia en curso. A eso se refiere cuando, como ya citamos, afirma que lo real concreto inmediato, lo finito, es ideal –universal, infinito.

⁴¹⁰ Hegel alude frecuentemente a ese proceder del pensamiento como el propio de la “representación” que, alegando la incapacidad de la razón para comprender ciertamente lo que tiene adelante, se remite a cómo se le presenta a su inmediata percepción. Vaciadas así de inicio las cosas de su realidad concreta, no le queda sino volver a presentárselas en ideas en su cabeza siguiendo ciertos axiomas o criterios lógicos que legitimen ese arbitrio pero que no surgen de aquello que está intentando conocer, tal es el caso del llamado principio de identidad. Con este injerto, el resultado es, con suerte, una re-presentación mental del objeto de su interés. Y tan consciente está que de eso se trata que, lo que infiere de la representación que se hace del movimiento empírico de las cosas, ateniéndose a esas normas, requiere ser constatado en los hechos. Algo que no le sucede al

Pero ese no es el camino a adoptar por el pensamiento que se atiene a lo que las cosas le dicen de sí, que son existencias finitas inmediatas en las que la unidad de lo real está siendo efectivamente tal. Porque, entonces, lo que son, su razón de ser, no está simplemente en ellas mismas sino en aquella realidad de la que son sus expresiones concretas. Dicho de otra manera, una cosa no *es* porque se trata de una existencia en particular sino que, a la inversa, reviste esa singularidad porque *es*, y por lo tanto es por este estar siendo lo real que aquélla se presenta como esa finitud inmediata y no otra.⁴¹¹

Más aún, y fundamental, las cosas dicen de sí, en su inevitable caducidad, que son unas –cualitativa y cuantitativamente– y no cualesquiera otras las existencias en las que se concreta a cada momento el estar siendo lo real, que permanece y es, entonces, quién decide cuáles evanescentes presencias y en qué cantidad son aquéllas en las que realiza su necesidad como tal de inmarcesible cambio. Les fija los términos –si se quiere qué, cómo, cuánto, cuándo, dónde, etc. empiezan y finalizan–, que sean sólo esas y no otras, esto es, las determina a cada una de ellas. Preguntadas, pues, por su razón de ser lo que están siendo, las de sus transformaciones, las cosas dicen que hay que encontrar la respuesta más general en la fuente de su existencia, en el estar siendo de lo real. De ahí que, entonces, no hay arbitrariedad ni azar en la presencia de esas singularidades y su conjunto –otra de las preocupaciones importantes que mencionamos de Hegel–, sino que, por el contrario, son fruto del necesario cambiar del estar siendo lo existente que ha mostrado serle propia, esto es, son su provisorio pero ineludible resultado. De manera breve y estrictamente, las cosas dicen estar determinadas en su existencia por ese estar haciéndose efectivo lo real.⁴¹² Hasta aquí, todas y cada una de ellas de manera general como irremediabilmente finitas, en constante proceso de transformación, aunque, no obstante, no alcanza para explicar por qué terminan siendo unas y no otras, algo que no puede sino resultar de esa determinación universal. Pero las cosas no paran de hablar.

Porque así como lo que *es*, al necesitar serlo como transitorias finitudes muestra que, en verdad, se trata de un *estar siendo*, al concretarse no como una interminable serie de un único y mismo tipo de existencia surgiendo, transformándose y desapareciendo, sino como una imponderable diversidad de ellas en ese movimiento, advierte de que también le es propio la diferenciación de las singularidades concretas inmediatas de su estar siendo. Y, desde ya, no indistintamente en cualquier cosa sino sólo en aquéllas que realizan su necesidad general pero que, al mismo tiempo, son expresiones concretas de ciertas determinaciones específicas que el renovado curso del estar siendo muestra necesitar, que lejos de simplemente repetirse se diversifica. Más aún, las cosas tampoco se presentan en un tropel de indistintas e independientes singularidades sino, más bien, en definidos conjuntos de ellas de relativa semejanza que, a su vez, se particularizan en otros, y estos en otros, etc., hasta tomar cuerpo en las individualidades pertinentes, todos y cada uno realizando determinaciones específicas que la general del estar siendo revela necesitar. En este sentido, la mirada humana puede distinguir esos agrupamientos por sus cualidades manifiestas pero, básicamente, por el grado de complejidad con el que resuelven su transcurrir, tal vez por su potencialidad para transformarse, cuyas razones les cabe al pensamiento descubrir en las cosas mismas.

De manera que cualquier existencia en su inmediatez está determinada no sólo por el estar siendo y dejándolo de ser que le fija la totalidad de lo real sino también por las necesidades específicas –por así decir sucesivas– que surgen de aquél y que se concretan en cada uno de los conjuntos a los que pertenece, además de la de su propia determinación, que así como han decidido de qué singularidad se trata lo hacen con el curso de sus próximas transformaciones.

pensamiento que no se vale de principios sino de lo que las cosas le dicen de sí, re-produciendo en ideas lo que se está produciendo concreta y realmente delante de sí. Esto es, no habría qué verificar de sus hallazgos en la realidad porque no se ha abstraído en ningún momento de esa ella sino que ha seguido mentalmente su movimiento mismo, que muestra qué son y qué vínculos tienen.

⁴¹¹ Nuevamente, no por ser rey de Prusia Federico Guillermo III *es*, sino que sólo puede ostentar esa jerarquía porque *es*, porque la unidad de lo existente está siendo, en este caso como esa peculiar singularidad, aunque no de manera inmediata como enseguida veremos.

⁴¹² La palabra ‘determinar’, fijar los términos de algo, que sea eso y no otra cosa, suele provocar un rechazo instantáneo, cuando no un escozor. Que el movimiento del planeta Tierra lo esté respecto del Sol se puede aceptar, pero no que eso le suceda a los seres humanos, poseedores de una conciencia libre y que, cuanto más, tienen un cierto condicionamiento, pero no están ‘predestinados’. Enseguida volveremos sobre esa realidad.

Llegado a este punto, para despejar la sospecha de que estamos refiriéndonos a ideas y no a las cosas mismas, conviene ponerle nombre y apellido al idioma en el que nos vienen hablando con un ejemplo sencillo y breve. En este sentido, Hegel podría pensarse como una persona finita, esto es, en proceso de cambio permanente, a cada paso siendo y dejando de ser lo que ya ha venido siendo, para ser él mismo otro, y cuya razón de ser –por qué hace lo que hace, piensa lo que piensa– no reside simplemente en él sino en el hecho de existir como una efímera presencia singular más de la totalidad de lo real en su acaecer, de su estar siendo. Y la necesidad más general de ésta determina así a todo el universo de las cosas, entre ellas a sus contemporáneos en el planeta, pero las efímeras expresiones concretas de éstas divergen, la de él tajantemente, sin dar cuenta del porqué de esa diferencia, de las determinaciones específicas correspondientes que son las que se hacen reales en cada finito individuo y en su comportamiento. Pero preguntándose por la razón de ser de ese distinto resultado y de sí mismo, Hegel puede reconocerse también como una presencia singular necesaria de un conjunto de similares y mudables cosas del que es existencia concreta y se nutre –en las que se hacen reales determinaciones que son privativas de ellas y no en general–, los pueblos germanos. No obstante, en tanto válido para todos sus individuos, tampoco responden al interrogante por su diferencia con otras naciones. Pero ese ámbito social concreto muestra que, en verdad, no es sino uno particular de otro más amplio, el del estar siendo el finito género humano en su totalidad, poniendo en evidencia la necesidad de sus determinaciones de realizarse en ciertas y distintas experiencias sociales y no en cualquiera. De igual manera –aunque dando un salto en el orden con que parecen presentarse las cosas–, Hegel podría sin dificultad descubrir que la sociedad humana es una existencia peculiar necesaria del estar siendo de la naturaleza orgánica, el mundo de las cosas que sólo son en cuanto intercambian sustancias con el medio y cuyas determinaciones específicas se hacen reales en las singularidades que integran el denominado reino animal y vegetal. A Hegel le queda todavía un último paso, por demás obvio, porque las cosas vivas son existencias finitas pero particulares de la naturaleza toda, del universo tal como se le presenta lo existente en el estar siendo lo real.⁴¹³

Se observará, sin embargo, que habiendo descubierto la más general de las determinaciones y algunas de las que median haciéndose reales en diversas existencias y desde ya en la propia individualidad –nada despreciable sin duda–, la razón de ser de ésta y de la sociedad en la que Hegel se propone intervenir hasta aquí no ha sido develada. Pero es una tarea que sería inabordable sin ese primer recorrido del pensamiento reproduciendo lo que las cosas dicen de sí y que ha encontrado que, lo real en su unidad, es el estar siendo de lo existente en singularidades finitas, necesidad general que determina a cada una de ellas a ser un constante aparecer, transformarse, desaparecer. Que en ese proceso necesitan, a su vez, realizar determinaciones que las diferencia en naturaleza inorgánica y orgánica, ésta en particular en sociedad humana y ésta en pueblos germanos, concretando así las determinaciones específicas que les dan origen hasta aquéllas singulares que se realizan en las finitudes correspondientes. Esto es, Hegel sabe adónde ir a buscar el porqué de cada una y de su curso inmediato y lo que le cabe ahora a su pensamiento es reproducir el desplegarse de las sucesivas determinaciones descubiertas hasta las que rigen la sociedad en la que vive y a él mismo, de tal manera de conocer las razones de ser de la humanidad, de las explosivas transformaciones en curso y el camino que se les abre, para así poder pensar, si las determinaciones realizándose así lo necesitan, pensar la propia acción y la posibilidad de llevarla a cabo de la manera más consciente posible.

Hemos llegado así a un momento de nuestro recorrido sumamente importante y que cabe destacar. Ateniéndonos a las críticas de Hegel a las ideas dominantes y siguiendo el derrotero alternativo que dejó abierto en busca de un conocimiento cierto de la realidad, las cosas nos han dicho que el ser humano –una presencia finita más entre tantas, obviamente con la extraordinaria peculiaridad de organizar racionalmente su acción–, está determinado de manera general por la unidad del estar siendo lo real y particularmente por las necesidades específicas que surgen de su impenitente transformarse. Si se quiere, brevemente, que su conciencia está determinada por lo existente.

Por supuesto, este escenario y conclusión ya no provoca desconcierto o extrañeza al sentido común y al conocimiento científico dominante sino estupor y espanto. Para ellos, ¿la razón no es lo más

⁴¹³ Esta vez, ¡muchas realidades concretas al mismo tiempo y respecto! En nuestro ejemplo de pie de página, Federico Guillermo es sí mismo, rey de Prusia, pueblo alemán, sociedad humana, naturaleza orgánica, naturaleza en general, existencias finitas concretas todas del estar siendo la totalidad de lo real.

potente del universo conocido?, ¿cómo podría alguien o algo ponerla en caja, menos aún en un mundo en el que se aspira sobre todo a levantar bien alta la bandera de la libertad, de la independencia del ser humano? Una conciencia determinada es una aberración –aunque en ella esté en juego la posibilidad de actuar con conocimiento de causa– mil veces más inaceptable que moverse a prueba y error. Sin embargo, Hegel coincide con ellos en lo que respecta a la supremacía de la razón y a que le es consustancial la libertad, que está en su naturaleza, pero se propone mostrar que no es incompatible con un verdadero conocimiento –científico– de la realidad, producto no del azar y el arbitrio.⁴¹⁴ Y, para ello, debe dar cuenta de qué se trata esa imponente unidad de la totalidad de lo real que, para estar siéndolo, no obstante, necesita presentarse como existencias finitas, determinadas de suyo, pero que no le pone un límite a la conciencia sino que le da toda la potencia de que es capaz.⁴¹⁵ Es conveniente, por lo tanto, antes de señalar cómo lo resuelve, insistir y extendernos en lo que las cosas hasta aquí han dicho de sí, exponiéndolas de una manera que puede ayudarnos a comprender mejor su posición.

En este sentido, si bien las cosas siempre se presentan, a la conciencia que las identifica, bajo una *forma* singular –no sólo por su configuración externa sino por todo aquello que las diferencia a una de las otras–, el pensamiento puede distinguir en cada una de ellas, como ya vimos, lo que a la vez le es común a un conjunto más amplio, de características similares en las que se concretan determinaciones que les son privativas y que, por así decir, la contienen, y puede denominarse su *contenido*. De manera que, por lo pronto, la razón puede discernir, en la unidad de lo existente y de manera general, entre su *contenido* –universal en este caso, aquello que simplemente *está siendo*, o su simple *ser*, propio de todas las existencias finitas– y las que son sus mudables *formas* concretas necesarias, no cualesquiera y determinadas de suyo, en que aquél se hace realidad efectiva. Y de igual modo, cuando las cosas se muestran, en su diversidad, como conjuntos delimitados de análogas formas en los que se concretan sus correspondientes determinaciones, es posible diferenciar en cada uno de ellos sus contenidos específicos, que no pueden sino ser formas concretas particulares de otros más amplios para finalmente serlo de su contenido universal, que los determina en su transcurrir a todos como tales y en su medida.

Para despejar posibles confusiones, la palabra *forma* no parece ofrecer dudas respecto de su significado, ya sea en sus acepciones usuales de ‘modo en que se hace, ocurre u organiza algo’ o incluso la de conformación exterior. No así *contenido*, si se la entiende como una cosa que se contiene dentro de otra y que, asociada con la palabra anterior, carga con una connotación espacial ajena a lo que tenemos por delante. Porque forma y contenido no son dos abstractos conceptos elaborados al margen de las cosas mismas sino realidades concretas, momentos, que ellas muestran de su movida existencia. Por lo tanto, considerando a una cosa en su unidad, su forma concreta sólo lo es de algún contenido del cual es su expresión necesaria y que no tiene manera de hacerse real sino bajo ciertas singularidades, entre ellas esa cosa.⁴¹⁶ En tal sentido, que el contenido sólo exista efectivamente como ciertas formas finitas, está diciendo que, considerado como tal, es una *necesidad a realizar* –una existencia *potencial*, por así decir–, que se hace real, se concreta, bajo formas singulares determinadas. Éstas son, entonces, la *necesidad realizada* de aquél –una existencia *actual*, también por así decir. Y tanto como las cosas son formas necesarias de un cierto contenido que en ellas se plasma, en su incesante movimiento de ser y dejar de serlo nos dicen que son, a su vez, un contenido ellas mismas, necesitado de hacerse real transformando la original singularidad o dando lugar a otra diferente, determinándolas para que así sea.

Esto es, las cosas nos vienen mostrando que no son etéreas ideas pero que no pueden presentarse a la mirada humana inmediatamente como lo que son, porque se trata de concretas y perceptibles formas

⁴¹⁴ Hegel señala que lo es “en sí” y que marcha ineludiblemente a serlo también “para sí”, sobre lo que volveremos.

⁴¹⁵ De la cualidad de ese *ser* –que hemos citado y denomina “Espíritu”– se desprende su obligada ‘objetivación’, hacerse objeto del pensar, como veremos.

⁴¹⁶ En pocas palabras, las cosas afirman que en ellas no hay forma sin contenido ni contenido sin forma. Al respecto, Hegel, entre sus críticas, señala: “resulta evidente que lo que en la primera reflexión ordinaria se considera como contenido, separado de la forma, en realidad no puede estar sin forma, indeterminado en sí –en este caso sería solamente el vacío, algo como la abstracción de la cosa en sí–, sino que al contrario tiene la forma en sí mismo, y que sólo por medio de ésta tiene animación y contenido, y que esta forma misma es la que se convierte en la apariencia de un contenido, como también en la apariencia de algo extrínseco a esta misma apariencia.” Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1976, p. 37.

finitas al mismo tiempo que existencia en general, determinadas cada una por ésta, por la unidad de lo real, y por eso con una propia necesidad a llevar a cabo. Es decir, lejos de las representaciones que el pensamiento usualmente viene haciéndose de ellas, reduciéndolas a su apariencia como si la forma fuera simplemente su contenido y sin ninguna necesidad propia de transformarse, tal como Hegel denuncia. Por el contrario, que en la unidad de su existencia puedan distinguirse, le abre al pensamiento una perspectiva clave para contestarse el porqué de los fenómenos que el individuo enfrenta en lo cotidiano, por qué toman esas formas concretas y no otras, cuál es su razón de existir como tales, de sus cambios y su derrotero próximo, esto es, para conocer qué los determina a ser así y las necesidades a desarrollar que encierran, fundamentales para poder pensar la propia acción. Porque la respuesta no está en su forma inmediata —en la que se detiene la ciencia de su época— sino en aquello del cual son su necesidad realizada, en sus sucesivos contenidos hasta el más general, en las determinaciones propias de éstos que se hacen reales en ciertas formas finitas y no en cualquiera.⁴¹⁷

Por su parte, que lo real en su unidad sólo *es* como el conjunto de las cosas, que lo esté siendo bajo ciertas, variadas y precarias formas concretas, ellas misma una necesidad a desarrollar, aunque medular, es una determinación todavía muy general de lo existente, la más universal de todas pero, como ya mencionamos, por demás insuficiente para fundamentar qué hacer, en realidad el principal interrogante a responder y que debió llevar a Hegel a internarse en ese camino.⁴¹⁸ De ahí la importancia de descubrir que, como individuo es —lo menos— una existencia finita más de pueblos germanos, éstos una presencia particular de sociedad humana planetaria, como ésta lo es de vida orgánica y ésta, a su vez, de la totalidad de lo real, donde cada uno de esos conjuntos de formas concretas en sus correspondientes singularidades realiza las determinaciones de sus respectivos contenidos hasta la universal del estar siendo. Y que éste en su realizarse, entonces, es el que necesariamente se particulariza y se concreta en diversas formas hasta las más inmediatas, incluso en las del individuo humano, lejos todas ellas de ser producto de lo que suele representarse como azar y arbitrio. Por lo tanto, si de preguntarse por el propio quehacer se trata, no queda sino ahondar en ese estar siendo que las cosas nos han revelado, en todo caso, en qué reside esa capacidad y la manera en que lo ejerce. Adentrémonos, pues, en cómo lo trae Hegel.

Por lo pronto, se diferencia completamente del *ser* tradicional de los filósofos o del *dios* de los religiosos, para los que todo está hecho por él o es tributario suyo pero se trata de una misteriosa entidad independiente de los seres humanos y del universo de lo finito en general, inaccesible a la razón y a la que no queda sino adjudicarle una especificidad y atributos sui generis.⁴¹⁹ Para Hegel, por el contrario, este *ser* es lo real mismo y no hay que buscarlo, por así decir, en otro lado o pensarlo como de otro orden, apelando a construcciones imaginarias. No se trata de algo extrínseco a lo finito inmediato sino su contenido general; por así decir, su manera general necesaria de existir. Que, además, la conciencia puede distinguir y encontrar abstrayendo de las peculiaridades que presentan las diferentes formas concretas que transcurren delante de ella.⁴²⁰ De ahí que, a este *ser*, nada de la

⁴¹⁷ Hegel denomina ‘especulativo’ a este pensamiento que se pregunta por la necesidad de las formas concretas, contraponiéndolo al tradicional representarse las cosas, que postula hipótesis sobre su existencia sobre la base de que preguntarse por algún contenido que no sea inmediatamente su forma es del orden de lo metafísico, algo más allá de la física previsible.

⁴¹⁸ En este sentido, su problema es principalmente práctico y va más allá de lo que la filosofía suele ofrecer. Sus preguntas más elementales deben ser: ¿por qué los seres humanos tienen una monarquía absoluta en Prusia, una parlamentaria en Inglaterra, una República más allá del Atlántico y decenas de colonias por el resto del planeta? ¿Qué decir y hacer en Alemania? Y, desde ya, yendo más al fondo, ¿por qué él, con esos interrogantes? Esto es, no le preocupa en demasía dar cuenta especialmente del tiempo y el espacio, de los astros, los vegetales, etc., todas formas finitas, sino principalmente de los seres humanos y las ideas con las que éstos se mueven, tan concretos y perecederos como lo que más, en los que hace centro de su atención en procura de guiar racionalmente su propia actividad social.

⁴¹⁹ Los relatos religiosos compiten en asignarle a las divinidades fabulosas cualidades que, no obstante las cuales e insólitamente, se les ha ocurrido crear el corruptible universo finito, que los lleva a introducir otras personajes fantásticos como el diablo, el mal, etc. Por su parte, la profusa imaginación de los filósofos no les ha ido a la saga. Para el Schelling maduro, por caso, ese *ser* es tan autónomo que, si hubiera querido, hasta podía no haber alumbrado al miserable mundo humano.

⁴²⁰ Mientras que Fichte y Schelling pretenden conocer ese *ser* abstrayendo su propio pensar de lo finito, en la idea de independizar a la conciencia de cualquier influencia por parte de las cosas. Aquí, por el contrario, la

totalidad de lo real le es ajeno aunque, como tal, no le cabe ninguna de las determinaciones de cada una y todas las cosas propias de lo finito. Por caso, tiempo y espacio –lo que ellos sean– no es una realidad exterior a ese contenido universal, ‘durante’ el cual éste puede acontecer –si se quiere, preexistiéndolo– o un ámbito ‘donde’ estar. Por el contrario, son formas concretas finitas necesarias bajo las cuales el *ser* se está siendo real que, como simplemente tal, no es temporal ni está ‘en’ algún lugar. Y tampoco puede pensárselo con algún límite o término, transpuesto el cual habría algún o algo ‘otro’, propio de lo finito singular. Lo mismo que suponer diferencias en él, partes, porque es por esencia lo general. En otras palabras, en su unidad, no hay a qué referirlo, y Hegel suele denominarlo *Absoluto*. Por así decir, infinito, indeterminado, único. Pero *es*, existe efectivamente, no simplemente como contenido universal y por sí, como una mera necesidad general a realizar, sino concretándose como finito, determinado, múltiple, esto es, como cambiantes y diversas necesidades realizadas suyas. Así, lo real, en sus distintas e inconstantes formas concretas que la conciencia registra, es lo infinito que existe necesariamente como finitud, lo indeterminado como determinado, la unidad como multiplicidad diferenciada. Es, así, pura contradicción.⁴²¹

En este sentido, si lo existente son las transitorias cosas concretas con las que se codean los seres humanos y ellos mismos, en las que realiza su necesidad de ser lo Absoluto, éste, entonces, se afirma como tal, es efectivamente real sólo bajo esas formas finitas a las que determina. Esto es, se niega como simple Absoluto, como abstracto contenido universal de lo real, como mera necesidad a realizar, para afirmarse como lo que no es: como lo finito, su necesidad realizada. Dicho brevemente, se afirma, es, negándose como simplemente tal.

No obstante, lo Absoluto no puede tratarse de algo que se afirma y se niega, que contaría con la capacidad de llevar a cabo esas acciones y que, por lo tanto, podría también no hacerlo, es decir, algo que no es inmediatamente su operar sino diferente de éste. Porque en él no hay lugar para tal exterioridad entre un algo y su actuar.⁴²² Por el contrario, lo Absoluto es ser, existir. Por así decir, no una cosa que actúa sino un actuar. Por lo tanto, como él mismo se muestra, es afirmarse negándose como lo que es, un hacer-se efectivamente real bajo sus necesarias, variadas y efímeras formas finitas. De ahí que el contenido universal de lo real no es un *ser* que se mueve y da lugar a lo finito, produciéndose,⁴²³ sino –en tanto el realizarse de la necesidad general o la misma necesidad realizándose– el afirmarse mediante la propia negación, que se concreta inevitablemente como el versátil y fugaz mundo de las cosas.

Pero, entonces, si las cosas son el concreto afirmarse de lo Absoluto mediante su propia negación, su hacerse efectivamente real, son ellas mismas ese afirmarse negándose, sólo que bajo sus formas finitas correspondientes. Por lo tanto, no pueden sino negarse como tales para afirmarse necesariamente bajo otras diferentes, transformándose. Es decir, todas y cada una de ellas son una necesidad realizada –la forma de sus contenidos– y, al mismo tiempo, una necesidad a realizar, un contenido. Y no otra cosa muestra la realidad que captura la conciencia en lo inmediato: un incesante aparecer, desaparecer y diferenciarse de las incontables y diversas cosas. Esto es, no se trata de formas concretas inmediatas ya dadas, por así decir un existir acabado, una necesidad a realizar ya concluida en determinadas y quietas singularidades, sino de un estar siendo necesariamente esas formas. Es decir,

conciencia puede saber de ese *ser* porque es finita y, en su finitud, puede encontrarlo como su contenido general necesario.

⁴²¹ En su *Disertación* para poder ejercer la docencia universitaria en Jena, en 1801, a sus 31 años, Hegel acompaña al texto doce *Tesis*. La primera dice: “La contradicción es la regla de lo verdadero, la no contradicción (la regla) de lo falso.” Hegel, *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, Estudio crítico, traducción y notas de Gotzon Arrizabalaga, Universidad del País Vasco, 2009, p. 162.

⁴²² De la misma manera que lo Absoluto no *tiene* una necesidad a realizar sino que es él mismo necesidad a realizar.

⁴²³ Los hegelólogos hacen hincapié en una afirmación famosa de Hegel, cuando describe lo central del pensamiento de Spinoza, que concebiría “el ser como la unidad de lo contradictorio”, “la contraposición absoluta del concepto y el ser”, y sobre el que observa: “Esta idea spinozista debe reconocerse, en general, como verdadera, como fundada; la sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera; para serlo habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se la determinaría ya como Espíritu.” Hegel, *Lecciones...*, op. cit., Vol III, p. 284. Esta cita ha servido para adjudicarle a Hegel la idea de un Absoluto que es una sustancia pero, “además”, un sujeto, esto es, algo que se movería por sí porque es pura actividad. Como si el *ser* del que Hegel hablaba no fuera, desde el inicio, el devenir mismo, no una sustancia que deviene.

a cada momento,⁴²⁴ lo Absoluto se está (re)afirmando como tal, como el estar afirmándose mediante su propia negación como tal aunque bajo el afirmar negándose de las diversas y cambiantes formas concretas. Y en ese moverse, dado que no hay nada fuera de él, produce y reproduce su propio estar existiendo. Es, pues, un *sujeto*. En realidad, *el* sujeto de lo existente, un constante estar haciéndose sujeto universal de lo real bajo finitas formas singulares, determinadas. Esto es, las cosas, en su transformación y diferenciarse cualitativa y cuantitativamente, no son el resultado del estar haciéndose aquel sujeto, como si éste les fuera ajeno y hubiera, por un lado, una necesidad a realizar que se renueva y, por otro, mudables necesidades realizadas. Por el contrario, las cosas son las inquietas y variadas formas concretas necesarias del estar afirmándose mediante su propia negación, expresiones específicas cambiantes de aquel general estar haciéndose el sujeto de lo real.⁴²⁵

Es decir, a diferencia de los kantianos y de la ciencia de la época, la realidad no es simplemente una multiplicidad contingente de cosas que, de alguna manera, interactúan entre sí. Es, por el contrario, esas mismas existencias singulares inmediatas pero en tanto formas concretas necesarias bajo las cuales el sujeto universal se hace efectivamente real. No hay cosas que son y se mueven –que, por supuesto, lo hacen– sino un estar afirmándose mediante la propia negación concretándose como cosas, una necesidad realizándose en sus existencias determinadas, mudables.⁴²⁶ Y éstas, como formas concretas necesarias de ese transformarse que son, no tienen como permanecer iguales a sí mismas sino que se afirman como otras, negándose como tales simples finitudes determinadas.

Con las realidades consideradas, podemos mostrar nuevamente que no nos manejamos con abstracciones sino ateniéndonos a lo que las cosas nos han dicho de sí, y volver a recorrer y ampliar el ejemplo que desarrollamos anteriormente, en el que Hegel se preguntaba qué hacer en el Reino de Prusia a principios de la década de 1830.

Desde ya, los diarios dan mucha información acerca de los acontecimientos en curso, locales, europeos e internacionales, pero el principal interrogante a develar son las razones de por qué está sucediendo eso y no otra cosa, la única manera de pensar hacia dónde marchan, cuál es su necesidad a realizar y la de la propia acción. Por lo pronto, entonces, tenemos adelante un conjunto de seres humanos en un ámbito social y momento dados que, sin adjudicarles algún principio ni nada a priori, nos dicen –dada su evidente finitud– estar siendo el hacerse real el sujeto universal de lo existente, su contenido general.⁴²⁷ Una realidad válida para todas las cosas en todo momento y lugar pero que no da cuenta de su existencia peculiar como sociedad prusiana, como tampoco de cada uno de los diferentes pueblos cercanos o distantes. No obstante, tiene una forma concreta de reproducirse que la distingue como tal y sus individuos muestran en todo instante y como en todos lados el estar siendo sí mismos, a la vez y al mismo respecto que vida humana. Esto es, cada uno de ellos es una forma concreta singular inmediata de existencia colectiva consciente, de sociedad, en nuestro caso la prusiana. No se trata, por lo tanto, de que por un lado están los individuos y, por otro, la sociedad.⁴²⁸ No. Aquéllos son la forma concreta en que ésta existe como tal y que sólo se hace real como ellos, que son, pues, el realizarse

⁴²⁴ ‘Momento’ aquí no refiere a una medida de tiempo. Ya encontramos que al Absoluto no le caben esas instancias ni las espaciales, propias de lo finito. No obstante, como sólo se produce a sí mismo bajo formas concretas, a éstas, en tanto determinadas, les caben hacerlo temporal y espacialmente, como enseguida veremos.

⁴²⁵ Sólo por aligerar el texto, utilizaremos lo menos posible este tiempo continuo de los verbos.

⁴²⁶ Cuando se afirma ‘esta cosa es ...’, sintácticamente el sujeto es ‘esta cosa’, de la que se predica que ‘es ...’. Sin embargo, en su existencia real, empírica, el sujeto es ‘es’, del que la ‘cosa’ en particular no es su predicado sino su forma concreta de existir. Esto es, lejos de tratarse de una *inversión* –donde el anterior predicado pasa a ser sujeto y viceversa–, ‘esta cosa’ es la forma concreta necesaria de ‘es’, su contenido universal. Y éste, lo Absoluto, no es algo que es sino un existir, es decir, un afirmarse –negándose como simple existir– en sus formas concretas necesarias y, éstas mismas un afirmarse negándose como tales. Desde ya, se trata de una tajante crítica a la mirada que podría denominarse ‘cosista’ de la realidad.

⁴²⁷ Se advertirá a cuantos años luz estamos de la manera usual y académica de la que se parte para hablar de una sociedad en particular. Como de ésta sólo puede decirse que es esa sociedad, siguiendo ciertos principios se la re-presentan como un damero de principales ámbitos analíticos –esto es, existentes sólo en la cabeza–: lo social, lo económico y lo político, arbitraria construcción mental que les permite afirmar que no hay manera de explicarla ciertamente. Hegel les diría que, de esa manera, seguramente.

⁴²⁸ Representación de la vida social que ha dado alas a preguntas del estilo de: ¿la sociedad hace a los individuos o éstos a aquélla? Que sólo tiene sentido si antes se ha imaginado, por un lado, una sociedad que no es sus individuos reproduciéndose y, por otro, individuos carentes de su ser social, esto es, dos abstracciones.

singular de las necesidades de la vida social, el contenido específico que los determina y que, hacia el principio de los 30s del siglo XIX, nos dice qué sociedades concretas la están realizando, la prusiana una de ellas.

Pero así como los individuos no son por sí sino que sólo están siendo en tanto necesidad realizada de una sociedad en particular y ellos mismos una necesidad a realizar, y la prusiana y las restantes lo son de la vida social general, ésta no da cuenta inmediatamente de sí sino que se presenta como forma real particular de un otro contenido más general, que la especifica respecto de otras existencias con las que, no obstante, concreta ciertas determinaciones que les son propias, la vida animal.⁴²⁹ Y de la misma manera que se nos planteó frente a cada una de esas realidades, si le preguntamos a ese contenido por qué necesita tomar esas formas particulares y singulares y no otras, la vida animal nos dice que esas, sus necesidades a realizar, no son sino resultado de lo que ella es. Y que, como toda forma real, finita, determinada, la explicación de sí está en un contenido particular pero que no le es exclusivo, la vida en general. Es decir, lo que denominamos naturaleza orgánica, que realiza su necesidad de existir, lo menos, bajo la forma de vida animal y vegetal. A su vez, la vida es existencia concreta real de un otro contenido que la especifica, la naturaleza en general, que necesita tomar forma concreta diferenciada en aquélla y en la que llamamos naturaleza inorgánica. Finalmente, la naturaleza como tal, todo lo finito existente, también como forma concreta determinada ella misma no puede ser sino la realización de la necesidad de su propio peculiar contenido. Que, como las cosas dicen de sí y lo señalan como el único y universal posible, el estar siendo de lo real, su sujeto, su razón última.⁴³⁰ Esto es, el afirmarse mediante la propia negación, la genérica necesidad a realizar, la pura contradicción –incluso lo Absoluto– que, como vimos, no son por sí y sólo existen realmente como naturaleza finita, determinada, bajo sus múltiples y efímeras formas concretas necesarias.

Esto es, nos hemos preguntado por la razón de vivir y reproducirse como lo hace el conjunto de unos individuos en particular –la sociedad prusiana– para que nos dé cuenta de sus necesidades a realizar, sobre las que potencialmente podríamos actuar si esa voluntad fuera nuestra propia necesidad a realizar. Y ellos nos han dicho que son formas concretas de sucesivos y distintos contenidos reales que fuimos encontrando en las cosas mediante el pensamiento y reproduciéndolos en nuestra cabeza.⁴³¹ Así, la razón de ser como tales la debimos ir a buscar en la necesidad a realizar de la vida social que se concreta entre otros en ellos, que nos remitió a la de la vida animal, ésta a la de la naturaleza orgánica, ésta a la de la naturaleza *sans phrase* –la totalidad de las formas finitas–, que no es sino la forma concreta en que el estar siendo lo existente se hace real.⁴³²

Sin embargo, con haber encontrado esos sucesivos contenidos hasta dar con el universal, sigue abierta la pregunta del por qué de cada uno de ellos y de su necesitar hacerse real en ciertas formas

⁴²⁹ Por simplificar, venimos ‘salteándonos’ ciertos contenidos intermedios y sus determinaciones, que en este caso van desde la forma biológica específicamente humana hasta las más simples de toda existencia animal.

⁴³⁰ Ese contenido universal no se presenta como una forma concreta de existencia, porque no es una necesidad realizada de un contenido suyo más general, no lo hay. Se trata sólo de una existencia potencial, una necesidad a realizar, que sólo se hace actual en lo finito.

⁴³¹ Resultados que no hemos tenido que validar confrontándolos con las formas concretas porque son ellas mismas las que nos han llevado a sus contenidos. Es decir, hemos seguido con el pensamiento la realización de qué necesidad son y, de ahí, la que están en marcha a concretar.

⁴³² Hegel contrasta ese camino con el que llama el usual método analítico: “El conocimiento finito, presuponiendo lo distinto como algo previamente hallado, como un ente situado ante él (...) tiene primero como forma de su actividad a la identidad formal o la abstracción de la universalidad. Por consiguiente, esta actividad consiste en disolver lo concreto dado, desmenuzar sus distinciones y conferirles la forma de la universalidad abstracta; o en dejar lo concreto como base y, mediante la abstracción, extraer de las particularidades aparentemente inesenciales un universal concreto, el género, o la fuerza o la ley: método analítico.” Hegel, *Enciclopedia...*, §227, p. 291. Esto es, critica el proceder formal del simple entendimiento que, en lo que estamos mirando, no reconoce al género como el contenido de las especies en las que realiza su necesidad. Por su parte, para la ciencia en general, analizar consiste en distinguir y separar a los que supone como los principales elementos de un fenómeno, cuyo agregado lo conformarían (recordar el ejemplo en cita 208). Lejos de reproducirlo mentalmente, preguntándose por su contenido y sus necesidades en curso, se los representa y postula tentativamente vínculos entre ellos de tal manera de hacerse una representación de la unidad de la que serían parte. No le queda, entonces, sino contrastar ese resultado hipotético con el movimiento empírico del fenómeno, que se cambiará tantas veces como éstos en algún momento no lo confirmen, como suele suceder. Es decir, la representación de lo real es un conocimiento precario, tentativo y circunstancial.

concretas inmediatas y no en otras, determinándolas para que así lo sean. Es decir, estamos todavía muy lejos de poder explicar la sociedad prusiana en curso, qué contenido le es propio y la distingue de las demás y, por lo tanto, también de pensar cuál es su necesidad específica a desarrollar y las posibilidades de la propia acción individual en ella. Descubrimos algo imprescindible, su contenido general, el de todo lo existente, pero es harto limitado.

No obstante, las cosas nos han dicho mucho más. Por lo pronto, el contenido universal de lo real, el afirmarse mediante la propia negación que, como ya vimos, no existe por sí sino como la totalidad de las mudables singularidades inmediatas, en tanto tal no puede afirmarse entonces sino concretándose como éstas, negando así ser un abstracto afirmarse negándose. Esto es, se niega como simple infinitud para afirmarse finito, como indeterminado determinándose y, como único, realizándose en variadas formas naturales, cualitativamente distintas y en sus cantidades correspondientes.⁴³³

Por su parte, así como el sujeto de lo real, el afirmarse mediante su propia negación, *es* en cuanto se está concretando como lo finito, también le es necesario que éste sobrevenga –tomando forma en las singularidades correspondientes, apareciendo, transformándose, desapareciendo– diverso, no igual ni repetido indefinidamente en su curso. El universo de las cosas nos lo ha dicho de inmediato, negándose como esa simple cambiante diversidad que son para afirmarse destacando de ellas a una suerte de naturaleza a la que no le basta ese general estar siendo, sino una que, para estar haciéndolo, necesita intercambiar sus propias sustancias con las del ambiente mediante su propia acción, la naturaleza orgánica, la vida, que coexiste con la que no ha alcanzado esa capacidad. En ésta se enriquece el espectro de determinaciones que se realizan en ella y las que necesita concretar, complejizando su potencia para apropiarse del medio deviniendo otras, a su vez más poderosas desde los conjuntos más elementales a los más avanzados de regularse a sí mismos colectivamente en la forma concreta de la acción de sus individuos. Aquéllos se niegan sucesivamente como tales⁴³⁴ y terminan afirmándose en la formación más desarrollada conocida de la vida, la sociedad humana, que dispone de la capacidad de reproducirse conscientemente, con conocimiento de causa, y de igual manera transformar el medio, utilizándolo para ello en la medida de lo posible, y revolucionarse a sí misma. Es su necesidad genérica a realizar que, por lo pronto y hasta aquí, se presentará como la forma concreta más acabada del sujeto de lo universal en su estar siendo, del afirmarse negándose.⁴³⁵

⁴³³ Omitimos, porque complicaría en extremo la exposición, internarnos en esa realidad obvia, porque las formas concretas se diferencian por su cualidad (individuos, sociedad, animales, estrellas, etc.) pero también son en una cierta medida, determinadas cuantitativamente. Sólo diremos que, si la unidad de lo real es el afirmarse mediante la propia negación en sus formas concretas necesarias, éstas no pueden entonces sino negarse como ese contradecirse y, por lo tanto, afirmarse como un permanecer iguales cualitativamente a sí mismas. Por así decir, ser un más o un menos de la misma cualidad. Se trata sólo de un ‘momento’ de sus estar siendo, porque no cesa de afirmarse pero entonces negándose como la negación del afirmarse mediante la propia negación. Para los intérpretes de Hegel las dificultades de distinguir lo propio de esta determinación ha sido fuente frecuente de confusiones –cuando no de olvidos–. Pero, mientras la idea de ‘espacio’ ha podido ser eludida, considerándola propia de la física, no así la representación de la determinación temporal, para un Hegel considerado eminentemente historicista. En este sentido, las conferencias de Alexandre Kojève (1902-1968) son todo un ejemplo de desorientación en ese terreno y que, no por nada, prestó atención al fantástico ‘tiempo’ heideggeriano.

⁴³⁴ Sólo a modo de una simple y vulgar ilustración, y a grandes saltos, la naturaleza orgánica se niega como simplemente tal para afirmarse una fracción como vegetal y otra como vida animal, de igual manera que ésta, entre otros, como reptiles, éstos como mamíferos y éstos finalmente como homo sapiens, coexistiendo entre sí. Desde ya, este proceso de irse realizando la necesidad del estar siendo en conjuntos de formas crecientemente complejas multiplica las determinaciones en juego y la necesidad general a realizar de cada uno de ellos es, a su vez, la forma concreta de la más simple de la que es su realización y, así sucesivamente, hasta la de la más universal. Por su parte, el negarse como conjunto no implica obligadamente su desaparición sino el afirmarse de algunas de sus singularidades, sobre la base de las capacidades concretas ya alcanzadas, como una nueva formación con reavivadas necesidades a desarrollar. Finalmente, el dejar de seguir siendo como es, el negarse, tampoco conlleva de inmediato su necesaria otra afirmación sino que ésta debe abrirse paso entre las formas concretas disponibles, cuya variedad de determinaciones pueden no ser compatibles y suelen ofrecer un abanico de posibilidades potenciales de sus singularidades para realizarse en algunas de ellas y no en otras.

⁴³⁵ Que podría leerse –arriesgamos– como que la terráquea humanidad encierra en sus manos la potencia de llegar a ser la realización más desarrollada del apropiarse a sí misma de la naturaleza toda, forma concreta

En este sentido, a Hegel y a algún lector atento suyo no puede escapársele cuán distantes están las realidades inmediatas no sólo de la sociedad prusiana sino de la humanidad en su conjunto de seguir abiertamente ese curso. Las manifestaciones más evidentes son la cambiante fragmentación de los pueblos, sus violentos enfrentamientos, su competencia por reproducirse y sus abismales diferencias culturales, como así también las disidencias y desigualdades internas al interior de cada ámbito particular. Pero más importante aún, que las ideas dominantes en ascenso, rivalizando con las atávicas religiosas, consideran que la razón humana no es capaz de conocer ciertamente la realidad, una traba absoluta a la necesidad universal a realizar de lo existente, donde la humanidad aparece como la única portadora concreta. No obstante, aunque de manera todavía contradictoria, no quedan dudas del salto que se está dando en el apropiarse del medio, tanto por el desarrollo de las actividades si se quiere económicas –la industria en particular–, con sus diferencias, como por el de la ciencia y sus aplicaciones prácticas –con sus limitaciones–, mostrando evidentemente que un nuevo mundo está alumbrando.

En este cuadro es que Hegel se propuso revolucionar las ideas desde la raíz, para dar una explicación verdaderamente científica de lo que estaba en curso y de la humanidad toda, so pena de que ésta se siguiera moviendo sin fundamento, a tientas. Y en el camino que hemos recorrido a grandes saltos, de manera fragmentaria, siguiendo la única alternativa que dejaba abierta –atenerse a lo que las cosas dicen de sí–, se ponen en evidencia los vacíos que falta cubrir.

Fuimos primero, si se quiere, de lo particular a lo general. La concreta sociedad prusiana, sus individuos reproduciéndose, nos fue llevando desde su contenido más amplio que le es privativo, ser humanidad, pasando por los sucesivos de vida animal, naturaleza orgánica y lo finito, de suyo determinados, hasta el contenido universal del estar siendo lo real, el afirmarse mediante la propia negación, sujeto que no es una necesidad realizada sino ella misma a realizar. No obstante ser aquella sociedad en particular la forma concreta obligada de esos contenidos, aún no sabíamos por qué éstos terminaban realizándose, entre otros, en ese temporal pueblo alemán y de esa manera. Que nos obligó –ahora, si se quiere, de lo general a lo particular– a acompañar sumaria y tentativamente con el pensamiento el genérico afirmarse negándose del sujeto de lo real en sus necesarios y progresivos contenidos concretos y sus potencias a realizar, para llegar así a las de la reproducción de la sociedad humana, el apropiarse colectiva, consciente y crecientemente del medio y de sí mismas.⁴³⁶ Que es la necesidad a realizar de la naturaleza orgánica de regularse a sí misma, que es la de diferenciarse de la naturaleza toda, que es, finalmente, la del sujeto universal de lo real, el afirmarse negándose. El objetivo fue avanzar hacia las razones de existir de la particular sociedad prusiana y de ahí pensar su necesidad a realizar y las posibles tareas que de ella podrían desprenderse. Pero nos detuvimos en una realidad todavía muy general suya porque la respuesta que Hegel da para avanzar en esa dirección, que tanto le preocupaba, es sobradamente peculiar y lo distingue de manera absoluta de todo el pensamiento vigente. Por lo demás, es tema de discusión entre los que leen atentamente sus textos y buscan en ellos un fundamento para su propia acción, que merece entonces un tratamiento en especial.

Por lo pronto, hemos intentado llevar a un terreno más cercano a la experiencia cotidiana lo que ellas –la totalidad de lo finito existente– dicen ser, poniéndole nombres conocidos a tanta forma y contenido, necesidad a realizar y realizada, sujeto universal, etc.⁴³⁷ También mostrar que dar cuenta de la realidad inmediata de los seres humanos, con la cual pensar las posibilidades y las potencialidades

necesaria del estar siendo universal de lo real. Si así fuera, quedaría planteado como qué se afirmará al negarse como simplemente tal, realidad ésta que aún no tenemos adelante ni en ciernes y sólo se presta a especulaciones.

⁴³⁶ De este recorrido, que podría pensárselo como uno de síntesis, Hegel también toma distancia, señalando que suele pretender darle alguna unidad a las representaciones de distintos elementos previamente separados, relacionándolos según ciertos principios arbitrarios. Por el contrario, como vimos, se trata de seguir con el pensamiento las necesidades a realizar, desde la más general –la del Absoluto, si se quiere– a las de las formas concretas inmediatas que se presentan a la conciencia.

⁴³⁷ Por caso, al pensar al individuo humano abstrayendo que es él mismo a la vez que vida social, animal, naturaleza orgánica, naturaleza finita, afirmarse negándose, con las determinaciones correspondientes que en él se concretan, esto es, al considerar sólo la corporeidad inmediata con que se presenta al registro de la conciencia, no se conoce lo que él efectivamente es sino que se llega a una re-presentación suya, una idea construida de acuerdo a las necesidades constructivas de la lógica que guía ese tipo de razonamiento. Es decir, no se siguen con el pensamiento las necesidades reales de las que el individuo es forma singular de concretarse, re-produciendo mentalmente entonces su cotidiano reproducirse real.

de la propia acción, aunque se presenta por demás compleja está abierta a su conocimiento por la razón.⁴³⁸ Pero ahora se trata de internarnos en el que finalmente elaboró Hegel. Habiendo podido escuchar lo que las cosas dicen de sí –básicamente que, en la unidad de lo real, las formas finitas de lo existente son el irse concretando las necesidades de un afirmarse negándose, de un estar siendo, que las determina a realizar las suyas–, el principal problema a resolver es cómo conciliar la actividad de ese sorprendente sujeto universal, para nada azaroso y que sigue un curso que es propio de lo que él verdaderamente es, con una humanidad cuya conciencia es libre por naturaleza, a la que no renuncia como todos sus ilustrados contemporáneos. La respuesta sólo puede estar en el carácter de ese contenido general que, como les enseñaba a sus alumnos, no es otro que un “Espíritu”, una razón, que gobierna el mundo, accesible entonces al conocimiento humano. Pero veamos cómo llega a ese resultado y sus implicancias, básicamente cuánto aporta a pensar qué hacer, el principal interrogante que tiene Hegel por delante.

Fue para intentar acompañarlo en esa búsqueda que nos atuvimos a sus contundentes reparos –nada de leyendas religiosas, opinología política o efímeras teorías–, a lo que las cosas dicen de sí, y encontramos que el universo de lo finito está determinado, inmediata y mediatamente, por ese contenido general de lo real, el estar siendo, el afirmarse mediante la propia negación, la necesidad a realizar, la pura contradicción, el Absoluto, que sólo es concretándose en las cambiantes y diversas formas necesarias existentes. Sin embargo, para Hegel las cosas todavía tienen algo más que decir, que le dará a ese sujeto una impronta hasta aquí no considerada.

Por lo pronto, del mundo de realidades inmediatas que la conciencia registra, no se requiere de ningún esfuerzo ni artilugio para encontrar que los seres humanos se diferencian claramente de todo el resto: como individuos y como colectivo específico de toda existencia conocida, cuentan con una capacidad inédita en la entera naturaleza: más que adaptarse a ella la utilizan y la ponen a su servicio, desde ya hasta cierto punto. Disponen de ese órgano especial que los habilita para lanzarse a tan extraordinaria tarea, su conciencia, su razón. Pero no sólo quedaría a su merced aquello que le es exterior sino que la humanidad estaría en condiciones también de proponerse ser dueña de sí, sujeto inmediato de su propia existencia, con insospechadas perspectivas.

Desde sus rudimentarias experiencias organizándose en pequeños grupos de referencia para proveerse de lo indispensable, hasta aquéllas en las que se multiplican y además toman conciencia de sí, su época se le presenta a Hegel como el período de ese recorrido en el que los seres humanos comienzan de manera generalizada a reconocerse como igualmente libres, superando siglos y siglos de sumisión y obediencia. La conciencia, la razón, parece mostrar, pues, no tener límites al desarrollo de sus capacidades para descubrir las potencias que encierra, para conocerse como lo que verdaderamente es. Desde ya, en una experiencia que comparte con sus congéneres y de la que se alimenta. Por lo tanto, ¿por qué no pensar que le es propio ser libre, que está en su naturaleza serlo, aunque requiera de un largo y esforzado proceso para descubrirlo y ejercer efectiva y plenamente ese atributo? Consustancial, entonces, con el sujeto de lo universal, sustancialmente autónomo e indeterminado, libre entonces. Por lo demás, ¿cómo, lo más excelso, digno y poderoso de lo existente en sus formas concretas, podría depender de lo ‘inconsciente’ y sin ningún fin que le sea propio y exclusivo?

De ahí que Hegel sostiene que lo Absoluto, el sujeto universal de lo real, el afirmarse mediante la propia negación, es un actuar pero “espiritual”, más precisamente, un saber-se, que entonces sólo puede realizarse plenamente en la razón de la humanidad.⁴³⁹ Y, como ya vimos, no se trata de un *ser* o una entidad que deviene –que llega a ser– sino el devenir mismo, sólo que este estar realizando-se, para Hegel es el de un hacer-se espiritual, el de un pensar racional, el de una razón universal. Esto es,

⁴³⁸ Si quedara alguna duda, bastaría leer el trabajo de Juan Iñigo Carrera, *«El Capital»: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Imago Mundi, Buenos Aires, 2008, donde lo desarrolla ateniéndose a lo que las cosas dicen de sí, de manera profunda y tan conclusiva como para ofrecer las herramientas necesarias para explicar la razón de existir de las sociedades presentes. Fue una ayuda inestimable para el recorrido que hemos hecho y vale aclarar que es de nuestra exclusiva responsabilidad las carencias y limitaciones en la exposición y su alcance.

⁴³⁹ En la *Fenomenología del espíritu* aparece como “Saber Absoluto”, hasta donde llega la *Ciencia de la Lógica* como “Idea”, y en la *Enciclopedia...* como “Espíritu Absoluto”.

por así decir, existir es pensar, o ser = pensar,⁴⁴⁰ en el que ese actuar no es un abstracto y genérico pensar sino un saber-se. Porque el estar pensando algo, su objeto, es estar pensando-se a sí mismo, esto es, es estar sabiendo-se, racionalmente, como sujeto de lo real, objetivándose finalmente en la forma concreta que le corresponde por naturaleza, en la conciencia humana. De tal manera que la totalidad de lo real no es, pues, simplemente las cosas al registro de la conciencia en tanto formas finitas necesarias del existir de su contenido general, de su afirmarse negándose, sino de su estar sabiendo-se como tal en ellas.

Por lo tanto, para responder al problema fundamental que tienen planteado los seres humanos en tanto organismos vivos dotados de conciencia —el de su acción, que sólo puede fundarse racionalmente conociendo efectivamente lo que tienen por delante y a ellos mismos—, la tarea de la razón es siempre la misma: encontrar la necesidad a realizar del sujeto de lo real en las formas concretas mediatas e inmediatas correspondientes. Sólo que, ahora, cualesquiera sean, todas ellas son el concretarse ya no del simple afirmarse negándose sino del saber-se de éste en cada una de ellas. Por eso, el sujeto de ese proceso es el conocer-se y los sucesivos contenidos que realizan su necesidad en las apropiadas formas concretas deben dar cuenta no sólo de lo que éstas son *en sí* sino, fundamentalmente, *para sí*, para la razón, que se está sabiendo en ellas.⁴⁴¹ Y el concretarse de sus respectivas determinaciones responde al despliegue de la necesidad a realizar el sujeto universal, ahora racional.

En este sentido, vale recordar que Hegel no llega a este resultado pretendiendo hacer valer un subjetivo principio de identidad como Fichte o una intuición intelectual como Schelling, sino apelando a la razón que toma a las cosas como se le presentan y descubre que ellas son la realización de la necesidad de sus sucesivos contenidos específicos hasta la de su contenido general. No obstante, cabe señalarse que su carácter de espiritual no surgió en nuestro recorrido tentativo de lo que las cosas dicen de sí. Porque incluso, de habernos interesado por la conciencia de los prusianos, ésta nos hubiera dicho que ella no existe por sí sino que es la forma concreta propia de la que cada individuo dispone para organizar su acción consciente, como los pulmones lo son de su respirar. De tal manera que nos hubiera llevado a preguntarnos entonces por la actividad de sus portadores, los prusianos, por la de su estar reproduciéndose, que, como vimos, se mostró como la forma concreta inmediata en que se realiza la necesidad de su contenido específico, el de una sociedad alemana en particular, y así sucesivamente hasta la de su contenido general de lo real. Pero, como veremos sumariamente a continuación, para Hegel es de crucial importancia que el contenido general de lo existente sea el actuar de un Espíritu. Por un lado, al ser del orden de lo racional garantiza ser accesible al conocer humano y, por otro, esa constancialidad con la conciencia individual la libera a ésta de toda determinación inmediata.

En este sentido, en la exposición que hace tanto en su *Ciencia de la lógica* como en la *Enciclopedia*, no parte de las formas inmediatas naturales en general sino en particular del *ser*,⁴⁴² dando por presupuesto un contenido universal cuya necesidad a realizar culmina en su saber de sí en la conciencia individual, en la del pueblo en que se desarrolla y en la de la completa humanidad —su forma más plena—, libres éstas de toda determinación para que así terminen haciéndolo. Hegel

⁴⁴⁰ Ese sujeto de la totalidad no puede pensar en un objeto —un *ser*— que esté ‘afuera’ de sí o que no sea él; no lo hay. Por eso, cuando piensa, su objeto es él mismo; por así decir, pensando-se se objetiva.

⁴⁴¹ La experiencia que hace el pensamiento “consiste precisamente en que el contenido —que es el Espíritu— sea en sí, sustancia, y, por lo tanto, objeto de la conciencia. Pero esta sustancia que es el Espíritu es su devenir hacia lo que él en sí mismo es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad, el Espíritu. Es en sí el movimiento que es el conocer — la transformación de aquel en sí en el para sí, de la sustancia en sujeto, del objeto de la conciencia en objeto de la autoconciencia, es decir, en un objeto asimismo superado o en el concepto.” Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, pp. 468-9.

⁴⁴² Aquí, con el objetivo mencionado, no se aplica a sí mismo un filoso ataque al camino de Kant: “Un punto de vista capital de la filosofía crítica consiste en [la afirmación de] que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la facultad de conocer es capaz de semejante tarea; hay que conocer el instrumento antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de él (...). Este pensamiento ha parecido tan plausible que ha provocado la mayor admiración y asentimiento y ha retrotraído el conocimiento hacia sí mismo, desde su interés por los objetos a la ocupación consigo, es decir, al interés por lo formal. (...) Pero la investigación del conocimiento no puede acaecer más que conociendo. (...) Y querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a nadar antes de echarse al agua.” *Enciclopedia... op. cit.*, § 10, p. 112.

comienza, pues, por una serie de determinaciones que son propias del pensar mismo.⁴⁴³ Que, en su conjunto, conforman una “lógica”, “la ciencia de la Idea pura, esto es, de la Idea en el elemento abstracto del pensar”,⁴⁴⁴ en la cual termina afirmándose el sujeto espiritual de lo real como pensar puro. En éste, el saberse del simple ser –según sus determinaciones de cualidad y cantidad– se afirma en el pensarse como *esencia*, que necesariamente se hace realidad efectiva en su aparecer, como *fenómeno*. Este estar manifestándose de la esencia plantea ya la unidad de lo idéntico y lo diferente, que se afirma como *concepto*, la verdad del ser y de la esencia. Y, como determinaciones lógicas del pensarse infinito, el concepto subjetivo –contenido de la relación entre universalidad, particularidad y singularidad en el silogismo– se realiza en la idea de objeto, en sus formas de proceso mecánico, químico y teleológico. Así el concepto –el estar siendo de la esencia como objeto– se afirma, en tanto unidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo, necesariamente en el pensarse como vida, como actividad del ser viviente singular y como género, y se determina como querer y, finalmente, como conocer. Así, el simple *ser*, el Absoluto, el contenido universal de lo real, se desarrolla, según sus determinaciones lógicas, como el concepto que se concibe a sí mismo y se afirma pensándose como totalidad concreta del puro pensarse: como *Idea absoluta*, lo verdadero en y para sí.⁴⁴⁵ Recién entonces, desarrolladas las determinaciones propias del puro pensar, éste necesita negarse como tal para afirmarse como el de un “ser-otro”, como naturaleza finita, determinada, en la que el sujeto de lo real avanza en su hacerse efectivamente existente.⁴⁴⁶

En cuanto al desarrollo de las determinaciones de lo finito, Hegel sostiene que “la naturaleza debe ser contemplada como un sistema escalonado, cada uno de cuyos peldaños procede necesariamente de los otros, y el siguiente es la verdad de aquellos de los que resulta.” Aunque precisa: “pero no de tal manera que cada escalón sea *naturalmente* generado desde los otros, sino [que lo es] en la Idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza.”⁴⁴⁷ Esto es, la razón puede reproducir mentalmente los contenidos particulares del proceso natural porque, antes, el saberse el sujeto universal cuenta con el conjunto de las determinaciones del pensar puro. Y en su filosofía de la naturaleza desarrolla las que le corresponden, partiendo de las formas más generales como la “mecánica” –espacio y tiempo; materia y

⁴⁴³ En el prefacio a la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel señala que la tarea allí es “llevar a la conciencia esta naturaleza lógica que anima al Espíritu, que se agita y actúa en él.” También, que se propone “exponer el reino del pensamiento de una manera filosófica, es decir, en su propia actividad inmanente, o lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario.” Hegel, *Ciencia...*, op. cit., p. 37 y p. 31. Para Hegel, si la razón es capaz de encontrar las sucesivas determinaciones que surgen de la necesidad del sujeto de lo real, en tanto éste también es una razón, a ese conjunto de operaciones mentales que reproducen el ser de las cosas –si se quiere, un pensar sobre el pensar–, bien puede denominárselo “lógica”. Por así decir, el logos, el pensamiento, la inteligencia, que habla de sí. Esto es, lejos de la idea tradicional de lógica que, ajena a cualquier contenido o sujeto, se mantiene en el plano de las formas que surgen de sus axiomas.

⁴⁴⁴ Y señala que la Idea es el pensamiento “como la totalidad que se desarrolla a sí misma de las determinaciones y leyes propias del pensamiento, [totalidad] que él se da a sí mismo, no que la tenga [ya] y la encuentre en sí.” Hegel, *Enciclopedia...*, op. cit., § 19, p. 125.

⁴⁴⁵ “La Idea puede ser entendida como la razón –este es el significado propiamente filosófico de razón; también como el objeto-sujeto, como la unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo, como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva.” Hegel, *Enciclopedia...*, op. cit., § 214, p. 284.

⁴⁴⁶ Sólo en cuanto sustento ‘material’ y medios requeridos para que el sujeto universal termine realizándose en la conciencia ya que, por así decir, ésta no flota en el aire.

⁴⁴⁷ Hegel aclara al respecto: “A la naturaleza ciertamente le es propia la exterioridad, las distinciones caen una fuera de otra y la naturaleza hace que se presenten como existencias indiferentes [una ante otra]; [pero] el concepto dialéctico que dirige los peldaños [del desarrollo] hacia delante es lo interior a ellos mismos. Esas representaciones nebulosas, en el fondo sensibles, como particularmente lo es por ejemplo el surgir de las plantas y animales desde el agua, y después el surgir de los animales desarrollados desde los inferiores, etc., han de ser expulsadas por la contemplación pensante.” Hegel, *Enciclopedia...*, op. cit., § 249, pp. 308-9. Esta argumentación suele considerársela como un explícito rechazo a una teoría evolutiva de las especies de su época, la de Lamarck, con una adhesión muy limitada en su época. Aunque, en realidad, allí sólo está criticando la explicación que la ciencia positiva le da a ese proceso, que no hace referencia a su contenido, a su necesidad. El origen histórico de la especie humana se trataba de una problemática espinosa. Frente a los fantasiosos relatos creacionistas de las religiones y a las ideas de que era producto del proceso de la naturaleza, Hegel les opone que “la existencia del espíritu (...) es la verdad y el fin último de la naturaleza.” Hegel, *Enciclopedia...*, op. cit., § 251, p. 311.

movimiento—,⁴⁴⁸ pasando por la “física” —los cuerpos y el proceso químico— hasta la “física orgánica” —la naturaleza geológica, vegetal y animal. Y, si el afirmarse de la Idea absoluta bajo las diversas formas finitas más generales de la naturaleza que existen simplemente como tales, no le proveen al sujeto universal de lo real un mayor conocimiento de sí —por así decir, se trata todavía de formas concretas necesarias pero ‘inconscientes’—, como vida en general ya es un saberse con los elementos que le da ser una expresión genérica no de un mero existir sino de un auto-regularse como naturaleza finita.

Sin embargo, en tanto la manera más plena de hacerlo es conscientemente, propio de un sujeto universal de carácter racional, las determinaciones de su saberse como conciencia humana Hegel las trata dentro de su “filosofía del Espíritu”. Donde los individuos disponen de la capacidad de preguntarse por sí, por sus relaciones sociales y por su contenido último, más allá de los procesos simplemente naturales. Bajo esta realidad concreta —la sociedad humana en la forma inmediata de la conciencia de sus integrantes— es que la razón universal encuentra finalmente la posibilidad firme de llegar a conocerse como lo que es, el estar haciéndose íntegramente el libre sujeto de lo real, y así realizarse plenamente como existencia.

Hegel considera, entonces, las determinaciones más generales propias de la conciencia en el desarrollo del “espíritu subjetivo”: el alma; la conciencia, autoconciencia y razón; la voluntad y el espíritu libre. Pero el saberse de la Idea absoluta como razón humana —cuya “esencia, su fin y objeto es la libertad”— debe, más allá de su voluntad libre, ir “hasta la objetividad, hasta la realidad efectiva jurídica, ética y religiosa, así como científica.”⁴⁴⁹ Esto es, el sujeto universal de lo real se afirma en la conciencia libre de los individuos como “espíritu objetivo”.⁴⁵⁰ Allí, la voluntad singular —que debe realizar su concepto, la libertad— tiene por delante tanto someter el mundo de los objetos a sus necesidades concretas inmediatas como relacionarse con otras voluntades similares. En este sentido, si el derecho abstractamente considerado regla esos vínculos, la primera realización exterior de la libertad es la propiedad. Y si la moralidad es propia de la voluntad subjetiva individual, lo que da lugar a la universalidad de la libertad es la eticidad,⁴⁵¹ que sólo se hace efectiva como Espíritu de un pueblo. Sin embargo, para el saberse el Espíritu absoluto esas son sólo experiencias particulares y transitorias del proceso social universal y su necesidad realizarse no se limita a ellas sino que abarca “la historia general del mundo”.⁴⁵² Es decir, más allá de las formas concretas de sus orígenes biológicos, como necesidad a realizar específica de la vida en general, la historia humana no es, entonces, sino la del despliegue de la innata libertad de la conciencia bajo formas finitas concretas correspondientes. Y si la religión y el arte han sido las formas inmediatas iniciales de ese curso hacia el saberse absoluto el Espíritu de lo real, le cabe a la filosofía —en cuanto la capacidad conceptual más acabada de esos avances— ser la que complete ese proceso.

De ahí que el sistema de Hegel postula ser su culminación, en tanto se propone como la exposición científica de lo que está en curso en lo existente, fundamentalmente en la vida social. Y no sólo de las razones de sus transformaciones sino también las de la dirección general hacia la que marcha. Esto es, por primera vez en la historia, un individuo conoce su esencial contenido y puede organizar racionalmente su acción. Por así decir, el hacerse el Espíritu ha dado un paso fundamental por cierto,

⁴⁴⁸ “La primera o inmediata determinación de la naturaleza es la abstracta universalidad de su ser-afuera-de sí, cuya indiferencia carente de mediación es el ‘espacio’. Éste es el uno-junto-a-otro enteramente ideal, porque es el ser-afuera-de-sí simplemente continuo, porque ese uno-fuera-del otro es todavía enteramente abstracto y no tiene en él ninguna diferencia determinada.” Hegel, *Enciclopedia...*, op. cit., § 250, pp. 312-313. Por su parte, el espacio como simplemente tal se niega como punto, que se niega como tal para afirmarse en su ser otro como línea, para volver a negarse como superficie. Que, a su vez —mediaciones mediante—, se afirma como tiempo, lo espacio/temporal como lugar y, así sucesivamente, como movimiento, materia, gravedad, etc., etc.

⁴⁴⁹ Hegel, *Enciclopedia...*, op. cit., § 482, pp. 520-1.

⁴⁵⁰ “La Idea aparece así solamente en la voluntad que es finita, pero que es [también] la actividad de desarrollar la Idea y de poner su contenido, que se va desplegando, como existencia que en cuanto existencia de la Idea es realidad efectiva: espíritu objetivo.” Hegel, *Enciclopedia...*, op. cit., § 482, p. 520.

⁴⁵¹ Hegel señala que “la sustancia ética” es la familia, la sociedad civil y la constitución política; y el Estado es “la sustancia ética autoconsciente; es la unión de los principios de la familia y de la sociedad civil.” Hegel, *Enciclopedia...*, op. cit., § 517, p. 540 y § 535, p. 551.

⁴⁵² Se trata de un “saber de la verdad eternamente real y efectiva; en esta verdad la razón sapiente es libre para sí, y [en ella misma] la necesidad, naturaleza e historia están sirviendo solamente a la revelación del Espíritu.” Hegel, *Enciclopedia...*, op. cit., § 552, p. 571.

pero apenas es el comienzo de su saberse efectivo. Porque todavía es el de un individuo –Hegel– y en el seno de un pueblo en particular en el que ha comenzado a realizarse, y sólo cuando el género humano en su conjunto sea consciente de sí se hará pleno el existir el “Espíritu Absoluto”. Y eso es lo que está al venir.⁴⁵³

Desde ya, ese futuro no viene sólo. Porque para Hegel no hay ninguna duda de que, en tanto las conciencias son la forma concreta más potente del estar haciéndose el sujeto espiritual de lo existente, el destino de la humanidad está en sus propias manos, es producto de su actividad, no hay nada ni nadie que pueda hacerlo en su lugar. Y que se avance hacia el efectivo conocimiento de lo real y de sí, tal como es la necesidad a realizar del Espíritu, no puede sino resultar de su experiencia, alimentada básicamente en la del pueblo al que pertenecen. Algunos han avanzado en ese sentido y otros no, abriendo la pregunta de qué hacer, entonces, para contribuir a que se desarrolle y se generalice, finalmente, a escala planetaria.

Para comprender mejor la respuesta que da Hegel, veamos sucintamente la que se deriva de la presentación que hicimos originalmente, donde no hemos encontrado un carácter ‘espiritual’ ni ningún otro al sujeto universal de lo existente. Que se niega entonces como simple estar siendo para afirmarse como la totalidad de la naturaleza, finita, determinada, con su necesidad ella misma a realizar, afirmándose negándose en sucesivos contenidos hasta hacerlo en las formas concretas inmediatas. En este caso, dado un colectivo de individuos –existencias singulares del realizarse las necesidades del proceso social particular, prusiano, del que son su expresión–, la conciencia con que rigen su acción es la que les exige el modo de organizarse con el que se apropian del medio para reproducirse socialmente, la que corresponde a la relación que establecen entre sí los individuos y con su ambiente con ese propósito, en las que se realizan las determinaciones generales de la vida social en esa realidad específica. Conciencia que, desde ya, se expresa en las ideas dominantes, en las instituciones –en particular las del Estado– y en la cultura en general. Por decirlo brevemente, la conciencia está determinada por la existencia.⁴⁵⁴ Y las tareas centrales consisten, entonces, en descubrir qué realidad concreta mediata⁴⁵⁵ e inmediata en cada momento las determina –cómo y en qué medida, incluso a la propia– y cuál es la necesidad a realizar que de ella surge, para así poder pensar en las posibilidades de una acción consciente que conoce sus determinaciones, de existir esa necesidad.

Hegel, por su parte, no sigue ese camino y la actividad que tiene planteada por delante es muy otra, porque el sujeto de lo universal ya no es el simple afirmarse negándose, determinando las formas concretas en las que lo real existe, sino el actuar de uno espiritual. Que necesita realizarse como lo finito pero no en cualquiera de sus cambiantes singularidades inmediatas sino en aquéllas que le permiten avanzar en su saber de sí, la única tarea que tiene en curso. En este sentido, pensarse –objetivarse– como naturaleza en general e inorgánica sólo sienta el terreno en marcha hacia ese propósito. Y si bajo la forma concreta de simple animal en el universo de lo finito se conoce en recortados impulsos vitales, es recién como humanidad –provista, como ninguna otra existencia, de conciencia en sus individuos– que puede saber realmente de sí, objetivarse como autoconsciente. Es que esa razón de la que disponen, a semejanza de la del sujeto de lo real, es capaz de sortear los

⁴⁵³ “El Espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu autoconsciente antes de haberse completado en sí, como Espíritu del mundo. (...) El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el Espíritu lleva a cabo como historia real.” Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 469. Algunos intérpretes de Hegel han querido encontrar allí un abstracto y esotérico Espíritu ‘trans-individual’, algo que tendría existencia independientemente del saber de las conciencias singulares.

⁴⁵⁴ Existencia que no puede sino ser social, desde ya natural. Esta afirmación ha concitado el repudio más generalizado, en defensa de la libertad por naturaleza de la conciencia. Horroriza que haya algo/alguien que no es ella misma (que le es exterior entonces) que presuma de ponerle sus términos, que dictamine qué ideas (políticas, religiosas, científicas, etc.) puede tener y cuáles no. Para ello, se mueven con la idea de una abstracta existencia humana (sin conciencia, ¿sólo un ‘cuerpo’?) que constriñe a una abstracta conciencia (sin existencia, ¿sin ‘cuerpo’?), esto es, con dos representaciones del individuo real, donde la existencia es una cosa y la conciencia otra. Por el contrario, aquí estamos ante la conciencia *de* una existencia. Esto es, todo lo que hay es ésta última, en la que la conciencia es la forma concreta de organizar su acción consciente. Son las determinaciones de la existencia humana, social, natural, las que rigen a la conciencia. Si se quiere, según cómo vive, cómo se reproduce socialmente, así es su conciencia.

⁴⁵⁵ La más general es la que da lugar a la necesaria existencia de ese ámbito social particular en el cuadro de las naciones existentes, por demás importante en el caso de la fragmentación de Alemania.

avatares propios del discurrir natural y, mediante el puro e independiente proceso de su pensar, llegar a saberse como la genuina expresión singular del estar realizándose el libre el sujeto de lo existente. No obstante, aunque la conciencia comparte ese atributo de autonomía porque lo es ‘en sí’, debe aprender a ser libre ‘para sí’, a saberse como tal y, más aún, a concretarlo efectivamente en el ejercicio práctico común con sus congéneres. En términos de la humanidad, se trata de un largo y sinuoso proceso histórico en el que la conciencia debe ir dejando atrás las limitaciones de su origen, si se quiere las sensuales, y dado su carácter social recorrerlo, al menos inicialmente, con los que se reproduce en un ámbito común, hasta reconocerse como igualmente libres y aunando voluntades con ese compartido propósito.⁴⁵⁶ En ese camino, las realidades concretas inmediatas sólo son las condiciones circunstanciales en las que las conciencias hacen su experiencia consigo mismas de conocerse, mudables si así se lo plantean y lo deciden. Por así decir, la conciencia determina la existencia.⁴⁵⁷

Desde ya, no la simple conciencia individual por sí, porque la acción que lleva adelante cada uno de sus portadores no deja de ser una forma concreta en la que la vida social realiza su necesidad, mediada por la del pueblo en particular en que concreta su transitoria existencia.⁴⁵⁸ De tal manera que los vínculos que establecen entre sí, cómo se organizan para reproducirse y las ideas que sostienen, resultan del conocimiento que tienen de lo que entienden que son. Y cuanto menos se saben como expresiones individuales intrínsecamente libres de un cierto colectivo social, más tienden a subordinar sus relaciones y sus objetivos a los requerimientos de su reproducción natural inmediata.⁴⁵⁹ De ahí que la explicación del curso de la humanidad y de sus ideas, que las diversas filosofías van condensando a lo largo de la historia en distintos pueblos, no hay que buscarla en las determinaciones inmediatas y mediatas de su reproducción concreta como colectivo sino en el desarrollo de la experiencia que libremente hacen las conciencias en su pensar, en cuanto son formas concretas del saberse el sujeto universal espiritual de lo real.⁴⁶⁰

Hegel nos relató cómo rastrea ese proceso en la historia humana, distinguiendo ciertas ‘etapas’ en el conocimiento que la conciencia hace de sí respecto de su innata libertad,⁴⁶¹ como le corresponde por

⁴⁵⁶ En el famoso pasaje de la relación entre el amo y el esclavo –o el señor y el siervo– en la *Fenomenología...*, Hegel dramatiza el contradictorio afirmarse de la conciencia que, así como le es propio no tener límites, ser plenamente libre, sólo puede existir sujeta a la experiencia empírica humana. Es tan a muerte que en ella le va la vida real, la conciencia no es sino en las formas concretas en las que necesita corporizarse socialmente. Más allá de mostrar cuán presente tiene Hegel los problemas sociales, para él la realidad concreta del esclavo y la del amo no juegan ningún papel en el conflicto sustantivo de sus conciencias, una experiencia consigo mismas. Y tan inherente a éstas es su libertad, que presenta al “deseo” como su motor sin fin, autónomo de cualquier necesidad concreta inmediata, determinada de suyo.

⁴⁵⁷ En este caso, según el grado del saber de sí de la conciencia respecto de lo que ella verdaderamente es, así se reproduce, piensa y vive.

⁴⁵⁸ Se trata de “un progresar que no recorre el pensamiento de un individuo y se representa en una conciencia individual, sino que aparece como el Espíritu universal que se manifiesta en la historia universal con toda la riqueza de sus formas”, una de cuyas fases “cobra conciencia en un pueblo”. *Lecciones de Historia de la Filosofía*, op.cit., p. 9. Por su parte, el hecho de ser individuos finitos mortales, formando parte de un género reproduciéndose, lejos de limitar el desarrollo de la conciencia, con su renovación estimula la transmisión y reflexión acerca de sí. Como señala Hegel, “la muerte de la vitalidad singular meramente inmediata es la emergencia del Espíritu.” Hegel, *Enciclopedia...*, op. cit., § 222, p. 289.

⁴⁵⁹ En este caso, la unidad de su reproducción como conjunto social no puede sino, de alguna manera, imponerse a sus voluntades individuales, por así decir, por encima de ellas. Sólo cuando sean plenamente conscientes de sí, sus voluntades individuales serán las formas concretas de su voluntad general.

⁴⁶⁰ Por eso, las determinaciones que surgen, por ejemplo, del proceso de trabajo (de la apropiación consciente y colectiva del medio por parte de los seres humanos), con ser éstas concretas, cotidianas y propias del género, no aportan nada sustantivo al desarrollo de la conciencia, al de la filosofía que es su saber. Algunos estudiosos, por el contrario, han hecho hincapié en la importancia que tienen para Hegel, valiéndose de ciertas citas suyas, fundamentalmente de sus lecciones más tempranas, donde habla de la creciente desigualdad social y concentración de los capitales. No obstante haber tenido presente el papel que juegan en la vida cotidiana, en su filosofía considerada de conjunto las considera como absolutamente inesenciales al momento de explicar la realidad humana concreta. Que, en verdad, más allá de su determinación general por el saberse del Espíritu universal, no lo es de ninguna manera, vista la innata libertad de la conciencia y como veremos a continuación.

⁴⁶¹ “En el Oriente sólo es libre un individuo, el déspota; en Grecia, son libres algunos individuos; en el mundo germánico rige la norma de que todos sean libres, es decir, de que el hombre sea libre como tal.” Hegel, *Lecciones...*, op. cit., Introducción, p. 96.

ser la forma concreta inmediata en la que realiza el saber de sí el Espíritu universal. De pronto, en la antigua Grecia se da un paso de proporciones en ese camino, ya que los ciudadanos se reconocen como individuos libres, con un espíritu ético que remite a su cohesionada actividad como Estado nacional y que contrasta con las antiguas ataduras patriarcales o tribales.⁴⁶² Ese aprendizaje de la conciencia se plasma en los usos y costumbres de esos pueblos y en las formas concretas para organizar su reproducción,⁴⁶³ a la vez que impulsa a ahondar en la propia libertad subjetiva, tal como se expresa en desarrollo de la filosofía.⁴⁶⁴ No obstante, Hegel señala lo transitorio de aquella realidad en la que “el espíritu, al mismo tiempo que se remonta sobre su forma natural, pasa también de su moralidad real y de la fuerza de la vida a la reflexión y a la comprensión. Consecuencia de ello es que ataque y haga vacilar a estas modalidades de la existencia, a esta moralidad, a esta fe; comienza, así, el período de la corrupción.”⁴⁶⁵ En ese proceso, por más excepcionales demostraciones de lo que el pensamiento puede elaborar, tanto Platón como Aristóteles (también Cicerón y los juristas romanos) “no sabían que el hombre es libre en sí y para sí, conforme a su sustancia, que nace como un ser libre. Tenemos que llegar al principio cristiano para ver al espíritu personal, individual, reconocido en su valor infinito, absoluto; Dios ordena que se ayude y respete a todo hombre.”⁴⁶⁶

Esto es, aunque la necesidad general a realizar del género humano brota obligadamente de eso que en verdad es, en el larguísimo proceso de su desarrollo y contando con la multiplicidad y diversidad de atributos de los distintos pueblos, ha avanzado en el conocimiento de sí primero en algunos de ellos pero ignorando el contenido último del cual realiza su necesidad. Por así decir, lo ha hecho a espaldas de su verdadera conciencia. Y no deja de hacerlo, de alguna manera, en el lugar y el momento en que su experiencia da un paso adelante, donde siempre hay alguien o algunos que lo encarnan, aunque desconociendo el contenido de su acción.⁴⁶⁷ Esto es, la marcha del género humano hacia la razón y la libertad puede parecer errática y lenta, pero es ineludible. Porque, por más inherente que les sea la libertad a las conciencias para avanzar en el conocimiento de sí, en tanto formas concretas de lo Absoluto, puede ser aleatorio su curso inmediato pero no el general. Es que la historia del aprendizaje social, que se condensa en las filosofías, “considerada en su conjunto, es un proceso necesario y consecuente, racional de suyo y determinado *a priori* por su Idea (...). Lo contingente deber ser abandonado a la puerta misma de la filosofía. La misma necesidad que preside la evolución de los conceptos en la filosofía informa su desarrollo en la historia; lo que impulsa hacia delante es siempre la dialéctica interna de las formas.”⁴⁶⁸ Esto es, responde a las necesidades a realizar del sujeto universal espiritual de existir.

⁴⁶² “Después del caos oriental de la subjetividad, que no conduce a ninguna inteligencia (...) la luz del pensamiento se abre paso entre los griegos.” Hegel, *Lecciones...*, op. cit., Vol III, p. 514.

⁴⁶³ Su organización política de representación directa; someter a esclavitud a los ‘enemigos’ o ‘extranjeros’ apresados en batallas o fuera de ellas; hacer o no la guerra contra terceros, etc.

⁴⁶⁴ “1) La filosofía de los antiguos concibió la Idea absoluta; y la realización o la realidad de esta Idea consistió en comprender el mundo actual existente y en considerarlo tal y como es en y para sí. Esa filosofía no partía de la Idea misma, sino de lo objetivo como algo dado, para convertirlo en Idea: el ser de Parménides. 2) El pensamiento abstracto, el *vous*, cobra conocimiento de sí mismo como esencia general, no como pensamiento subjetivo; lo general de Platón. 3) En Aristóteles, aparece el concepto, libre de toda ligadura, como pensamiento comprensivo, que recorre todas las formas del universo y las espiritualiza. 4) El concepto como sujeto, su devenir para sí, su ser dentro de sí, la separación abstracta, son los estoicos, los epicúreos, el escepticismo; no la forma libre y concreta sino la generalidad abstracta, formal de suyo.” Hegel, *Lecciones...*, op. cit., pp. 514-5.

⁴⁶⁵ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., Vol I, Introducción, p. 53. Se refiere a la del espíritu y la sociedad griega de ese momento, donde Sócrates y Platón ya son expresiones de ese curso.

⁴⁶⁶ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., Vol I, Introducción, p. 51. Una libertad individual todavía interior frente a una divinidad exterior, que se iría perdiendo con el paso del tiempo y que recién la Reforma de Lucero retomaría.

⁴⁶⁷ Hegel utiliza la famosa frase “la astucia de la razón” (en sus *Lecciones de Filosofía de la historia*, Editorial Claridad, 2da edición, 2005, p. 35) para indicar que las acciones individuales (por más libres que sean las conciencias que las guían), inexorablemente terminan realizando la necesidad de la vida social, esto es, la de progresar en su saber de sí el Absoluto. Por así decir, la inherente libertad de la conciencia individual es la forma concreta de su estar determinada por la razón universal. Hagan lo que hagan, libremente, los individuos son necesariamente el estar haciéndose el sujeto general de lo real. La mayoría de los hegelólogos han preferido hacer hincapié en la libertad de la conciencia antes que en su estar finalmente determinada.

⁴⁶⁸ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., Vol I, Introducción, p. 40.

Por lo demás, no hay por qué lamentar la determinación general de la conciencia sino todo lo contrario, sentirse orgulloso de ella. Porque, sólo como expresión genuina del realizarse el universal contenido espiritual, cuenta con la capacidad de independizarse de contingencias finitas particulares, llegar a saber lo que ella es y actuar en consecuencia. Es esa libertad constitutiva la que les permite avanzar en ese sentido cuando se lo propone.

En este cuadro, la revolución francesa aparece como la expresión evidente de que la humanidad –aunque en un espacio recortado de ella– ha comenzado a reconocer de manera general la esencial y natural libertad de todo individuo. No obstante, para Hegel la conciencia sólo ha dado un paso en su inevitable saber de sí. Que se manifiesta no sólo en el contradictorio curso de los acontecimientos sino fundamentalmente en que tanto el conocimiento científico como el filosófico entienden haber llegado a la unánime conclusión de “que no es posible llegar a conocer la verdad verdadera sino solamente una verdad temporal y finita.”⁴⁶⁹ El primero de ellos, considerando los axiomas de la lógica como las reglas del correcto pensar, terminan consagrando como toda realidad objetiva a las cosas tal como se presentan empíricamente al registro inmediato de la conciencia. Que, si bien permite descubrir las leyes de aquello que se repite en su comportamiento hasta que deja de hacerlo, hace inalcanzable explicar ciertamente sus contenidos, cancelando así toda posibilidad de que la razón dé cuenta de lo existente y de sí misma. Por su parte, el conocimiento filosófico, a su vez y también por el camino de la representación, ha llegado a igual conclusión. Dicho brutalmente, condenan al género humano a moverse a tientas por toda la eternidad.

Pero, como ya señalamos, por más inquietante que pueda parecer ese resultado, a los individuos modernos les ofrece un mensaje consolador: pueden postular que su insondable conciencia rige libremente –por sí– su conducta, si así se lo propone. Es, por lo demás, la experiencia que hacen y cómo se ven a sí mismos. Al independizarse de toda relación de sujeción personal –a un amo, señor feudal o monarca absolutista– pueden relacionarse entre sí según su leal saber y entender. Y no se trata de un utópico proyecto a futuro sino del presente mismo, el del creciente intercambio en los mercados que los encuentra como igualmente libres y poseedores de cosas, según su esfuerzo y canalizando el propio interés. Que, además, es la forma social de reproducirse que vienen desarrollando las naciones que más han aprendido a aprovechar sus recursos y los ajenos de todo tipo –convencidas de que es lo que corresponde a individuos libres– y a la que aspiran muchas de las menos avanzadas en ese sentido, al menos en Europa y América.

Por eso, aunque Hegel celebra la conquista que significa la revolución francesa para la humanidad, sabe que no puede ser sino un momento de transición, lejos todavía de haber encontrado una forma de vida social que se regule a sí misma consciente y de manera consensuada, sin mencionar la superación de la compleja y beligerante fragmentación de los pueblos a escala planetaria.⁴⁷⁰ Porque sólo el verdadero conocimiento de lo real permite a los seres humanos encaminarse decididamente en ese sentido, con toda la potencia que le da a su acción el reconocerse como lo que verdaderamente son. Hasta ese momento, las posibilidades de que los individuos avanzaran en ese proceso y pudieran participar de la manera más provechosa en la vida social quedaban limitadas al conocimiento que tenían de lo real y de sí.⁴⁷¹ Así lo entendió Hegel y dedicó su vida a desarrollarlo. Pero ahora, con su filosofía, entiende que se ha alcanzado lo fundamental de ese saber –al menos en su cabeza– y lo que cabe es difundirlo para que termine siendo patrimonio de la sociedad en la que vive y, finalmente, de la

⁴⁶⁹ *Lecciones de historia de la filosofía*, op. cit. Entre otras, y en referencia a ciertas teorías de la filosofía moderna, ésta “ha afirmado expresamente que lo verdadero mismo no puede ser conocido, sino que es aquello que cada uno deja surgir de su corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo respecto de los objetos éticos, principalmente del Estado, el gobierno y la constitución (...) califica el conocimiento de la verdad como un intento insensato.” *Introducción a la Filosofía del Derecho*.

⁴⁷⁰ Hegel asocia a Kant –representante de la Ilustración y defensor del conocimiento científico de su época– con la revolución francesa, donde los individuos se ven a sí mismos concretando plenamente su libertad. Pero la idea que tienen de ella es abstracta y completamente restringida, porque la entienden como el disponer de similares condiciones para ‘negociarla’ y establecer un contrato general –una Constitución– entre los ciudadanos de una comunidad que garantice sus derechos individuales. En este sentido, que la revolución francesa sea para Hegel el ‘final de la historia’, al decir de Kojève, no es sino un absurdo. También hay los que piensan que esa idea fue un entusiasmo pasajero, reflejado en la *Fenomenología...*, en pleno ascenso napoleónico.

⁴⁷¹ Hegel insiste todo el tiempo que se conducen en base a “opiniones” y “representaciones subjetivas”.

humanidad toda. La cuestión a resolver entonces es cómo impulsar de la mejor manera ese objetivo y precisar qué condiciones concretas inmediatas son las que más favorecen su cumplimiento.

En este sentido, la limitación que enfrenta la filosofía hegeliana es que la determinación general propia de la vida social –la de regular el proceso de la reproducción humana con la conciencia de que es la forma concreta en que se realizan los espíritus de los pueblos, existencias particulares y transitorias del saberse el Espíritu del mundo– es demasiado general para saber qué caminos tomar en la práctica para contribuir a la transformación de las mentes en esa dirección. Con la peculiaridad de que la realidad cotidiana, al ser resultado de la acción de individuos cuya conciencia es por naturaleza libre, está indeterminada y puede seguir diferentes rumbos a cada momento y en cada lugar. Esto es, que el curso concreto de cada sociedad esté abierto al aprendizaje que autónomamente haga la conciencia consigo misma en la comunidad de la que forma parte, no ofrece elementos para explicar sus movimientos en lo inmediato –hoy, acá– y, por lo tanto, para responder fundadamente qué hacer ahora, aquí.⁴⁷² Lo que no se puede ignorar es que hay ideas que prosperan y otras que no.⁴⁷³

No obstante ese cuadro de incertidumbre respecto del curso de los acontecimientos, para Hegel el futuro está asegurado en un cuádruple sentido. Por un lado, en algún momento la humanidad se reconocerá como lo que es, realizando así plenamente la necesidad de su sujeto universal. Esto es, la marcha general histórica está completamente determinada.⁴⁷⁴ Por otro lado, en tanto es una tarea que está sólo en las manos de sus individuos que disponen de una conciencia naturalmente libre, nada les impide llevarla a cabo hasta el final, basta que pongan manos a la obra. Por su parte, las determinaciones simplemente naturales, con ser inevitables y por más obstáculos que puedan poner al aprendizaje de la conciencia de sí, no son también sino el estar objetivándose el sujeto universal que guía todo el proceso de lo existente, toda una garantía de su incompetencia para ser una traba absoluta.⁴⁷⁵ Finalmente, se cuenta ya con el desarrollo de la filosofía de Hegel, con el Saber Absoluto. Sin embargo, si de convencer a las conciencias se trata, ¿cómo inclinarlas a adoptar esas ideas, a estar dispuestas a conocer objetivamente la realidad, a conocerse a sí mismas? En términos hegelianos, ¿cómo encarnar de la manera más consciente el producirse el sujeto universal? Y nada menos que ante la colosal ignorancia –desde ya en la población en general pero especialmente entre los principales pensadores y políticos– de que eso es lo que está en juego.

En ese sentido, la revolución de las conciencias en curso, que se manifiesta abiertamente con los acontecimientos franceses y su impacto en el resto de Europa, en lugar de ser el punto de partida para que los individuos terminen reconociéndose como expresiones singulares del género humano, en esencia libres y con la capacidad de ejercer la razón para organizar su vida comunitaria –en tanto manifestaciones finitas del Espíritu del Mundo–, por el contrario, se orientan a la consecución de sus

⁴⁷² Incluso si corresponde hacer algo en particular.

⁴⁷³ En este sentido, su famosa y tan cuestionada sentencia de que “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”, agrega interrogantes a sus discípulos e intérpretes. Uno de los cuestionamientos más difundidos es que, al darle un fundamento “racional” a lo real, a la realidad concreta, se la podría estar justificando. Y ya en una línea completamente crítica –como habrá de ser la de algunos jóvenes hegelianos–, al figurar aquella afirmación en la Introducción a su *Filosofía del Derecho*, una obra que habla del Estado, implica sostener que la monarquía absolutista prusiana –completamente “real”– es “racional”. Hegel sería, así, el apologista del orden político existente. Otros, en el colmo de la sutileza para defenderlo, han pretendido que ahí estaría diciendo que lo racional *debe* hacerse real. En realidad, considerada en general, esa afirmación no es sino lo que ha desarrollado en su filosofía que, como vimos, afirma que las existencias finitas son la forma concreta del realizarse el sujeto universal racional, cuya necesidad es saber de sí objetivándose en ellas. En este sentido, todo lo existente es “racional”, que no *es* sino concretándose en esas finitudes.

⁴⁷⁴ Hegel está completamente persuadido de que con su filosofía ha llegado la hora. “Debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que sólo aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no preparado.” *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1973, Prólogo, pp. 47-8.

⁴⁷⁵ Terry Pinkard (*Hegel, una biografía*) recuerda una pintoresca respuesta del filósofo a un alumno que le plantea la posibilidad de que un cometa se estrelle contra la Tierra y lo destruya: eso no podría suceder porque no se corresponde con el contenido de lo que está en juego en lo existente. De ser cierta la anécdota, Hegel estaría señalando lo impensable de una acción de ese tipo por parte del Espíritu del Mundo, dándose fin a sí mismo después de tanto y prolongado esfuerzo, adoptando desde ya una posición abiertamente terraqueocéntrica.

intereses particulares, atomizando su vida social y rivalizando con la de los otros pueblos.⁴⁷⁶ Y las formas políticas representativas que están ganando consenso en esa dirección –sea la monarquía parlamentaria o la república– no hacen sino consagrar ese camino retardatario. No menos realista es Hegel al reconocer que la nueva forma general de vincular a las personas, predominantemente a través de los mercados –alentada por los gobiernos de los países más avanzados y pujantes–, alimenta las diferencias sociales y también las nacionales, con la secuela de conflictos internos y guerras entre países. Y por si eso fuera poco, la ‘nación’ alemana está fracturada en un sinnúmero de Estados.

En resumidas cuentas, lo que está planteada es una descomunal lucha de ideas, en condiciones que no son las mejores pero con la certeza del triunfo final, cuando sea. Y los ámbitos en los que dar ese combate no ofrecen mayores dudas si de convencer conciencias se trata, no a cualesquiera sino fundamentalmente a aquéllas que tienen un ascendiente directo o indirecto sobre las de las más amplias capas de la población y capacidad para incidir en ellas. Que, desde ya, en su mayoría se presentan como sus más enconados enemigos y debe ser en extremo cuidadoso para no ganarse su animadversión. Para Hegel, prácticamente aislado, el terreno que está a su alcance es el de la enseñanza universitaria, que le da la oportunidad de formar dirigentes esclarecidos para las nuevas generaciones y establecer vínculos políticos con un sector del profesorado, a la vez que prestigiarse tanto ante las autoridades educativas y nacionales como en el círculo de filósofos y pensadores, que le permita también aspirar a una presencia asidua en la prensa y en el mercado editorial. De menor alcance pero de mayor densidad es esclarecer a los que se reconocen como sus adherentes pero que no llegan a comprender del todo sus ideas, y de ahí la importancia de la reedición de sus obras más relevantes con ciertas mejoras y la publicación de sus clases. Como se ve, una laboriosa y empeñosa tarea en un medio en general poco receptivo.

En cuanto a su afán por demostrar que la unidad de lo efímero existente es el incesante actuar de un Espíritu de carácter racional, por demás accesible a la conciencia humana, su más difundidos y duros adversarios son las distintas instituciones religiosas y sus voceros profesionales, los teólogos, que pretenden monopolizar la explicación de lo real, si bien que sustentados en la autoridad del relato bíblico, esto es, en la palabra de un ignoto Dios que no es precisamente el Absoluto hegeliano. Su influencia en la formación de la conciencia no es menor –básicamente en el terreno de la educación y el culto– como tampoco su peso en las decisiones políticas de los gobiernos, de manera que es un frente de debate que Hegel no puede evitar, deslindando posiciones y responsabilidades, aunque mide sus palabras.

En este sentido, las religiones se le aparecen canalizando, a lo largo de la historia humana, las inquietudes de las conciencias que no reducen lo existente a lo meramente fenoménico al alcance de los sentidos y que, por lo tanto, abren un ámbito específico clave de reflexión sobre sus contenidos que forma parte de la cultura de los pueblos. Y nada despreciable para su época, en la que la moral que rige las relaciones entre los individuos preocupados por su propio provecho personal hace centro en la utilidad de las cosas. En este sentido, pensando en términos de la evolución de la conciencia respecto de aquello que la trasciende, el monoteísmo judío expresaba un avance claro en la idea de un único Absoluto existente, que, con la religión cristiana, se presentó ya como universal, para el conjunto de la humanidad y no para un ‘pueblo elegido’. Todos iguales ante Dios e igualmente importantes como individuos, que disponen de la capacidad –según su innata libertad interior– de relacionarse con el altísimo. Y si éste mismo se presenta encarnado en un Cristo terráqueo es para mostrar cuán inmanente es a la espiritualidad singular y a la de la comunidad humana el sujeto de lo real. No obstante, los que transmiten la ‘revelación’ cristiana, ignorantes de ese avance de la conciencia de sí y acomodándose a los avatares de su subsistencia y de la de sus adeptos, terminan adjudicándole a la divinidad una lejanía y exterioridad suficientes como para requerir de su intermediación. Hegel señala que, en lugar de impulsar una conciencia libre integrante de una comunidad, el catolicismo privilegia el sentimiento religioso, el culto formal y los vínculos jerárquicos de subordinación. Por eso el protestantismo, con la Reforma de Lutero, expresa otro gran paso en la evolución de la conciencia al proponerse revitalizar la

⁴⁷⁶ Muchos intérpretes de Hegel no lo han entendido así, y utilizan como argumento en contrario no el conjunto de su filosofía sino dos anécdotas recurrentes: que cada 14 de julio celebraba un aniversario de esa revolución, y su famosa carta donde afirmaba haber visto a Napoleón en 1807 como el “Espíritu del mundo”. Incluso, como señalamos, varios le adjudican que, para él, aquella insurgencia y el posterior ascenso napoleónico expresan la culminación de la historia humana. Un absurdo, todo estaba por hacerse.

libertad de pensar racionalmente, por sí mismo, la relación con la divinidad en una congregación espiritual de iguales. Para nada un proceso contingente sino la forma concreta necesaria a través de la cual el Espíritu avanza en el conocimiento de sí. Sin embargo, por más limitadas o vulgarizadoras que pueden presentarse las enseñanzas religiosas, la versión protestante, que suscita la adhesión de amplios sectores de la población europea, abre la posibilidad de establecer ciertos puntos de contacto con el sujeto universal que ha encontrado Hegel. Y éste no duda en cultivarlos y congraciarse con los feligreses –protestantes–,⁴⁷⁷ un campo fértil para su filosofía, y también una manera de evitar las ojerizas de los monarcas de turno. Su afirmación acerca de que la religión tiene el mismo contenido que la filosofía –el objeto de ambas es lo Absoluto– pero difiere en la forma, va en ese sentido. Lo mismo con su reiterado nombrar a ‘Dios’,⁴⁷⁸ aunque es evidente que no se está refiriendo a ninguna entidad esotérica situada por fuera de la conciencia humana, como es propio de las enseñanzas de las iglesias.

No obstante, sus textos y sus lecciones universitarias no despejan las dudas respecto de sus posiciones, ambigüedad a la que el mismo Hegel no debe ser ajeno si pensamos en su necesidad de un puesto docente y de presentarse como un individuo socialmente honorable, en un medio hostil, controlador y represivo para todo aquél que se declare ateo o coquette con el asunto. Y si su ambivalente interpretación dificulta y confunde a la crítica, a la vez abre la posibilidad de que sus adherentes saquen diferentes conclusiones. Así, con un poco de habilidad y cuidado, su filosofía puede presentársela como la versión laica, racional, de la religión cristiana, pero también como la más mortífera denuncia de su teología. Por eso, ésta, en su casi totalidad, ve en Hegel a un peligroso contendiente que pretende disputarle el campo de lo espiritual. Su preocupación central es defender que, aquello que trasciende el universo de lo finito, es de un orden inaccesible para la razón humana y del cual sólo se cuenta con los textos ‘sagrados’. Y que la conciencia humana encierre alguna brizna de lo celestial no se expresa en su razón sino en su fe. Esto es, sin poder afirmar de qué se trata la realidad, la crítica se ubica directamente en el terreno de una lucha de postulados. Por lo demás, de las acusaciones de panteísmo –algo semejante a considerarlo impío– Hegel se defiende astutamente, señalando por ejemplo que las cosas concretas no son divinas sino que, en todo caso, lo divino es su contenido.

Le preocupan las críticas que le llueven desde ese frente porque cuestionan su presencia y la de algunos de sus adherentes en la Universidad, pero el terreno que más le interesa es el político, desde el cual también puede tomar posición ante las iglesias. Porque las sociedades europeas no muestran marchar ni apresurarse por hacerlo en la dirección por él prevista y todo su esfuerzo filosófico no ha tenido otro sentido que el de intervenir en ese proceso. En este sentido, le dedica un texto en particular, la *Filosofía del Derecho*, en el que retoma y se extiende sobre ciertas ideas que ya había volcado en la *Enciclopedia*.⁴⁷⁹ Por lo pronto, concluye con una propuesta política, dicho de manera concreta y breve,

⁴⁷⁷ Como ya mencionamos oportunamente, Hegel da un discurso en latín, como rector de la Universidad de Berlín, en la celebración del 300 aniversario de la llamada Confesión de Ausburgo, cuyo documento fue sometido al entonces emperador del Sacro Imperio, Carlos V, en 1530, basado en los escritos de Lutero y en clara ruptura con la Iglesia católica. Allí señala cómo la Reforma ha sido un claro antecedente del reconocimiento de las libertades individuales –que la revolución francesa ha tenido que imponer de manera violenta–, retornando así a la sustancia de la religión. Dejando atrás jerarquías e intermediarios, para el individuo, dentro de “la relación que mantiene con Dios y Dios con él, es tarea suya producir una relación, mientras que, por su parte, Dios se completa a sí mismo en el espíritu humano.” Y Dios no es sino “la verdad, la eterna razón y la conciencia de esa razón, es decir, que es Espíritu.” Esta idea cambia, por lo tanto, la relación entre los hombres y de éstos con el Estado, y la cultura, las artes y las ciencias vuelven a estar en manos de la especie humana. Contrastando con las posiciones de la Iglesia católica, Hegel señala que ahora se revaloriza la libertad –en lugar de la obediencia ciega–, el amor mutuo, a la patria y a las autoridades –en lugar de la ‘santidad’–, y la laboriosidad y la honestidad en la administración de la propiedad –en lugar de la pobreza como virtud–, con la que realmente ayudar al prójimo. Por otra parte, en varias de sus presentaciones públicas, Hegel se ufana de ser un buen luterano, la rama que considera más ‘tolerante’ dentro del protestantismo. Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831*, op. cit.

⁴⁷⁸ Por ejemplo, en la Introducción a la *Ciencia de la lógica*, Hegel llama a la lógica “el sistema de la razón pura”, el reino de la “verdad como ella está sin envoltura en y para sí misma”, y también “la presentación de Dios (...), como él es en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de la creación del espíritu finito.” Hegel, *Ciencia...*, op. cit., p. 34.

⁴⁷⁹ Que puede complementarse con un último artículo suyo en vida, sobre la reforma constitucional inglesa de 1831 que ya mencionamos, resultado de los movimientos revolucionarios de 1830 en el continente. Para Hegel,

que es un híbrido de monarquía parlamentaria con condimentos propios de la tradición y de las experiencias locales.⁴⁸⁰ Fue publicada poco después que el rey de Prusia lo llamara a sumarse como docente de la Universidad de Berlín, con la evidente intención de influir en los debates sobre la comprometida y demorada convocatoria a una reforma del Estado.⁴⁸¹ Por lo demás, nadie la considera tan razonable como para hacerla propia y, en el cuadro de las renovadas luchas políticas en toda Europa, no satisface a nadie. Para los liberales –a los que Hegel critica por priorizar los derechos individuales por sobre la unidad y continuidad nacional que una Corona real garantizaría–, en los hechos, subordina todo proceso democratizador a las iniciativas de las mismas monarquías absolutistas reinantes y de su círculo de influencia. Éstos, por su parte, entienden que fundamentar racionalmente la necesidad de una presencia diferente y comprometida de los ciudadanos en los asuntos de Estado cuestiona de raíz el orden social jerárquico dominante.

Las ideas de Hegel acerca de una realidad tan concreta e insoslayable –y, si se quiere, delicada– en la marcha de las sociedades humanas como es el Estado, tanto en su carácter de nación independiente frente a las restantes como en el de las instituciones necesarias para organizar y legalizar la reproducción colectiva de sus habitantes, no encuentran una adhesión consensuada entre sus seguidores y menos aún entre sus críticos, como no lo han logrado en estos casi 200 años sus intérpretes. Pero es por demás interesante que en el prefacio de aquella obra mencionada Hegel los tiene en cuenta. Expone de manera enfática las razones de su incomprensión y, como en las introducciones a sus principales trabajos, lo hace de manera rotunda: hablan y actúan sin saber, y además sin lamentarse de semejante indigencia.⁴⁸²

Esto es, ignoran que las diversas existencias finitas inmediatas –incluido el Estado, en sus distintas manifestaciones y roles– son las formas necesarias en las que el Espíritu, el sujeto de lo universal, se objetiva en su pensar, en su estar sabiendo de sí, realizándose de la manera más plena sólo en la conciencia de los seres humanos que, a su imagen y semejanza, se encaminan inevitablemente a concretar la razón y la libertad que por naturaleza les son propias. Experiencia que comenzó en las primitivas sociedades en las que se fue fraguando el espíritu de los distintos pueblos que, llegados a cierto grado de complejidad en su reproducción, requirieron de una institución como el Estado que garantizara y consolidara su independencia a la vez que organizara su vida comunitaria, la relación

los reclamos liberales o democráticos son formales, porque no reconocen la libertad individual articulada en la voluntad común y expresan intereses sectoriales en lugar de regirse por los universales principios de la razón. Son un radicalismo subjetivo que considera una amenaza a la unidad del Estado nacional. Sobre la *Filosofía del Derecho* nos extenderemos mucho más adelante, cuando Marx la haga centro de su crítica.

⁴⁸⁰ Al respecto Hegel señala que “en una organización perfecta del Estado sólo se deben tomar decisiones formales en la cúspide y de una firmeza natural frente a las pasiones. Es un error exigir cualidades objetivas del príncipe. Se necesita un hombre que diga sí y ponga los puntos sobre las íes, pues la cúspide debe ser tal que la particularidad del carácter no importe.” *Filosofía del Derecho*, agregado al parágrafo 280. Se dice que, al enterarse, Federico Guillermo III se molestó y preguntó qué sucedería si no los pusiera. Por su parte, la representación debía ser mediada por los ‘estamentos’, tradicionales y casi medievales pero ya en plena disolución como tales. Hegel se refiere al que trabaja en contacto inmediato con la naturaleza, los que viven por el trabajo de transformación y distribución, los que organizan el trabajo social, (sistema judicial, la policía y las corporaciones, que organizan las formas particulares del trabajo) y el ejecutivo sostenerse en una burocracia formada y eficiente, al que llama estamento universal.

⁴⁸¹ Para Hegel, la transición hacia un nuevo orden político debía contar con la verdadera disposición de las autoridades a impulsarla, evitando que la iniciativa estuviera en la acción abierta del pueblo en las calles, vista como fuente de los más diversos inconvenientes. Porque la falta de instrucción y el peso de las pasiones inmediatas se prestaban a que esas energías fueran manipuladas por oportunistas.

⁴⁸² En este caso, si bien apunta a las ideas dominantes respecto del Estado y el derecho, se extiende en general y de diversas maneras. Por ejemplo: “...la filosofía, porque es el sondeo de lo racional, justamente es la aprehensión de lo presente y de lo real, y no la indagación de algo más allá, que sabe Dios donde estará, y del cual, efectivamente, puede decirse bien dónde está, esto es, en el error del razonar unilateral.” También respecto de cierta filosofía que “ha proclamado expresamente que la verdad en sí no puede ser conocida, sino que lo verdadero es lo que cada uno deja brotar del corazón, del sentimiento y de la inspiración.” Y acude en su auxilio al decir de Mefistófeles, en la obra de Goethe: “Desprecia también el entendimiento y el saber, / dones supremos del hombre; / así te habrás consagrado al diablo / y deberás seguir hacia la perdición.” Hegel, *Filosofía del Derecho*, Editorial Claridad, Bs. As. 1987, p. 33, 28 y 29, respectivamente.

entre integrantes. Marcharon así, históricamente,⁴⁸³ de uno en otro, cada vez con mayor conocimiento de sí y con Estados que se fueron orientando hacia la razón y a su realización, la libertad, esto es, a una vida colectiva en la que todos los individuos encuentren su satisfacción y cuyos intereses particulares sean a la vez los del bien común. Por lo demás, en un proceso de ascensos y ocasos, lleno de dificultades y limitaciones.⁴⁸⁴ Y son los pueblos germanos los que terminan recogiendo los avances en esa experiencia milenaria, tal como lo indicaría que es en su seno donde surge la filosofía hegeliana, en la que el Espíritu del mundo alcanza el más alto saber de sí.

No obstante, esto es básicamente todo lo que Hegel puede decir acerca de las razones del curso de la historia humana y de lo que tiene adelante. Porque, como les explicaba a sus alumnos, “a menudo parece que el Espíritu se ha olvidado y perdido; pero en lo interno, en oposición consigo mismo, es progreso interior –como Hamlet dice del espíritu de su padre: ‘bien trabajaste, viejo topo’– hasta que después de reunir fuerzas por sí mismo levanta, a fin de que se derrumbe, la costra terrestre que lo separaba de su sol, de su concepto. En tales épocas el Espíritu se ha calzado las botas de siete leguas; la corteza, un edificio sin alma, carcomido, cae y se muestra en la forma de una nueva juventud.”⁴⁸⁵ Como se lee, poético pero muy poco fértil para pensar qué hacer y qué llamar a llevar adelante, dada la envergadura de la tarea pendiente. Porque todo marcha en un sentido según su contenido general pero, mientras tanto, la actividad humana, guiada por conciencias esencialmente libres, indeterminadas pues en lo inmediato, ayer tomaba un cierto camino y mañana lo hará con otro, el espíritu de un pueblo así como se enriquece también se corrompe y –por expresarlo también líricamente– hoy hace un juramento y mañana una traición.

Así desfilan los griegos, los romanos, los germanos, etc., pero nada asegura que en el futuro no lo harán otros.⁴⁸⁶ Como la revolución francesa y Napoleón, la fragmentación de Alemania, los Federico Guillermo prusianos, los reclamos nacionales y constitucionales europeos de 1830, sus levantamientos populares, la competencia en los mercados, Inglaterra y la ocupación del planeta, etc., son realidades insoslayables ante las cuales cabe tomar posición si de encarnar de la mejor manera la necesidad a realizar del Espíritu universal se trata. Con ese fin elaboró Hegel su filosofía que, sin embargo, no le permite hacerlo con algún fundamento cierto porque para ella no hay manera de conocer las razones inmediatas de lo existente, al ser resultado de una acción humana guiada por conciencias por naturaleza libres y, por tanto, erráticas e imprevisibles en tanto desconozcan lo que alguna vez llegarán a comprender, lo que verdaderamente son. Algo que, por el momento, sólo él sabe. Por eso el Estado es “lo racional en y para sí.”⁴⁸⁷ en tanto expresión concreta de la experiencia consciente del reproducirse una comunidad en un territorio particular y de su organización para sostenerlo, pero también “...se halla en el mundo, es decir, en la esfera de lo arbitrario, lo contingente y el error y una mala conducción puede desnaturalizarlo en muchos aspectos.”⁴⁸⁸

En ese cuadro de aleatoriedad Hegel busca ofrecer argumentos ‘filosóficos’ a las que no son sino valoraciones personales, incluso del sentido común de la época, como es el caso de cómo organizar racionalmente el “Estado político”, que se fracciona en el “legislativo”, el “gubernativo” y finalmente

⁴⁸³ “...la historia es el despliegue –necesario en base solamente al concepto de su libertad– de los momentos de la razón, de su conciencia de sí y de su libertad; es la exégesis y la realización del Espíritu universal.” Op., cit, parágrafo &342, p. 272.

⁴⁸⁴ “Los Estados, los pueblos y los individuos, en esta tarea del Espíritu universal, se muestran en su determinado principio particular, que tiene su interpretación y realidad en su Constitución y en toda la amplitud de su situación, y de la cual tienen conciencia; y a cuyo interés entregados, ellos son, al mismo tiempo, instrumentos inconscientes y elementos de la labor interna en la cual estos aspectos desaparecen; pero el Espíritu, en sí y por sí, se apresta a pasar a su próximo momento más elevado y se elabora.” Op., cit., parágrafo &344, p. 273

⁴⁸⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Clockner, vol. III, p. 685, en Eric Weil, op. cit., p. 107

⁴⁸⁶ En la tercera edición de la *Enciclopedia* Hegel dice que fuera de los pueblos latinos y los germánicos, “esos dos grandes órdenes de pueblos en Europa, existe aún un tercer elemento, el eslavo, que se mantiene en una solidez primitiva.” Y en una carta de noviembre de 1821 a un amigo ruso, von Uexküll “Usted tiene la fortuna de poseer una patria que ocupa un lugar tan importante en el ámbito de la historia mundial y a la que, sin duda, le aguarda un destino aún más elevado.” En Eric Weil, op. cit., pp 133-4.

⁴⁸⁷ Y continúa: “...es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado.” Hegel, *Filosofía del Derecho*, parágrafo &258, p. 208.

⁴⁸⁸ *Filosofía del Derecho*, agregado al parágrafo 258 en la edición de Lasson, en Eric Weil, *Hegel y el Estado*, Editorial Leviatán, Bs. As., p. 40

“en el poder del soberano, que representa el de la subjetividad como última decisión de la voluntad”,⁴⁸⁹ aunque con las limitaciones ya señaladas. De igual manera se refiere a las formas de gobierno en danza⁴⁹⁰ y rebate la idea de una “soberanía popular”.⁴⁹¹

Por su parte, no menos huérfano de fundamento lo encontramos al abordar el tema constitucional, uno de los más importantes reclamos de la oposición política a las monarquías absolutas en toda Europa. Ahí priman las más vulgares opiniones, propias de los debates políticos de la época y que han proliferado hasta nuestros días. Por ejemplo, afirma que “...la Constitución de un determinado pueblo depende del modo y del grado de su conciencia de sí...” y que “cada pueblo tiene la Constitución que es adecuada a él y la que le corresponde.”⁴⁹² Trivialidad que puede querer pasar por lo obvio pero que sólo pone de manifiesto la imposibilidad de su filosofía de explicar su existencia concreta en un momento y lugar, en tanto es producto de las insondables conciencias libres que las elaboran y se rigen por ella. Lo que queda entonces es hacer propuestas a tientas. No extraña, entonces, que los argumentos políticos sean de bajo nivel.⁴⁹³

Pero la indefensión muestra ser de proporciones cuando Hegel aborda el grave problema que enfrenta el Estado que llegue incluso a llenar todos los requisitos de la racionalidad que le corresponderían. Coexiste con otros Estados, cada uno con el espíritu de su pueblo, y concluye que, lamentablemente, “...puesto que la relación de los Estados tiene como principio su soberanía (...) sus derechos no tienen su realidad en una voluntad universal que esté constituida como potencia sobre ellos, sino en su voluntad particular... (...) ...la misma totalidad ética, la autonomía del Estado, está expuesta a la contingencia,” consagrando así el piedra libre para lo que pueda suceder en lo inmediato.⁴⁹⁴ Mientras tanto, queda hablar y proponer sin saber, desde ya dando por descontada la victoria final. No podía ser de otro modo. ¿Cómo dar cuenta de las razones inmediatas de la concreta realidad social cuando es obra de individuos –ya sea directa o indirectamente y por una mayor o menor cantidad de ellos– que se mueven de acuerdo a las ideas que libremente se hacen de las cosas? Parafraseando a Hegel, vaya uno a saber por qué razonan unilateralmente y no como él. Y, para colmo,

⁴⁸⁹ Y Hegel prosigue: “en el cual los distintos poderes se reúnen en una unidad individual que es la culminación y fundamento de la totalidad, es decir, en la monarquía constitucional.” Hegel, *Filosofía del Derecho*, parágrafo &273, op. cit., p. 226

⁴⁹⁰ “...para la Idea las tres formas (comprendida la monárquica en el sentido limita en que es ubicada junto a la aristocrática y democrática) son indiferentes; (...) ...todas ellas juntas no son adecuadas a la Idea de su desenvolvimiento racional, y no podría alcanzar en alguna de ellas su derecho y su realidad. Por lo tanto, se ha convertido en una cuestión enteramente ociosa determinar cuál sería la mejor de las tres; sólo históricamente se puede hablar de esas formas.” Hegel, *Filosofía del Derecho*, agregado al parágrafo &273, op. cit., p. 227.

⁴⁹¹ “La soberanía puede ser designada popular en el sentido de que un pueblo, en general, para el exterior es autónomo y constituye un verdadero y propio Estado... (...). Se puede también hablar de la soberanía de lo interno y que aquella resida en el pueblo, si se habla sólo en general de la totalidad (...) pues la soberanía concierne al Estado. Pero una soberanía popular tomada como antítesis de la soberanía que reside en el monarca, es el sentido vulgar con el cual se ha comenzado a hablar de soberanía popular en la época moderna; y en tal oposición la soberanía popular corresponde a la confusa concepción que tiene como base la grosera representación del pueblo. El pueblo considerado sin su monarca y sin la organización necesaria y directamente ligada a la totalidad, es la multitud informe que no es Estado y a la cual no le incumben ninguna de las determinaciones que existen sólo en la totalidad hecha en sí, esto es, soberanía, gobierno, jurisdicción, magistratura, clases y demás.” Op. cit., agregado al parágrafo &279, p. 233.

⁴⁹² Hegel, *Filosofía del Derecho*, agregado al parágrafo &274, op. cit., p. 229.

⁴⁹³ “¿Quién debe hacer la constitución? Esta pregunta parece clara, sin embargo observada más de cerca resulta absurda. Supone, por cierto, que no existe ninguna constitución sino sólo una multitud atomizada de individuos reunidos. Quedaría librado a su propia decisión cómo una multitud de esta clase puede llegar a poseer una constitución, si por sí misma o por otros, por la bondad, el pensamiento o la fuerza. Es un arbitrio que habría que dejar a esta multitud, pues el concepto no tiene nada que ver con una multitud atomizada. Si aquella pregunta significa, por el contrario, una constitución existente, el hacer quiere decir entonces sólo modificar.” Op. cit., parágrafo &273, p. 228.

⁴⁹⁴ “Los principios de los espíritus nacionales, a causa de su particularidad, en la cual como individuos existentes tiene su realidad objetiva y su conciencia de sí, son, por lo general, limitados, y sus destinos y actos, en referencia de los unos hacia los otros, constituyen la dialéctica fenoménica de la finitud de estos espíritus, sobre cuya base se produce precisamente el Espíritu universal, el Espíritu del mundo, como ilimitado, igualmente en cuanto es él quien ejerce su derecho –y su derecho es el más supremo de todos– por sobre ellos en la historia universal...” Op. cit., parágrafo &340, p. 271.

“el pueblo –en tanto se designa con esta palabra a una parte determinada de los miembros del Estado– significa la parte que no sabe lo que quiere. Saber qué cosa se quiere y, más aún, qué quiere la voluntad que es en sí y por sí, la razón, es el fruto de un conocimiento y de una penetración más profunda, que precisamente no es asunto del pueblo.”⁴⁹⁵

Para cerrar con la creciente liviandad de sus opiniones y consejos a que lo obliga su filosofía a medida que tiene que hablar de las formas más concretas de la realidad –ya no ‘el’ monarca o ‘el’ Estado sino algunos de ellos en particular, etc.– es importante indicar brevemente cómo se posiciona Hegel ante el cuadro social general en el que está inmerso y sus implicancias. Dice, por ejemplo, que “con la generalización de las vinculaciones de los seres humanos, mediante sus necesidades y los modos de preparar y procurar los medios para esas necesidades, se acrecienta, por una parte, la acumulación de las riquezas (...) así como, por otra parte, se acrecienta la división y limitación del trabajo particular y, por lo tanto, la dependencia y la necesidad de la clase ligada a ese trabajo, agregándose la insuficiencia de la capacidad y del goce de los demás bienes, especialmente de las ventajas espirituales...”. Y también que “el descenso de una gran masa por debajo de un cierto nivel de existencia (...) ocasiona la formación de la plebe y, al mismo tiempo, lleva consigo, en cambio, la más grande facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas.”⁴⁹⁶

Por supuesto, no se trata de un paisaje inédito y desconocido en Europa, y, con ser tan poco halagüeño, podría esperarse que alguien se preguntara por las razones de ese transcurrir. Sin embargo, Hegel, consciente de que no es posible encontrar una respuesta con seres humanos cuya conciencia es libre pero, por ello mismo, capaz de ser voluble e indescifrable en lo inmediato, pasa a dar su opinión al respecto y se suma, así, a importantes pensadores de la época a los que, no obstante, no se cansa de criticar. Esto es, imita a los típicos políticos o economistas, que no se intimidan ante su propia ignorancia de las razones de lo que ocurre. Vale escuchar algo de lo que puede llegar a decir en tales condiciones: “Si a las clases adineradas les fuese impuesto el tributo directo, o si en otra propiedad pública (hospitales ricos, misiones, conventos) existieran los medios inmediatos para mantener a las masas que caen en la miseria, en la condición de su ordinario modo de vivir, la subsistencia de los indigentes estaría asegurada sin ser proveída por el trabajo, situación que estaría en contra del principio de la sociedad civil y de la conciencia de sus miembros, de su autonomía y dignidad; o, si aquella subsistencia fuese solucionada por el trabajo (por la ocasión de éste) se acrecentaría la cantidad de los productos, en cuya superabundancia y en la falta de suficientes consumidores, productores ellos mismos, reside, por cierto, que el mal se acrecienta sencillamente por esas dos maneras. Aquí se plantea el problema de que la sociedad civil no es suficientemente rica, en medio del exceso de la riqueza; esto es, que no posee en la propia riqueza lo suficiente como para evitar el exceso de miseria y la formación de la plebe.”⁴⁹⁷

Hegel avanza algo más en esa realidad y hasta se permite argumentar en favor de la necesaria intervención del Estado y de ciertas políticas. Así, “en la multiplicación y en el entrecruzamiento indeterminado de las necesidades cotidianas, tanto respecto a la provisión y al cambio de los medios para su satisfacción (...) como respecto a las búsquedas y a los manejos para abreviar tal fin cuanto sea posible” se dan “tareas generales” y organizaciones de utilidad común” que “exigen la vigilancia y el

⁴⁹⁵ Op. cit., agregado al párrafo &301, p. 248. Aquí Hegel, cuidándose del espionaje político de sus ideas, omite decir que tampoco las más altas autoridades de la monarquía lo saben y que, en realidad, por el momento él es el único que conoce qué quiere la voluntad que es en sí y para sí.

⁴⁹⁶ Op. cit., párrafos &243 y 244, respectivamente, p. 201. Hegel bien hace notar que es una circunstancia que no es natural a la vida humana y en todo lugar, sino propio de la modernidad.

⁴⁹⁷ Op. cit., párrafo 245, pp. 201-2. La verbosidad de Hegel no se detiene: “Por medio de su dialéctica la sociedad civil, sobre todo esta determinada sociedad, es empujada más allá de sí para buscar fuera, en otros pueblos –que están atrasados respecto a los medios que ella posee con exceso, o con respecto a la industria– a los consumidores y, por lo tanto, los medios necesarios de su subsistencia.” Además, “...para la industria, el elemento natural, que la anima hacia lo externo, es el mar. En el deseo de la ganancia, por el hecho de exponerla al peligro, el deseo se eleva...” y “Lleva a tierras lejanas en las relaciones comerciales una vinculación jurídica que inicia el contrato y en la que se encuentra, igualmente, el más grande medio civilizatorio, y el comercio adquiere su sentido para la historia.” Por su parte, “...la colonización, a la cual, –esporádica o sistemáticamente– es empujada la sociedad civil adelantada, y con la que procura, en parte, el retorno al principio familiar a una fracción de la población en un nuevo territorio; y, en parte, procura para sí misma una nueva necesidad y un nuevo campo para la aplicación continuada del trabajo.” Op. cit., párrafos &247 y 248, pp. 202-3. No ha faltado algún autor que ha creído encontrar aquí una rudimentaria teoría del imperialismo.

cuidado del poder público”. Por su parte, “los diversos intereses de los productores y los consumidores pueden entrar en contradicción el uno respecto al otro” y “la nivelación tiene también necesidad de una disciplina emprendida con conciencia que esté por encima de ambos.” Y señala que “el derecho a ella para el individuo (por ejemplo, tarifa de los artículos para las necesidades más comunes de la vida)” no debe “ser defraudado” sino, por el contrario, “defendido y protegido por un poder público, como negocio común”.⁴⁹⁸

A modo de epílogo, citamos palabras finales de Hegel en el prefacio a su *Filosofía del Derecho* donde, a sus 50 años, reflexiona sobre sus circunstancias y las tareas pendientes. Sabe que está solo, que nadie lo sigue con entusiasmo y con la comprensión adecuada de sus ideas rectoras –ni aún en Alemania–, y que apenas ha podido hacerse un lugar de prestigio en su tierra natal y sostener un trabajo docente y literario mínimamente digno. También que las sociedades europeas no dan señales de encaminarse en lo inmediato hacia la dirección que él avizora para un impredecible futuro sino que, por el contrario, parecen anhelar otro horizonte próximo y por el que están dispuestas hasta a empeñar su existencia y unidad nacional. Así se expresa:

“Como la razón no se satisface con la aproximación, ya que ésta no es ni fría ni cálida, y es, por lo tanto, rechazada, tanto menos se satisface con la fría desesperación, la cual admite que en esta vida temporal las cosas van más o menos o bastante mal, pero que, justamente en ella, nada mejor se puede tener y que sólo por eso necesita mantenerse en paz con la realidad; pero una paz más cálida con la realidad es aquélla que el conocimiento asegura.” Esto es, siempre el saber. Y agrega que, respecto de decir “una palabra acerca de la teoría de cómo debe ser el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como pensar del mundo surge por primera vez en el tiempo después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. (...) Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo.”⁴⁹⁹

3.4. Conclusiones

Hemos fatigado a los lectores con un recorrido por las principales ideas de Hegel con la intención de dar un panorama de lo que, con seguridad, está leyendo y discutiendo el reducido grupo alemán de inquietos jóvenes –y no tanto– al que se suma Marx, a la vez que nos ayude a comprender mejor el contenido y alcance de su carta de noviembre y a entrever el próximo curso de su pensamiento. Antes, con ese mismo objetivo y a modo de conclusión, resumiremos lo expuesto.

En este sentido corresponde enfatizar que, en el controvertido mundo de las interpretaciones sobre la obra y la vida de Hegel, nos interesó rescatar aquello que, por así decir, entendemos que hace la diferencia en él y lo convierte en una persona fuera de toda norma. Nos referimos a que, a contramano de sus –y nuestros– contemporáneos, sostiene que la razón es capaz de saber realmente de qué se trata el universo de lo existente y en particular, entonces, quiénes son los humanos, si se quiere, de qué están hechos –esto es, su razón de ser–, la única manera de conocer qué está en sus manos hacer –ya que sólo de esa realidad es posible desprenderlo– y así poder darle a la propia acción un fundamento racional, potencia específica de la humanidad en la totalidad de lo real. Es preocupado por la

⁴⁹⁸ Hegel continúa: “especialmente la dependencia de las grandes ramas de la industria de circunstancias extrajeras y de combinaciones remotas, que no puede ser vistas en su encadenamiento por los individuos asignados y vinculados a esas esfera, hace necesario una prevención y una guía general”. Y reconviene al interés particular, que invoca la libertad “contra la más elevada disciplina; pero cuanto más ciegamente se ahonda en el fin egoísta, tanto más tiene necesidad de ella, para ser reconducido a lo universal y para acortar y mitigar las peligrosas convulsiones y la duración del período en el cual, sobre la vía la necesidad inconsciente, se deben conciliar los conflictos.” Hegel, op. cit, parágrafos &235, &236 y agregado a éste, pp. 197-8.

⁴⁹⁹ Op. cit., prefacio, p. 36. Tal vez, sobre cómo serán concretamente los Estados nacionales y sus instituciones que expresen el avance del saber de sí del Espíritu –por lo demás etapa transitoria a su coronamiento en el del Espíritu del mundo bajo la forma de una humanidad planetaria libre y comunitaria– poco se puede decir, se trata, por supuesto, de otros seres humanos. Que no es una sociedad ideal, en el sentido de soñada o deseada, sino una que va a construirse necesariamente. Por el momento sólo queda señalar cuál es el espíritu del pueblo y su organización institucional que más facilite dirigirse en ese camino.

imponente marcha de los acontecimientos y por su lugar en ellos, que dedica su vida a encontrar una demostración de esa potencia.

Para que nadie tenga dudas o pueda alegar no comprender sus ideas, se ocupa especialmente en señalar en las introducciones a sus más importantes textos y sin pelos en la lengua, que el conocimiento alcanzado por los más importantes pensadores y científicos de la época, nacionales y extranjeros, carece de todo sustento racional consistente. Y advierte en qué fallan básicamente: reducen las cosas a tal como se le presentan en lo inmediato a la mirada humana y/o les adjudican arbitrariamente atributos, esto es, se las representan, siguiendo las reglas axiomáticas de un pensar, vacías de todo contenido. No es extraño, entonces, que la mayoría de los que leen sus textos, para quienes el conocer es relativo, materia opinable y que nadie puede adjudicarse tener la verdad, rechacen de plano sus ideas y las consecuencias que de ellas extrae. En cuanto a sus limitados adherentes, hacen sus propias interpretaciones de lo que Hegel dice o quiere decir, pero sin dar señales de recoger el guante de su cáustico diagnóstico del estado general del conocimiento. En realidad, ninguno le da relevancia a esa crítica, al punto de que sus argumentos se mantienen dentro de ella.

Pero la alternativa que deja abierta, atenerse estrictamente a lo que las cosas dicen de sí, lo enfrenta con un nada sencillo problema a resolver. Porque la unidad de lo real sigue un cierto curso necesario de acuerdo a su ser y no tiene por qué hacerlo de manera, si se quiere, ‘lineal’ pero sí lejos de toda arbitrariedad o azar. Inevitablemente, entonces, sus singularidades terminan siendo determinadas directa o indirectamente por él –en tanto son sus formas concretas de existencia–, cuestionando así idea de la libertad por naturaleza de la conciencia humana, a la que Hegel no renuncia y no se agota de señalar.

{ { { ... como vimos, lo lleva a encontrar que son las efímeras formas singulares necesarias de un afirmarse mediante su propia negación, de un estar siendo el sujeto de lo universal que, entonces, sólo es real concretándose en el transcurrir de ellas, determinándolas para que así lo hagan. Realizando así su necesidad, en ese perenne transformarse las cosas, bajo la forma general de lo finito –la naturaleza en su totalidad–, se niega como simplemente tal para afirmarse destacando en su seno las existencias vivas, que terminan haciéndolo –reino vegetal y animal mediante– como género humano, determinándolo para que realice la necesidad del contenido universal del que es expresión concreta.

...que recoja sus desafíos.

...interesados en comprender el curso de los acontecimientos alemanes y europeos y así fundamentar su acción para intervenir en ese proceso social ... } } }

Con esta no tan breve introducción a las principales ideas que podrían extraerse de la filosofía de Hegel y de lo que entienden de ella gran parte de sus adherentes y/o enemigos, hemos pretendido facilitar un acercamiento a las que han comenzado a rondar en la cabeza del joven Marx. Los lectores, que no dudamos han debido extremar la atención y no pueden sino estar extenuados, al menos tendrán una idea aproximada del terreno que él está explorando. Más aún, al acompañarlo en ese mundo de significados, pensamientos y palabras en el que está inmerso, comprenderán mejor la magnitud del esfuerzo que está haciendo, sin haber cumplido aún los 20 años, en Berlín, solo y alejado de sus afectos. Releamos, entonces, lo más sustantivo y buscando darle cierta unidad a su relato, lo que nos dice en su carta de noviembre, donde nos ofrece un primer panorama acerca de qué está pensando, en particular respecto de la filosofía hegeliana.

Es el primer testimonio con que contamos al respecto de su propia mano. A falta de toda otra documentación, ha servido para elaborar una de las primeras leyendas de las ideas de Marx, la de su inicial filiación ‘hegeliana’ y de su posterior deshegelianización. Que poco aporta, porque ya advertimos que no hay muchos de sus discípulos que piensen igual acerca de lo que escribió su maestro e incluso del lamento del mismo Hegel por su escasa y casi nula comprensión. Desde ya, Marx está haciendo su propia y peculiar interpretación, cuanto más sumándose a alguna en particular, y lo que nos importa –clasificaciones aparte– es qué está pensando de la realidad que lo interroga. En todo caso, puede coincidir en más o en menos con algunas afirmaciones de Hegel o con lo que de ellas se

interprete, circunstancia que vale atender en la medida en que contribuya a aclarar las ideas que está desarrollando Marx.⁵⁰⁰

Algo similar ocurre con una supuesta inicial adscripción al ‘idealismo’, que eventualmente merecería también precisar a cuál de ellos y con qué interpretación. Muchas veces pretende confirmarse esa filiación dado su acercamiento a Hegel, en realidad a alguno de los varios en danza, con lo que estaríamos otra vez con una categorización que no ayuda mucho a responder qué está pensando Marx. Este cartel escolar que se le pone, además, suele ir de la mano de un imaginario joven interesado en las ideas, los conceptos y a los que dedica largas horas diarias, abstraído de lo que sucede en el resto de la vida real. Que obliga, luego y merced a algunas ‘influencias’, a señalar cuándo y cómo irá abandonando esa ensoñación para volcarse a la ‘acción’.⁵⁰¹ Como si el tiempo que se emplea en pensar no fuera un momento concreto ineludible del vivir humano, que lo fortalece y no tiene por qué restarle fuerzas, o como si el interés por el saber no se fraguara en la realidad inmediata que lo rodea y en la necesidad de fundamentar lo que se hace ante ella. En este sentido, el desvelarse de Marx por ‘la verdad de las ideas’, no aparece como un problema abstracto, ‘teórico’, sino de su acción práctica consciente. ¿Podría no estar preguntándose por la fragmentación de los pueblos de habla alemana, las monarquías absolutistas que los gobiernan, la censura de prensa, la competencia con otros países y la constante amenaza de guerras, las oportunidades laborales, etc.? Y tan es así que Marx no se reúne precisamente con prestidigitadores de conceptos sino con un círculo de aquellos que quieren participar lo más conscientemente posible en la vida social y con los que comparte ciertos lineamientos generales en la búsqueda de las razones de su existencia y qué hacer.

Seguramente ya habrá lectores que avizoran rispideces, y tienen elementos para pensar así. Porque, como mencionamos, la filosofía hegeliana es objeto de diversas interpretaciones y, en todas, es incapaz de ofrecer explicaciones fundadas inequívocas acerca de lo concreto inmediato, que sirvan para fundamentar la propia acción. Y Marx, con lo poco que nos ha dicho y su actividad misma, se nos presenta como alguien que busca respuestas fuertes en ese sentido. Esto es, si sigue en esa línea, tampoco vemos que tenga mucho camino a recorrer con esa filosofía ni con sus discípulos. Volvamos, entonces, a la carta de noviembre, donde nos ofrece un primer panorama de lo que está pensando y haciendo. Ya la hemos citado en gran parte, fragmentariamente, al final de la Parte Uno, pero más referida a sus actividades. Ahora haremos énfasis en aquellas afirmaciones que dejan entrever en qué anda y trataremos de darle una unidad de contenido. Recordemos que el objetivo es convencer a sus padres de que la jurisprudencia no es lo suyo, que tiene en mente otro proyecto, la filosofía. Lo hace con palabras que supone accesibles a su lector y que nos ayudan a mejor comprenderlo.⁵⁰²

CAPÍTULO VI

La carta del 10 de noviembre de 1837.⁵⁰³

Marx comienza diciendo: “Querido padre. Hay momentos de la vida que son como hitos que señalan una época ya transcurrida pero que, al mismo tiempo, parecen apuntar decididamente en una nueva dirección. En estos momentos de transición nos sentimos impulsados a contemplar, con la mirada de águila del pensamiento, el pasado y el presente, para adquirir una conciencia clara de nuestra situación real.”⁵⁰⁴ Hasta la misma historia del mundo gusta de tales miradas retrospectivas y pararse a

⁵⁰⁰ Por lo demás, dada una coincidencia, incluso usando las mismas palabras, tanto podría entenderse que Marx adhiere a una cierta idea como que encuentra en la realidad lo mismo que Hegel y elige citarlo al respecto por la claridad o capacidad de síntesis.

⁵⁰¹ La versión presumidamente más elaborada es atribuirle que finalmente descubre la unidad de teoría y práctica. Por el momento, si es hegeliano, se trata de un ‘teórico’.

⁵⁰² Agregaremos unos Epigramas en verso, sobre Hegel, que envía a la familia en el invierno de 1836-7.

⁵⁰³ OFME, Vol 1, op. cit., pp. 5-13.

⁵⁰⁴ Las citas que iremos introduciendo son nuestras. En ellas, por su relevancia, reproduciremos algunas frases u oraciones del original en alemán (www.mlwerke.de/me/me40/me40_003.htm). En este caso: “...um so zum Bewußtsein unserer wirklichen Stellung zu gelangen”.

reflexionar, (...) para tratar de ver claro y penetrar espiritualmente en su propia actividad, la del espíritu”.⁵⁰⁵ Y, como ya ha pasado un año de su estadía en Berlín, le plantea a Heinrich: “debes permitirme que me pare un poco a contemplar mis circunstancias de la manera como considero a la vida en general, como a la expresión de una acción espiritual que cobra forma en todas las direcciones, en el conocimiento, en el arte y en los asuntos privados”.⁵⁰⁶

Y relata el camino que lo llevó hasta ese saber. Partió de Trier enamorado y, llegado a Berlín, se aisló y trató de sumergirse “en la ciencia y el arte”. Le dio prioridad a la poesía lírica, que, “como correspondía a mi situación y a toda mi evolución anterior, era puramente idealista. (...) Todo lo real se esfuma y los contornos borrosos no encuentran límite alguno; ataques a la realidad presente, (...) nada natural, todo construido como en la luna, lo diametralmente opuesto a cuanto existe y a cuanto debería ser.”⁵⁰⁷ Pero, “claro está, no podía ser más que un acompañamiento, pues tenía que estudiar derecho y sobre todo sentía la necesidad de ocuparme de filosofía.”⁵⁰⁸ Y combiné ambas cosas.”

Leyó “sin el menor espíritu crítico, como un escolar (...) tratando, al mismo tiempo, de construir una filosofía del derecho que atravesara todo el campo jurídico. Bosquejé como introducción unas cuantas tesis metafísicas e hice extensivo este desventurado *opus* al derecho público”, en unos 300 pliegos. “Se manifestaba aquí, ante todo de un modo muy perturbador, la misma contradicción entre la realidad y el deber ser característica del idealismo,⁵⁰⁹ y que sería la madre de la siguiente, clasificación, desmañada y falsa. Ante todo, venía algo que yo, muy benévolamente, llamaba la metafísica del derecho, es decir, principios, reflexiones, definiciones de conceptos, al margen de todo derecho real y de toda forma real de derecho,⁵¹⁰ como vemos en Fichte, sólo que en mí de un modo más moderno y más carente de contenido.”

Marx prosigue: “En mi estudio, todo adoptaba la forma a-científica del dogmatismo matemático, donde el sujeto ronda en torno a la cosa, razonando aquí y allá, sin que la cosa se encargue de desplegarse ella misma como algo rico y vivo, sino presentándose desde un principio como un obstáculo para comprender la verdad.”⁵¹¹ Y ejemplifica cómo el matemático “construye y demuestra el triángulo como una mera representación dentro del espacio, sin llegar a desarrollarse bajo otras formas”. Y agrega: “Pero, en la expresión concreta del vivo mundo de pensamiento, como son el derecho, el Estado, la naturaleza, toda la filosofía, es necesario pararse a escuchar atentamente al objeto mismo en su desarrollo, sin introducirle clasificaciones arbitrarias, dejando que la razón misma de la cosa siga su curso contradictorio y encuentre en sí mismo su propia unidad”.⁵¹²

Se critica, luego, por haber desarrollado la filosofía del derecho en la segunda parte, que debió considerar en la primera. Y, respecto de ésta, la división que hizo entre la doctrina del derecho *formelle* y la *materielle*, entendido esto último como el “contenido” (*Inhalt*). “El error era que yo creía que lo uno podía y debía desarrollarse separado de lo otro, y así no obtenía ninguna forma real.”⁵¹³ Es que “el concepto es propiamente el mediador entre la forma y el contenido. Por eso, en un desarrollo filosófico del derecho lo uno tiene brotar de lo otro; propiamente, la forma no puede ser más que el desarrollo del contenido”. Por ese camino equivocado llegaba a “una división que el sujeto sólo puede esbozar, a lo sumo, a manera de clasificación somera y superficial, pero en la que el espíritu del derecho y su verdad

⁵⁰⁵ “...sich zu begreifen, ihre eigne, des Geistes Tag geistig zu durchdringen.”

⁵⁰⁶ “...meine Verhältnisse zu beschauen, wie ich das Leben überhaupt betrachte, als den Ausdruck eines geistigen Tuns, das nach allen Seiten hin, in Wissen, Kunst, Privatlagen dann Gestalt ausschlägt.”

⁵⁰⁷ “...der völlige Gegensatz von dem, was da ist un dem, was sein soll.”

⁵⁰⁸ “...und fühlte vor allem Drang, mit der Philosophie zu ringen.”

⁵⁰⁹ “...derselbe Gegensatz des Wirklichen und Sollenden, der dem Idealismus eigen.”

⁵¹⁰ “...Grundsätze, Reflexionen, Begriffsbestimmungen, getrennt von allem wirklichen Rechte und jeder wirklichen Form des Rechtes.”

⁵¹¹ “Dabei war die unwissenschaftliche Form des mathematischen Dogmatismus, wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin und her rasoniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich gestaltete, von vornherein Hindernis, das Wahre zu begreifen.”

⁵¹² “Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden.”

⁵¹³ “Der Fehler lag darin, daß ich glaubte, das eine könne und müsse getrennt von dem anderen sich entwickeln, und so keine wirkliche Form.”

desaparecen.”⁵¹⁴ Y le da al padre, como ejemplo, el bosquejo del derecho que había desarrollado y finalmente desechado. “Me di cuenta de la falsedad de todo esto, un esquema fundamental que se asemejaba al de Kant, pero que en su realización se apartaba totalmente de él, y, de nuevo se me hizo claro que sin filosofía no hay cómo abrirse paso.”⁵¹⁵ Así pude volver a echarme en sus brazos con la conciencia tranquila, y me dediqué a escribir un nuevo sistema metafísico fundamental, al final del cual no tuve más remedio que convencerme una vez más de lo fallidas que resultaban todas las aspiraciones anteriores, las del sistema y las mías propios”. Por otra parte, todo “ello me permitió, por lo menos en cierto modo, cobrar amor por la materia y abarcarla en una mirada panorámica”.

Estos fracasos lo llevan, a principios de 1837, a retomar “el baile de las musas y la música de los sátiros”, en las que “se ve al idealismo debatirse con un humorismo forzado y a través de un drama fantástico malogrado.” (*Scorpion y Félix*, y *Oulanem*, respectivamente). “A la postre, ese idealismo da un viraje completo y se convierte en un arte puramente formal, casi siempre sin ningún objeto que inflame el entusiasmo y sin brío alguno en la marcha de las ideas.” Finaliza con un decepcionado “todas mis creaciones se vieron reducidas a la nada.”

Maltrecho por todos los esfuerzos del primer semestre, “las noches en vela, los muchos combates reñidos, la constante tensión interior y exterior”, Marx relata que acepta el consejo médico de “dejarlo todo, la naturaleza, el arte, el mundo y los amigos” y retirarse a descansar a un suburbio de Berlín, Stralow, donde se recuperará rápido.

La crisis de sus expectativas es enorme, y lo sintetiza claramente. “Había caído el telón, mi santuario, se había desmoronado y era necesario entronizar en los altares a nuevos dioses.”⁵¹⁶ Abandonado el idealismo que, dicho sea de paso, había cotejado y nutrido con el de Kant y Fichte, me dediqué a buscar la idea en la realidad misma. Si antes los dioses moraban sobre la tierra, ahora se habían convertido ahora en su centro.”⁵¹⁷ También señala que “había leído algunos fragmentos de la filosofía hegeliana, cuya grotesca melodía barroca no me agradaba. Quise sumirme una vez más en ese mar, pero con la determinada intención de encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, tan concreta, tan claramente definida como la naturaleza corporal, sin dedicarme ya a las artes de la esgrima, sino haciendo brillar la perla pura a la luz del sol”.

Por lo pronto, Marx cuenta que escribe un diálogo, de unas 24 páginas, *Cleantes, o del punto de partida y el desarrollo necesario de la filosofía*. Allí, “arte y ciencia, que hasta entonces habían marchado cada cual por su lado, se hermanaban hasta cierto punto, y como un vigoroso caminante emprendí la obra, que venía a ser un desarrollo filosófico-dialéctico de la divinidad, tal como se manifiesta como concepto en sí y en cuanto religión, naturaleza e historia. Terminaba yo por donde comenzaba el sistema hegeliano, y este trabajo, para el que hube de familiarizarme en cierto modo con las ciencias naturales, con Schelling y con la historia, y que me causó interminables quebraderos de cabeza (...) escrito de tal modo (ya que trataba de ser, propiamente, una nueva lógica) que todavía hoy no puedo imaginarme cómo esta obra, mi criatura predilecta, engendrada a la luz de la luna, pudo echarme como una pérfida sirena en brazos del enemigo.”

Que lo hace pasar “unos cuantos días sin acertar, de rabia, a conciliar mis pensamientos, corriendo como un loco por los parques que bañan las sucias aguas del Spree (...), me lancé incluso a una partida de caza con el dueño de la casa en que me alojaba, corrí a Berlín y quería abrazar a cada hombre de la esquina. A raíz de esto, me dediqué solamente a estudios positivos”, que enumera. No obstante, “disgustado por la enfermedad de Jenny y por mis trabajos fallidos y malogrados sobre temas espirituales, consumido por la rabia de tener que convertir en ídolo una concepción que odiaba, caí enfermo”. Reestablecido, quema todas sus poesías y proyectos de obras dramáticas. Pero durante su postración, “conocí de principio a fin a Hegel y a la mayoría de sus discípulos. A través de algunos amigos con quienes me reuní en Stralow, fui a dar a un club de doctores, entre ellos algunos profesores

⁵¹⁴ “Der Begriff ist ja das Vermittelnde zwischen Form und Inhalt. In einer philosophischen Entwicklung des Rechts muß also eins in dem andern hervorspringen; ja die Form darf nur der Fortgang des Inhaltes sein. So kam ich denn zu einer Einteilung, wie das Subjekt sie höchstens zur leichten und seichten Klassifizierung entwerfen kann, aber der Geist des Rechtes und seine Wahrheit ging unter.”

⁵¹⁵ “...und wiederum war es mir klargeworden, ohne Philosophie sei nicht durchzudringen.”

⁵¹⁶ “Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden.”

⁵¹⁷ “Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden.”

de la universidad y el más íntimo de mis amigos berlineses, el doctor Rutenberg. [...] En las discusiones allí sostenidas se han ido revelando algunas concepciones polémicas, y me he ido sintiendo cada vez más encadenado a la actual filosofía del mundo actual a la que había creído poder sustraerme, pero todo lo ruidoso había enmudecido y me sobrevino una verdadera furia de ironía, como fácilmente podría suceder después de tanta negación. A esto se sumó el silencio de Jenny, y ya no pude descansar hasta convencerme, con algunas malas producciones, como *La Visita*, de la modernidad y el punto de vista actual de la ciencia.”⁵¹⁸

Hasta aquí lo que textualmente escribe Marx respecto del curso de su transformación personal y del lugar en el que está parado en noviembre de 1837, a sus tempranos 19 años. “Son ya casi las cuatro de la mañana, la vela se ha consumido y los ojos me arden”, dice en su posdata, y agrega: “se ha apoderado de mí de una inquietud total”. No es para menos, con semejantes ideas. Porque ha roto con las expectativas de su padre –con argumentos contundentes y esforzándose para que lo entienda–, que ya es una carga pesada, pero también con todo el pensamiento dominante, filosófico y científico. Ha dejado sólo la puerta abierta que le ofrece Hegel en pos de una “filosofía del mundo”, con toda la incertidumbre de embarcarse en un proyecto de esas características. Y si a ella “se ha ido sintiendo cada vez más encadenado”, el compromiso es descomunal.

Pero antes de meternos directamente en los contenidos sustantivos de la carta, algunas salvedades. Por un lado, para el lector moderno no familiarizado con la filosofía hegeliana, lo que Marx vuelca en ese texto puede sonar como algo extraño, difuso, equívoco, con aires de una heterodoxia petulante (a excepción de Hegel, por así decir, no deja ‘títere con cola’), además de ser una exposición fragmentada, poco ordenada. Lo que no está lejos de lo cierto, ya que son ideas en proceso de elaboración y un intento de hablar acerca de la realidad con una manera que poco tiene que ver con la que se acostumbra hoy y que la ciencia moderna misma desdeña. En cuanto a los estudiosos de Hegel, es razonable que no les haya interesado en general considerar lo que Marx dice ahí, porque se trata de un adherente particular, pasajero y poco ortodoxo. Por el contrario, para los pensadores ‘marxistas’ es un texto ineludible, porque documenta explícitamente su incursión transitoria en esa filosofía y puede sentar precedentes respecto de sus futuras ideas, que van desde considerarlo un inevitable ‘pecado de juventud’ a ser clave en su desarrollo posterior, interpretaciones que admiten sus matices. No obstante, para los que se inclinan por esta última versión, no suelen preguntarse por qué Marx decide sumergirse en el mundo hegeliano y con tantas resistencias, qué está buscando en él, qué encuentra allí, qué rescata finalmente y por qué.⁵¹⁹

En nuestro caso, la excepcionalidad que le adjudicamos no se basa en el lugar que podría llegar a ocupar en sus obras futuras, sino en dos argumentos más bien presentes ya en 1837. Por un lado, Marx trabaja en esas ideas –y lo seguirá haciendo en los próximos años– y comienza a moverse en un círculo que se reconoce como adherente a la filosofía hegeliana, aunque en una versión crítica y no sin disidencias. Por eso, estas primeras reflexiones tuyas son más que significativas para pensar cómo se ubica ante esa corriente y frente a los principales personajes de ese agrupamiento. Por otro, allí muestra cómo ha avanzado en sus ideas de tal manera que permite avizorar, si insiste en ellas, cuáles serán sus próximos pasos tanto en el terreno de sus objetivos de conocimiento como en el de su actividad cotidiana. Tenemos ante nosotros, pues, un producto de la marcha, por así decir, de su laboratorio intelectual privado. Finalmente, cabe señalar que, por supuesto, Marx tiene muchas más ideas que las que aquí transmite y, con la brevedad y cierta imprecisión de sus palabras, nos vemos obligados a veces a inferir lo que de ellas se desprende y que sólo podremos, en caso de que sean correctas, encontrarle su pleno sentido más adelante. Pero sus afirmaciones son tan contundentes que ayudan a comprender, en líneas generales, el camino que ha tomado. Volvamos, pues, a lo sustancioso de su testimonio.

Por lo pronto, en la carta Marx comienza señalando qué es lo que le preocupa, cuál es el centro de sus inquietudes: alcanzar la clara conciencia de su “situación real”, esto es, saber ciertamente de qué se trata, qué es, lo que lo rodea y él mismo. Y advierte que es de impostergable respuesta en algunos

⁵¹⁸ “...und ich konnte nicht ruhn, bis ich die Modernität und den Standpunkt der heutigen Wissenschaftsansicht durch einige schlechte Produktionen wie »Den Besuch« etc. erkaufte hatte.

⁵¹⁹ Sin dar cuenta de esto, afirmar que Marx es ‘hegeliano’ sólo llena los requisitos académicos de etiquetas y complace a los cazadores de influencias.

momentos claves de la vida personal pero que también le sucede a la misma “la historia del mundo”,⁵²⁰ nada menos. Respecto de él está claro: ha dejado atrás la adolescencia, quiere participar como adulto en el proceso social en el que está inmerso de la manera más consciente, ha encontrado una profesión que puede ayudarlo y necesita tanto el apoyo familiar como, y fundamentalmente, comprender el “mundo” en el que se propone desarrollarlo. Y que éste también parece estar “parándose a pensar” lo muestran los fuertes y antagónicos debates ante las enormes transformaciones en curso, preguntándose con qué se cuenta y qué alternativas se abren.⁵²¹

Esto es, Marx se mantiene, y parece que con mucha más obstinación, en lo que ya nos confió explícitamente: se le presenta una realidad, ante la que debe actuar o se propone hacerlo, y quiere saber si las ideas que tiene sobre ella son verdaderas respecto de lo que transcurre delante de sí. En palabras concretas: ¿está reproduciendo en su mente lo que de verdad está produciéndose afuera de ella, o se atiene a opiniones, supuestos, imaginarios, principios, hipótesis e incluso teorías, acerca de las razones de la existencia de esa realidad? Por decirlo brevemente y casi vulgarmente: ¿se mueve con conocimiento de causa o actúa a tientas?

Nos permitimos insistir en este punto, sin el cual es imposible encuadrar el alcance y trascendencia de lo que Marx se está proponiendo. Porque podría pensarse que se trata simplemente de responder al problema crucial que los seres humanos afrontan en su proceso de reproducción: cuanto más sepan qué tienen adelante y en sí, mayor potencia pueden darle a su acción. Y no es lo mismo que el aparecer y desaparecer de la realidad, su movimiento, siga un curso posible de conocer y aprovechar así el saber alcanzado para cubrir alguna necesidad propia, a que sea imponderable o azaroso. Problemática que, desde ya, no excluye sino que incluye a los mismos individuos, que también se preguntan por la potencia y previsibilidad o no de su propia acción. Más aún, porque todo parece decir que cada una de las formas finitas existentes se relaciona en su movimiento, de alguna manera, con el de las demás. Entonces, el interrogante va más allá de las posibles normas, si se quiere leyes, que reglan el curso de las formas finitas singulares, y se extiende a las que podrían estar ordenando, rigiendo, el conjunto de lo real inmediato. Y a los seres humanos, que buscan respuestas en todos esos planos, les interesa y necesitan en particular saber qué lugar ocupan en esos procesos, de qué capacidades disponen y cómo hacerlas efectivas.

Marx sabe que, en ese panorama, su padre deposita esperanzas en las afirmaciones de las más importantes corrientes modernas de pensamiento filosófico y científico. En ese sentido, cuidadosamente y con pormenores, le señala el fracaso del “idealismo” –en el cual incluye explícitamente a Kant y Fichte– en fundamentar la verdad de sus ideas acerca de la realidad y, por lo tanto, de su propia acción. Limitación a la que no escapa la “forma acientífica del dogmatismo” de los matemáticos, por no decir sencillamente la de la ciencia de la época. Pero también le ofrece una alternativa posible, la que él ha encontrado. Aunque su padre lo considere, por decirlo de un modo callejero, un ‘atropello’ a la razón, como lo es para el pensamiento dominante. Detengámonos, pues, en sus palabras.

¿Cómo considera Marx sus circunstancias, cómo ve “la vida”? “como la expresión de un hacer espiritual, que cobra forma en todas las direcciones, en el conocimiento, el arte, en los asuntos privados”. Y, más adelante, insistirá en esa mirada, aunque ya de manera amplia, porque también “el derecho, el Estado, la naturaleza, el conjunto de la filosofía” son “expresión concreta de un vivo mundo de pensamiento”, al que sólo una vez también lo referirá como “Idea”. Son afirmaciones que bien suenan a una interpretación suya de lo que dice Hegel haber encontrado en lo real. En ese sentido, puede entenderse que nada de la realidad concreta e inmediata, de las diversas formas finitas que cobra –todo lo que hay– es ajena o exterior a un estar haciéndose espiritual, a un pensarse y por ello racional. Por el contrario, aquéllas son las formas efectivas del existir de éste, necesarias o se expresaría en otras. Aunque no deja de ser peculiar el primer énfasis de Marx en destacar ciertas formas de acción humanas, explícitamente el saber, las manifestaciones estéticas y hasta los hechos personales, más íntimos. En estos últimos entran, desde ya, los vínculos amorosos, las relaciones

⁵²⁰ Así figura en el original alemán (*Weltgeschichte*), que preferimos, mientras que W. Roces, en OFME, op. cit. la traduce como “mirada universal”. Ver: http://www.mlwerke.de/me/me40/me40_003.htm.

⁵²¹ Hasta acá podría considerarse una metáfora cuando Marx afirma que, al igual que él, también “la historia del mundo” suele “pararse a reflexionar (...) para tratar de ver claro y penetrar espiritualmente en su propia actividad, la del espíritu”. Pero enseguida veremos que no lo es.

familiares, las ideas que elabora la conciencia y no habría por qué descartar que incluye a su propio actuar y pensar, que tanto le preocupan. Tampoco cabe minimizar que, en su ampliación, resalte el ‘derecho’ y el ‘Estado’, tan expresiones del actuar espiritual como el resto, porque son las formas concretas que aparecen reglando las relaciones entre los individuos, la vida social, precisamente otra circunstancia clave de su “situación real”.

Parecería, entonces, que él mismo, los pueblos de habla germana, los del resto de Europa y los del conjunto de la sociedad humana que integra, cómo se organizan para reproducirse, el planeta Tierra y el universo todo —en fin, lo existente— son las diversas formas concretas necesarias que cobra el afirmarse negándose como lo simplemente a que ha llegado a ser —de eso se trata el actuar, el moverse—, pero de un creciente estar sabiéndose racional. Que es, por ello, en tanto el resultado de su acción es reproducirse como tal, el sujeto universal de lo real, el contenido general de todas las formas concretas mediatas e inmediatas, a las que entonces determina. Y vale perseverar en su significado y sus implicancias, vista la centralidad que le da Marx.

Por lo pronto, esa actividad ‘espiritual’ no es algo que está sucediendo en otro lugar, ‘exterior’ a aquellas manifestaciones inmediatas, como si hubiera dos realidades independientes una de otra, que podrían existir por sí (una ‘más allá’, ‘afuera’ o ‘antes’ que la otra, que estaría ‘más acá’, ‘adentro’ o ‘después’⁵²²) y establecer entonces alguna relación entre ellas. Por el contrario, se trata de lo universal existiendo sólo como formas concretas singulares, en las que el movimiento del espíritu hace real su necesidad de ser y, como razón que es, de saberse como tal en la única totalidad que es.⁵²³

Sin embargo, en su carta Marx no ahonda en ese su carácter espiritual —más arriba hemos mencionado las escasas oraciones en que lo agota—⁵²⁴ pero sí avanza, y bastante, respecto del sentido y las implicancias de que ese contenido universal se trate de un ‘actuar’. Es decir, de un permanente ser y dejar de ser, de un estar afirmándose negándose como simplemente está siendo y, por lo tanto, determinación general de todas las existencias finitas inmediatas. Y éstas, en tanto formas concretas realizando la necesidad de aquel contenido universal, no tienen cómo no ser ellas mismas un afirmarse negándose como tales, esto es, no ser a la vez contenidos que portan sus propias necesidades a desarrollar. Y, en cuanto a las diversas formas que han cobrado, no hacen sino expresar sus contenidos particulares, sin que por ello su afirmarse negándose deje de ser, ahora mediado, el de aquel contenido general.

Al padre, y tal vez a algunos lectores, estas palabras les deben sonar a una elucubración abstracta alejada de toda realidad concreta, y Marx se empeña en despejar esa esperable impresión. Por lo pronto, señala que, abandonadas sus elaboraciones anteriores, “me dediqué a buscar la Idea en la realidad misma”, con lo que parece sintetizar el propio certificado de nacimiento del saber al que ansía. Porque hace centro de la indagación en la verdad de las ideas acerca de las cosas —que enfrenta y que lo obsesionan— en éstas mismas y no en concepciones, por ello arbitrarias, sobre ellas. Esto es, no se ocupó de buscar las razones de la realidad en la Idea, en el pensamiento, si se quiere en principios concebidos por éste, sino de lo opuesto, donde aquéllas explican a éstas. Así, Marx camina a contramano del conocimiento dominante, de la filosofía idealista —de la que, no obstante, excluye a

⁵²² Marx lo trae en la carta también mediante una metáfora, cuando afirma que, en su momento de plena crisis, “el telón había caído”. Puede pensarse que es en referencia a que antes entendía que, para explicar las cosas que se le presentaban, había que descubrir la razón de su existencia en algo que estaba ‘afuera’, oculta, por ‘detrás’ de ellas, como si hubiera algo ‘exterior’, la cosa, y algo ‘interior’, su causa. Sin duda, Marx parafrasea una expresión similar que utiliza Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, al final de su ‘capítulo’ A. Conciencia, donde concluye, en relación a las ilusiones que se hace el limitado ‘entendimiento’, el empirismo en general y en particular los kantianos: “Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver”. Hegel, op. cit., p. 104.

⁵²³ Se comprende de suyo que el ‘espíritu’ al que alude Marx nada tiene en común con el que postulan las religiones y llaman ‘dios’, una entidad exterior a lo real humano e inalcanzable para su razón. En este sentido, las menciones que hace en su carta respecto a “los dioses” o a “la deidad” sólo son metáforas para que sus padres comprendan la envergadura de su descubrimiento. El sujeto universal del que habla no requiere de personajes imaginarios, no está ‘sobre’ la tierra sino que se hace real en las ideas de los individuos, en el movimiento de sus cuerpos y de la naturaleza toda, de tal manera que la razón humana puede conocerlo, que es el modo en que aquél se conoce.

⁵²⁴ Es cierto que la carta no es el lugar ni el momento para hacerlo, pero no puede quedar duda de la obvia trascendencia de que así sea o no y de que Marx debe estar trabajando en el tema —de qué se trata, nada menos, el contenido universal de lo real, que determina todas sus expresiones concretas— y lo tiene bien presente.

Hegel⁵²⁵— y de la ciencia misma. Como leímos, y dicho brevemente, al idealismo lo descarta por su peculiaridad de dividir la realidad, sin fundamento alguno, entre lo que ‘es’ —lo fenoménico, que además reconoce que es inexplicable— y lo que ‘debería ser’. El ‘deber ser’ es, por lo tanto, lo que *no* es y lo que la razón entendería como lo que corresponde a individuos que se reclaman libres y que viven en sociedad. Y por eso llama a actuar en base a una conciencia moral y una voluntad acordes, que considera no sujetas a ninguna determinación. Marx, por el contrario, ha encontrado que la acción humana en sus diversas facetas —cuando piensa y conoce, al manifestarse artísticamente, en sus asuntos personales, cuando organiza su vida social mediante el Estado y las leyes, etc.—, como expresión concreta de un afirmarse negándose espiritual, está sujeta, al menos, a esa determinación general.

¿Y cómo ha llegado a semejante descubrimiento? Es evidente que no alcanza con sostener que se atiene a la realidad misma, porque eso es lo que defiende el conocimiento científico moderno, o importantes pensadores que no consideran necesario contar con una filosofía para hablar de las razones de una realidad. Si se quiere, es el caso de las personas en general, que se mueven tomando principalmente en cuenta lo que perciben de su entorno y de sí mismos, de sus necesidades y sus aspiraciones. Sin embargo, ninguna de todas ellas llegan al resultado que Marx dice haber logrado. Pero él se encarga de explicitar su diferencia, le da cuenta a su padre —que puede incluírselo en alguno de esos casos—, en pocas palabras, de su experiencia.

Volvamos, pues, a sus afirmaciones. Las más importantes las vierte cuando toma distancia del que llama “acientífico dogmatismo matemático”. Allí, el científico “ronda en torno a la cosa, razonando aquí y allá, sin que la cosa se encargue de desplegarse ella misma como algo rico y vivo, sino presentándose de antemano como un obstáculo para comprender la verdad.” Da el ejemplo de la representación que se hace el matemático del triángulo⁵²⁶ y pasa casi inmediatamente al caso de cuando se pretende explicar la existencia “del derecho, el Estado, la naturaleza, toda la filosofía”, a su modo ver otras tantas expresiones concretas del actuar espiritual. Y dada la obvia complejidad de dar cuenta de las razones de existencia concreta, señala que hay que “pararse a escuchar atentamente al objeto mismo en su desarrollo, sin empeñarse en insertar en él clasificaciones arbitrarias, sino dejando que la razón misma de la cosa siga su curso contradictorio y encuentre en sí mismo su propia unidad”. Finalmente, de manera un tanto marginal y en su aplicación práctica pero que aporta al problema, es cuando le explica al padre el fiasco y la esterilidad de sus intentos de desarrollar una filosofía del derecho, de encontrarle su fundamento. El error fue no ver que “la forma no puede ser más que el desarrollo del contenido”, “lo uno tiene que brotar de lo otro”. Y que, al considerarlos separadamente, se llega a “una división [del derecho] que el sujeto puede esbozar, como mucho, a manera de una clasificación fácil y superficial, pero en la que el espíritu del derecho y su verdad desaparecen”.

Es todo, no hay mucho más por lo pronto; tratemos brevemente de comprenderlo. Desde ya, que las cosas ‘dicen’ y hay que ‘escucharlas’ es sólo una fértil dramatización con propósitos pedagógicos. Y no se necesita de ningún conocimiento científico, basta la experiencia, para percatarse de que cada existencia y, por lo tanto, toda ella es un curso, un necesario e ineludible ser y dejar de ser. En nuestras palabras, las cosas se afirman negándose como simplemente tales, esto es, son una necesidad realizada a la vez que una necesidad a realizar. Por eso, ellas mismas se están desplegando “como algo rico y vivo”, en un proceso contradictorio porque no pueden existir sino dejando de ser lo que ya son, y en el que encuentran la unidad de su razón de ser, en tanto formas concretas del necesario desarrollo de su propio contenido, no de uno que le es ‘exterior’.

⁵²⁵ Para desconcierto de los cazadores de influencias, a los que se les habría simplificado la tarea si hubiera un único Hegel, al que suele adjudicársele ser el representante máximo, final, nada menos que del idealismo alemán. Por su parte, es otra muestra de la trivialidad y lo vacío de afirmar, sin más, que en esa época Marx era ‘hegeliano’.

⁵²⁶ Aquí Marx resume una ilustración similar a la que hace Hegel en su momento. En su *Fenomenología del espíritu* señala que “el movimiento de la demostración matemática no forma parte de lo que es el objeto, sino que es una operación exterior a la cosa.” Hegel, FCE, p. 29. También corresponde señalar que no hay una sola observación crítica al creciente conocimiento de las formas concretas inmediatas en que se presenta la realidad y su comportamiento, y el descubrimiento de otras antes desconocidas, como al repertorio de nuevos instrumentos para registrarlas y de herramientas para apropiarse de ellas en los casos de ser posible. Y es totalmente razonable que así sea, porque el cuestionamiento central de Marx apunta a las limitaciones para dar cuenta de las razones de esas existencias con las que lidian los científicos.

Con todos estos elementos y valiéndonos de sus palabras, podríamos intentar un breve, ligero y primer ejercicio de la experiencia hecha por Marx. Tomemos por caso que se pregunta por las razones de una realidad tan relevante como es la del Estado absolutista prusiano, y que se la debe estar haciendo.⁵²⁷ Observado en su movimiento empírico cotidiano, en su desarrollo, no se le presenta sino como una de las tantas formas concretas inmediatas a través de las cuales pone en práctica, en ese territorio, la organización de la vida de sus habitantes. Se trata, entonces, de un proceso particular de reproducción humana, tal es su contenido, cuyas necesidades a realizar han cobrado, entre otras, esa forma también particular de Estado, no en otro, y lo determinan en su existencia como tal. Pero esa realidad social prusiana no es sino un curso específico concreto en el que ha cobrado forma necesaria el proceso de vida humana general en el planeta, su contenido, cuyas necesidades a realizar se han expresado de una manera específica en esa sociedad, como también lo está haciendo de otra forma en las restantes. Abreviando *in extremis*, Marx encuentra que este último contenido es la forma concreta en que se realiza la necesidad de uno más general, la vida, y ésta la de un contenido todavía más general, la naturaleza y, finalmente, el de ésta el afirmarse negándose universal de lo existente, cuyo carácter es ‘espiritual’. Por eso afirma que éste, la Idea, lo encontró en la realidad misma.

A esta altura, el padre podría decirle que no ha escuchado una sola explicación cierta, fundamentada, de lo que el Estado absolutista prusiano es. Y su hijo le respondería que es cierto, pero que ha encontrado el único camino para darla. Desde su punto de vista, es completamente comprensible su rechazo terminante a los principios del conocimiento en boga. En el caso de los científicos, al no descubrir lo inmanentemente contradictorio de las cosas que estudian, su estar desplegándose como necesarias formas de sus contenidos, siguiendo su propia razón de ser, no pueden sino hacerse representaciones de ellas, “un obstáculo para comprender la verdad”. Se limitan, entonces, a encontrar movimientos recurrentes de objetos particulares, formulan hipótesis de comportamiento que, de corroborarse en los hechos, pasan a ser leyes, útiles y prácticas para la vida humana, hasta que los hechos no muestren ya no corresponderse completamente con lo que de ellos se esperaba, y en cuyo caso habrá que buscar una nueva. En este sentido, centrado en una moral que debiera ser ‘racional’ y en la libre voluntad de llevarla adelante, el idealismo está mucho más lejos de fundamentar la acción humana. Todos ellos, en cuanto le insertan arbitrariamente principios, por ejemplo el de identidad o el de no contradicción, ‘la cosa’ sólo les dice que es... ‘la cosa’. Ignoran, en todo caso desechan, que ésta sea ella misma a la vez que el estar realizándose su contenido, cuyas determinaciones necesitan cobrar esa forma concreta y no otra.

Por supuesto, estamos lejos de poder asegurar con total certeza que el tipo de razonamiento que hemos desarrollado es el de Marx, pero sus palabras parecen sugerirlo. Y tampoco sería muy ajeno a algunas interpretaciones que se hacen de Hegel, que podría estar asumiendo como propias. Eso sí, no porque lo dice ese filósofo sino porque es lo encuentra, por sí mismo, en la realidad misma, sin por ello despreciar para nada la ayuda de haber tenido un precursor en ese camino. Ya veremos, de la carta, qué vínculo se desprende que mantiene con éste pero antes hay algunas observaciones que son importantes y pertinentes para comprender su actividad y sus próximos pasos.

La primera es que, si de esa manera llegó a sus descubrimientos, de ella se desprende cuánto le queda por recorrer para, finalmente, conocer cuál es su “situación real” y poder pensar en su propia acción. Porque hasta acá habría ido encontrando sucesivos contenidos particulares hasta alcanzar el más general de lo existente, por lo pronto el afirmarse negándose. Pero el conocimiento de éste, con ser el sujeto de lo universal y determinar así lo real finito en cualquiera de sus formas concretas, lo hace con todas y no alcanza para explicar por qué se expresa en unas y no en otras, y fundamentalmente en las que Marx tiene adelante. Clave, por encerrar ellas su propia necesidad a realizar así poder pensar qué hacer. Puede moverse en lo inmediato con alguna seguridad conociendo las determinaciones más generales de la naturaleza y las de la vida en particular, y apoyarse en ellas para echar luz sobre las necesidades propias de la vida social humana. Pero ignorar las determinaciones más generales que se

⁵²⁷ No nos referimos a un supuesto ‘ente’ o concepto sino al conjunto de sus encarnaciones individuales concretas, su monarca, sus funcionarios, sus fuerzas armadas, sus jueces, sus legisladores cuando los hay, etc., y de cuya articulación específica termina decidiéndose dónde y qué puede estudiar Marx, quiénes son admitidos para enseñar, qué textos son censurados y, más en general, su acción política, su organización legal, qué actividades son permitidas, qué prensa puede circular, si se va o no a la guerra y con quién, etc. Realidades concretas que, en mayor o menor medida están a la vista o pueden consignarse. Y la pregunta es obvia: ¿cómo es que existen en 1837 y en ese lugar de Europa?

están haciendo ahora reales de ésta, es un límite casi absoluto para encontrar por qué la reproducción social necesita cobrar forma concreta en las realidades manifiestas del siglo XIX. Ni qué decir si quiere explicarse las de los pueblos de habla alemana y las de la misma Prusia, esto es, dar cuenta de la razón de las relaciones sociales que establecen sus individuos y que no pueden sino expresarse, entre otras, en la organización política de sus Estados, en el horizonte de su actividad productiva, en la conciencia reinante y en la de los filósofos, en particular los críticos, por decir lo menos. Aunque Marx no nos haya dicho nada al respecto, y suponemos que está todavía lejos de poder hacerlo, no pueden quedar dudas de que sabe que es una tarea pendiente, por demás compleja, inexplorada y se preguntará si es posible llevarla adelante solo. Mientras tanto, quedan muchas preguntas a responder.

En este sentido, vale señalar que dejamos momentáneamente de lado, para considerarla en particular, una determinación fundamental, que no es menos problemática y quizás de mayores implicancias inmediatas que las ya señaladas. Es la que surge nada menos que del carácter ‘espiritual’, racional, del sujeto de lo real y que, como ya mencionamos, Marx sólo enuncia. Los hegelólogos entienden en general que es una idea central, casi decisiva, de esa filosofía, aunque sin ponerse de acuerdo de qué se trata, y siempre hay alguna cita que puede acomodarse a la interpretación que se elija. Y no vamos a esperar otra cosa entre los jóvenes discípulos prusianos, que deben tenerlo como uno de los aspectos más relevantes de sus discusiones, con ideas diferentes como Marx dice en su carta. Porque es un ríspido punto de las enseñanzas de Hegel que tiene, al menos, dos aristas más que complicadas. Por un lado, qué diferencia tiene con el dios de las religiones y, en este plano, no es para nada secundario si hay o no algo/alguien ‘suprahumano’ que gobierna y ordena la vida de los individuos. Y si lo hubiera, ¿tendría un fin y cuál: el bien, la felicidad, la razón? Por otro lado, cualquiera sea la respuesta, ¿qué se deriva de ello para el comportamiento humano?

La versión de que las existencias empíricas inmediatas son las formas concretas de un estar sabiéndose el Espíritu universal, de una ‘razón’ que, crecientemente a lo largo de la historia, va tomando conciencia de su ser esencial, absoluto, infinito, y por ello libre, haciéndose así autoconsciente en el progresivo saber de los seres humanos, objetivándose entonces en ellos, debe recoger varios adeptos en el círculo que frecuenta Marx.⁵²⁸ Disconformes con la realidad social existente y dispuestos a intervenir en su curso, guiados orgullosamente por su conciencia racional, lo más digno por así decir de la ‘creación’, no puede sino ser una idea completamente atractiva. La realidad, el proceso histórico y el destino de la humanidad tienen un significado, un contenido, un orden racional y, aunque no se manifieste todavía plenamente como tal, con su activa participación marcha hacia ese horizonte. No en vano, todo cambia. Y por si esto no fuera suficiente, que la realidad sea del orden de lo racional, se presta a las maravillas para conocerla y dejar definitivamente atrás las fantasiosas leyendas religiosas y el sometimiento a sus dictados morales.

Sin embargo, incluso dentro de esa por demás reconfortante perspectiva, les queda planteado qué hacer en pos de ella. Si se quiere, ¿cómo encarnar de la manera más fértil ese proceso de autoconocerse de aquella imponderable razón en que consiste lo real?⁵²⁹ Por lo pronto, ¿con Hegel se llegó al saber absoluto? ¿Y ahora qué? ¿Difundirlo, ganar conciencias?, porque de poco sirve que alguien o algunos hayan llegado a ese conocimiento. ¿Qué vida social ‘racional’ podría conformarse con individuos que lo desconocen? O, tal vez, Hegel fue sólo un paso hacia ese saber, en cuyo caso habría que actualizarlo, eventualmente corregir sus deficiencias y recién luego salir a convencer cabezas. Con una realidad social para nada despreciable: los pasibles de ser persuadidos, la inmensa mayoría de la población, ni han comenzado a preguntarse por filosofías y tienen sus propias ideas acerca de lo que sucede a su alrededor y, de ahí, cómo comportarse. Con un ingrediente que no se puede ignorar: la influencia de los relatos religiosos. En este sentido, está sujeto a interpretaciones el alcance que le dio

⁵²⁸ Sólo en aras de la brevedad y porque no parece ser el caso de los jóvenes hegelianos, dejamos afuera las interpretaciones que entienden que Hegel tenía en mente un principio dinámico de desarrollo metafísico, esto es, no algo real concreto sino una simple e inaprensible idea. ¿O no era idealista, filosóficamente hablando?

⁵²⁹ Por supuesto, buscar en la filosofía hegeliana un fundamento para una propuesta de acción no es patrimonio de los ‘jóvenes hegelianos’. Un ejemplo, en ese sentido, puede ser el de Carl F. Göschel (1781-1861), exponente destacado de la ‘derecha’ de la escuela. En 1838 publica en Berlín *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen* (Contribuciones a la filosofía especulativa...). Allí se basa en su interpretación hegeliana de que Dios se humaniza no en individuos particulares sino en la comunidad en su conjunto (aunque mediado por la persona de Cristo), para defender el papel insustituible del ‘rey’, al que considera la verdadera prenda de unidad de todos sus súbditos.

Hegel a esas creencias en el curso de la historia humana, si el ‘Espíritu’ tiene o no el mismo contenido que ‘Dios’, etc., pero es inescapable tomar posición frente a las enseñanzas confesionales, muy apreciadas por los detentadores del orden existente para legitimarse y bandera de sangrientos enfrentamientos étnicos y hasta nacionales.

Pero, además, si lo racional ‘es’ –o terminará haciéndose– real, consigna de batalla que puede esgrimirse en base a la filosofía hegeliana, ¿de qué racionalidad se está hablando? Porque, por supuesto, y por dar algunos ejemplos, el monarca prusiano considera completamente ‘racional’ que su pueblo lo tenga –y más luego a sus descendientes– por conductor y ‘paternal’ guía, y por ello censurar la difusión de ideas opuestas al respecto y reprimir cualquier acto de insubordinación. De la misma manera, los que proponen la institución parlamentaria e incluso la organización republicana de la sociedad, apelan al principio que consideran claramente racional de que un verdadero Estado es en el que todos deben poder participar en las decisiones que afectan al conjunto. Hasta las enseñanzas religiosas sostienen que sus mensajes son los más adecuados para las mentes que se precien de racionales, a las que cabe entonces educarlas desde niños. Por su parte, los empresarios que pueden competir con sus productos en el mercado europeo, con los argumentos que les da la nascente ciencia de la economía política y que entienden como los más racionales, defienden el libre comercio. Mientras tanto, a los que no tienen aquella capacidad, les resulta racional que el Estado los proteja, por ejemplo limitando la entrada de mercaderías del extranjero.⁵³⁰ Y ya en el terreno mismo de la conformación de las naciones, ¿cuán racional es, en algún momento, hacer la guerra con éstos y no con aquéllos?⁵³¹

Como puede comprenderse, los que se reconocen como de filiación ‘hegeliana’ y críticos del orden existente, tienen más preguntas y dudas que respuestas en cuanto a pensar y decidir qué hacer. Vale finalmente mencionar una problemática más, la relativa al lugar de los seres humanos en ese desplegarse del Espíritu en pos de su saber de sí. Porque, como habría afirmado Hegel, “el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderoso el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido”.⁵³² Y si se piensa que lo real, cualquiera sea la existencia que cobre –por lo tanto, también la humana con su pensar incluido– es la expresión concreta de una acción ‘espiritual’, de una ‘razón’, ¿cómo no preguntarse por el papel que juega el individuo en un proceso que obviamente lo trasciende? Que lo ‘encarna’ racionalmente, dada esa capacidad con la que cuenta, no siembra dudas pero que el Espíritu se realice a través de sus acciones da pie a pensar que la acción humana está subordinada a una necesidad histórica de aquél.⁵³³

⁵³⁰ Sin entrar en la ‘racionalidad’ de la esclavitud y de las diferencias llamadas hoy de ‘género’, por mencionar otras tantas.

⁵³¹ Aquí el problema de tomar partido se agudiza porque los pueblos de habla alemana están fragmentados, y algunos de ellos comparten el país con poblaciones de orígenes diferentes. Además, hay una competencia por sumar colonias, que plantea la pregunta de su legitimidad. Más aún, Hegel habla del ‘espíritu del pueblo’ que, sin embargo, forma parte del desarrollo de un único ‘espíritu del mundo’ en un mismo proceso planetario.

⁵³² G.W.F.Hegel, *Lecciones sobre la historia universal*, Editorial Tecnos, p. 99. El condicional que le hemos dado al verbo (‘habría escrito’) sólo pretende recordar que el texto de estas lecciones fue en parte extraído de apuntes de sus alumnos y editado por algunos discípulos. También ha habido reparos porque se trata de una enseñanza dirigida a un público amplio y, por ello, pasible de simplificaciones.

⁵³³ Dicho de otra manera, si la necesidad de la ‘razón’, del ‘espíritu’, es la que finalmente determina el curso de la historia, lo sepan o no, los individuos serían su instrumento. Este tipo de interpretación suele citar, de sus *Lecciones de Filosofía de la historia*, una difundida afirmación de Hegel: “Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular, se produce lo universal; éste no perece. La Idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el ardid de la Razón; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño”. Se cita menos otra afirmación fuerte de Hegel, hablando allí acerca del papel de los ‘grandes individuos’ en la historia: “Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder.” Hegel, op. cit., p. 168 y p. 127.

Pero Hegel mismo se encarga explícitamente,⁵³⁴ una y otra vez, de afirmar que “el hombre como tal, es libre en sí. (...) el hombre es libre como hombre, la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza.” (...) La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad”⁵³⁵ Y exalta esa dignidad propia de los seres humanos, la de portar una conciencia esencialmente libre, que es no solamente conciliable con el fin último del Espíritu sino necesario a él.⁵³⁶ Sin necesidad de mucha explicación, de ahí se desprende que seres racionales y libres en su pensar no podrían sino aprender a encontrar el fin que es mejor para ellos, y es lo que Hegel se empeña en mostrar que es la experiencia todo a lo largo de la historia humana. Desde ya, es de esperar que esto no sea fuente de conflicto alguno y, por el contrario, complazca sobremanera a los jóvenes discípulos que están comprometidos con la defensa de las libertades individuales y, por lo demás, enemigos de los relatos religiosos, que subordinan la vida humana a incognoscibles deidades, omnipresentes e omnipotentes. Hegel se suma así, a su modo y con argumentos propios, a dos de los estandartes más importantes –razón y libertad– de las nuevas corrientes del pensamiento europeo y que se expresan, entre otros, en la llamada Ilustración.

Si nos detuviéramos aquí en lo que hemos vuelto a leer de la carta, podríamos intentar un primer esbozo del Marx de noviembre de 1837, valiéndonos de sus propias y explícitas palabras. Comprometido en lo más hondo de su ser a aportar a la transformación de la sociedad humana en su bien, y convencido de que, para ello, se necesita saber si las ideas que se va formando sobre ella y respecto de su posible acción son verdaderas, ahora nos señala dónde buscar la respuesta: en la realidad misma. No en su simple manifestación empírica y/o adjudicándole arbitrarias interpretaciones –como el idealismo, a la Kant, Fichte, Schelling, y el conocimiento científico en curso– sino en lo que dice su vivo despliegue, esto es, en distinguir en él las necesidades específicas de los contenidos que la determinan y se realizan en ella, hasta el más general, el afirmarse negándose de una razón. De eso se trata la modernidad y el punto de vista científico de la actual filosofía del mundo, sin la cuál no hay cómo saber la verdad de las propias ideas.

Queda a plena luz la puerilidad y el vacío de pretender encasillarlo como un ‘hegeliano’, sin más, cuando su preocupación central es conocer verdaderamente lo real para fundamentar su acción y ha llegado a una primera conclusión de cómo avanzar en ese sentido, en base a una interpretación propia de los textos de Hegel que sus estudiosos más que dudarían en aceptarla. Pero además, desde ese inicial lugar le alcanza para romper con argumentos fuertes con el idealismo y la ciencia dominante, y con razón, porque consideran que no hay respuestas ciertas a ese interrogante y lo que cabe es moverse según opiniones y, de ser posible, con hipótesis. Si se les preguntara ¿por qué hay monarquías absolutistas en los países de habla alemana y una parlamentaria en Inglaterra?, los primeros argumentarían que esa diferente organización política expresa los diversos niveles de conciencia de sus respectivos habitantes. Y los segundos, por ejemplo, porque los principales empresarios ingleses, básicamente industriales, reclaman su representación política institucional y la corona los reconoce,

⁵³⁴ “La voluntad del individuo es libre cuando puede establecer abstracta, absolutamente, en sí y por sí, lo que quiere. ¿Cómo puede entonces lo universal, lo racional, determinar la historia?” Hegel, op. cit., p. 148.

⁵³⁵ Hegel, op. cit., pp. 128-9. También, entre otras, que “es totalmente exacto que el hombre es libre por naturaleza, en el sentido de que lo es con arreglo a su concepto, y, precisamente por ello, con arreglo a su naturaleza propia.” P. 178. O “Junto con sus propias necesidades y pasiones la raza humana no sólo realizaría ese propósito «sino que participaría del propósito de la Razón y, por lo tanto, se convertiría en fines en sí mismo ... El hombre es un fin en sí mismo, es decir, por lo divino que hay en él, por lo que desde el principio se denominó Razón y –en tanto es activa y autónoma– puede llamarse libertad.»” *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 50. En Marcel H. Van Herpen, *Becoming Marx. How the young Marx became a Marxist*, Cicero Foundation Press, Maasstricht, 2016, p. 62 Por supuesto, los hegelólogos tampoco se ponen de acuerdo acerca de qué ‘libertad’ se está hablando.

⁵³⁶ “Lo que sólo es en sí, constituye una posibilidad, una potencia, pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia. (...) es necesario un segundo momento para su realidad (...) la actividad de los hombres en el mundo.” Hegel, op. cit., p. 146. Por su parte, “El hombre es lo que debe ser, mediante la educación, la disciplina. Inmediatamente es sólo la posibilidad de serlo, esto es, de ser racional, libre; (...) el hombre tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que adquirirlo todo por sí solo, justamente porque es espíritu; tiene que sacudir lo natural.” Hegel, op. cit., p. 125

mientras que aquí, en Alemania, la conciencia de los importantes rentistas de recursos naturales no es la más adecuada para el desarrollo económico y sus príncipes pueden desoír sus requerimientos.⁵³⁷

Es decir, se trataría, principalmente, de la conciencia alcanzada de sus distintos y principales ‘actores’ sociales, poco auscultable, imprevisible y errática por decir lo menos. Y podemos suponer que el joven Marx ya ha leído que, para Hegel, tal como lo desarrolla en sus *Lecciones de la filosofía de la historia*, las variadas y sucesivas formas políticas también expresan los diferentes logros del ‘espíritu del pueblo’, que se manifiesta en la conciencia que tienen de sí en su religión, su arte y sus ciencias, en particular la filosofía. Encarnan así el inevitable avance en el saber de sí como sustancialmente libre del ‘espíritu universal’, siguiendo cíclicos períodos de surgimiento, prosperidad y posterior decaimiento, para volver a florecer en otros pueblos.⁵³⁸ No sería improbable, por lo tanto, que Marx también haya tomado nota, entre otras cosas, de que esa supuesta explicación es tan general como insuficiente para dar cuenta de por qué en esos lugares y en esos momentos, por qué su auge y su caída. Es cierto que podemos estar infiriendo más de lo aconsejable, pero dicho de manera práctica y contemporánea, ¿cómo no estar preguntándose por qué Napoleón, por qué Hegel, por qué la monarquía absolutista prusiana, por qué la fragmentación de Alemania y la conciencia de sus pueblos?, y así de seguido. ¿Qué acción proponer ante tamaña ignorancia?

En este sentido, es posible comprender la coherencia de la carta Marx en ese terreno: ni una palabra referida al cuadro político presente y posibilidades futuras. Podría haber hecho alguna ligera mención que al padre le hubiera agradado, tal el caso de una inclinación hacia una monarquía constitucional, incluso al liberalismo en general, que bien serían derivables de una interpretación particular del pensamiento de Hegel. Sin embargo, no hace la más mínima concesión a ese hacer propuestas de acción sin saber de qué se trata lo que se tiene adelante, aunque esté interesado en convencerlo de la importancia y trascendencia de sus nuevas ideas que lo llevan hasta a proponerse cambiar su carrera universitaria. Pero en la carta nos ha dicho algo en el que no nos hemos detenido ni profundizado en su alcance y consecuencias, y que, como veremos, es fundamental para entender qué está pensando. Veámoslo.

Nos referimos a que, en el relato a sus padres, Marx insiste de varias maneras que no le fue nada fácil llegar a las nuevas ideas que ahora tiene en la cabeza, los problemas que le trajeron y, sorprendentemente, le siguen afectando. Ya leímos y hablamos respecto de algunos de los principales contenidos que entiende haber descubierto en la filosofía hegeliana pero, en ciertos momentos, se expresa sobre su impacto de una manera tan enfáticamente irascible y dolorosa que deja en evidencia que hay algo cuya importancia y trascendencia hemos pasado por alto. Y, para comprender de qué se trata y de su magnitud, listemos en su orden de aparición las afirmaciones que queremos resaltar; no son tantas:

– (Después de sus fallidos intentos sobre una filosofía del derecho): “Había leído algunos fragmentos de la filosofía hegeliana, cuya grotesca melodía barroca no me agradaba. Quise sumirme una vez más en este mar proceloso, pero con la decidida intención de encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, tan concreta, tan claramente definida como la naturaleza física, sin dedicarme ya a las artes de la esgrima, sino haciendo brillar la perla pura a la luz del sol.”⁵³⁹

– (Referido a los resultados de su búsqueda con el diálogo *Cleantes*): “Terminaba yo por donde comenzaba el sistema hegeliano (...) todavía hoy no puedo imaginarme cómo esta obra, mi criatura predilecta, engendrada a la luz de la luna, pudo echarme como una pérfida sirena en brazos del

⁵³⁷ Adam Smith en su libro *La riqueza de las naciones*, publicado en 1776 y leído con atención en Alemania, no es condescendiente sino casi injuriante con la mentalidad de los dueños de la tierra, cuya conciencia describe detalladamente.

⁵³⁸ Así, Hegel reseña que del “uno libre” en el oriente se pasó a que “algunos” se supieron libres, en Grecia y Roma. Finalmente, “sólo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre”. Hegel, op. cit., pp. 128-9. En cuanto a las fases históricas, también remite a la conciencia de los individuos, por ejemplo: “la ruina arranca de adentro; los apetitos se desatan, lo particular busca su satisfacción y el espíritu sustancia no medra y por tanto perece. Los intereses particulares se apropian las fuerzas y facultades que antes estaban consagradas al conjunto”. Hegel, op. cit., p. 136.

⁵³⁹ “Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte. Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten.”

enemigo. Pasé unos cuantos días sin acertar, de rabia, a conciliar mis pensamientos, corriendo como un loco por los parques que bañan las sucias aguas del Spree (...) incluso fui de cacería con el dueño de la casa en la que me alojaba y, al volver a Berlín, loco de contento, quería abrazar a cada vagabundo en las esquinas.”⁵⁴⁰

– (Se dedica sólo a “estudios positivos”, pero): “...consumido por la rabia de tener que convertir en ídolo una concepción que odiaba, caí enfermo.”⁵⁴¹

– (Estudia a fondo a Hegel, comienza a reunirse con ciertos discípulos y): “...me he ido sintiendo cada vez más encadenado a la actual filosofía del mundo a la que había creído poder sustraerme, pero todo lo ruidoso había enmudecido y me sentía asaltado por una verdadera furia irónica, al ver cómo podían suceder tantas cosas que antes había negado”.⁵⁴²

Tal como leímos en su carta, Marx entiende que se ha convertido en otra persona en ese año en Berlín, y no en cualquiera sino en una muy peculiar: en aquella que ha encontrado las ideas fundamentales que le permiten comenzar a comprender ciertamente de qué se trata la realidad que lo rodea y, por lo tanto, hacia dónde marcha, base firme entonces para pensar cómo aportar a la real transformación del mundo con la que siente completamente comprometido. Y se entiende la exaltación de su ánimo: no ha cumplido los 20 años y está convencido de haber descubierto, por así decirlo, la piedra filosofal, rodeado, por lo demás, de personas activas y de acreditados pensadores sensibles a los problemas sociales, llenos de buenas intenciones e imaginación, y también de descolantes científicos que se limitan a buscar leyes de comportamiento en la manifestación empírica de las cosas, todas ellas habiendo renunciado a que el verdadero conocimiento de lo existente es una posibilidad que esté en manos de los seres humanos. Desde esa perspectiva, Marx no podía sino despachar sin remilgos al idealismo y a la ciencia dominante, y sumarse a “la actual filosofía del mundo”, la hegeliana, que es la que reclama contar con las herramientas del pensamiento aptas para dar respuestas realmente científicas a ese interrogante. En su carta le ha explicitado al padre qué encuentra de valioso en ella y lo defiende con absoluta seguridad. Un descubrimiento que lo reconforta y lo alegra al punto de querer darle un abrazo a cada menesteroso que encuentra en las esquinas de Berlín, una maravillosa y tierna demostración de lo que nos ha dicho que quiere hacer de su vida. Preguntarse por qué a ellos es no haber escuchado el compromiso que hizo público en uno de sus exámenes de egresado del *Gymnasium*.

Sin embargo, desconcierta que, alcanzado ese conocimiento –que considera decisivo para sus propósitos– y totalmente convencido de él, en lugar de simplemente estar ‘celebrando’ tamaño hallazgo y las perspectivas que le abre, se nos muestre, por decir lo menos, tan angustiado. Es cierto, parte de una cierta resistencia y recorre un dificultoso camino, pero nos da suficiente evidencia del por qué de su resquemor y de la pesada mochila que se ha echado en las espaldas, que así lo vive. Por lo pronto, no es lo que suele producir el descubrimiento de las ideas de Hegel entre sus adherentes, que son más bien de ‘arrobamiento’, o ‘encantamiento’, tal como relatan en sus correspondencias algunos de sus alumnos.⁵⁴³ Y es de esperar que sea así. Porque, finalmente, frente a la errática y muchas veces caótica marcha de la humanidad, a las conflictivas relaciones entre las naciones, a las contradictorias pasiones de sus individuos, a las carencias materiales y espirituales (que parecen ser eternas), encontrar

⁵⁴⁰ “Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems (...) ich jetzt selbst mich kaum wieder hineindenken kann, dies mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm. (...) Vor Ärger konnte ich einige Tage gar nichts denken (...) rannte nach Berlin und wollte jeden Eckensteher umarmen.”

⁵⁴¹ “...aus zehrendem Ärger, eine mir verhaßte Ansicht zu meinem Idol machen zu müssen, wurde ich krank.”

⁵⁴² “...immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht, aber alles Klangreiche war verstummt, eine wahre Ironiewut befiel mich, wie es wohl leicht nach so viel Negiertem geschehn konnte.”

⁵⁴³ Pueden mencionar algunos recuerdos de L. Feuerbach, en 1840, referidos al impacto que le produjo en su momento Hegel: “Yo no sabía lo que quería ni lo que tenía que hacer; tan confuso e íntimamente dividido me encontraba yo a mi llegada a Berlín; pero apenas le había escuchado yo durante medio año, ya había él orientado mi cabeza y mi corazón; ya sabía yo lo que quería y tenía que hacer: no teología sino filosofía; no desvariar ni fantasear sino aprender; no creer sino pensar. Por medio de Hegel llegué yo a tomar conciencia de mí mismo y del mundo. A él le llamo yo, entonces, mi segundo padre, como a Berlín la ciudad de mi nacimiento espiritual”. Citado en *El Humanismo Premarxista de Ludwig Feuerbach*, Manuel Cabada Castro, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1975, p. 151.

una filosofía de esa envergadura que fundamente un orden racional de lo existente, que le da un sentido a su acontecer, lo hace comprensible y ofrece una perspectiva razonablemente humana de superar los problemas, debiera ser recibido con beneplácito, por más esfuerzo que implique hacer realidad esas ideas. ¿No estaría en las manos de los seres humanos llevar a cabo las aspiraciones de un futuro digno para todos, si así se lo proponen?

Pero no es el caso de Marx: pasa por momentos en que no puede conciliar el pensamiento, tiene rabia, odio, furia, se siente preso de sus ideas, se enferma, no obstante lo cual, finalmente, se entrega a su “enemigo”. ¿Cómo entender que haya vivido y esté viviendo el salto que ha dado de esa manera? La respuesta no puede estar sino, sin insertarle preconceptos, en sus propias palabras. Encadenémonos pues a ellas.

Por lo pronto, volvamos a resumir lo central de su carta. En la búsqueda de saber cuál es su situación real y, visto que el idealismo y la ciencia sostienen que es una empresa impensable e imposible, se sumergió en la lectura de la filosofía hegeliana. Con buenos resultados. Porque, como leímos, Marx explicita las ideas que considera sustantivas de ella y que entiende que le permiten empezar a contestar aquel interrogante y así fundar racionalmente su acción. Todo lo existente, que se presenta en lo inmediato como finitas singularidades, son las formas concretas, la expresión, de un movimiento, de un afirmarse negándose, del orden de lo espiritual que, por lo tanto, las determina. Pero, además, explica de qué manera llegó a esas conclusiones y cuál será su conducta futura: mirando la realidad misma. Esto es, no se trata de adherir a algunos pensamientos acerca de la realidad que lo rodea sino de escucharla a ésta atentamente en su desarrollo y así llegar a conocer la razón de su existencia. Eventualmente, entonces, podrá coincidir con quién haya encontrado lo mismo en ella, como le ha sucedido con ciertas afirmaciones de Hegel. Pero, ¿qué ha descubierto en la realidad, de lo que hubiera querido sustraerse y continuar negando a pesar de las evidencias y a lo que, sin embargo, ha decidido nada menos que aceptarlo y atenerse a sus consecuencias, encadenarse?

Los estudiosos de Marx, cuando consideran este período, tienden a señalarlo como el cual en el que se hace hegeliano y no pueden, entonces, sino ningunear las expresiones que destacamos. Porque, si se echó en los brazos del “enemigo” (Hegel) y se siente cada vez “más encadenado” (a su filosofía), ¿cómo podría hablarse de que se suma a sus filas? La explicación que suelen dar es que eso le había sucedido al principio –le “desagradaba”, quiso “sustraerse” y “negarlo”, le daba “odio”, “rabia”, “furia”– pero, finalmente, se convenció de sus posiciones, tal como expone en su carta de noviembre. ¿Y tan vehemente y desencajada resistencia? Es la mortificación por la que pasan los que están en las antípodas, los idealistas y románticos que se pasan a una mirada ‘racionalista’.⁵⁴⁴

En ocasiones, para reforzar esa historia, también se acude a cuatro breves *Epigramas* que se refieren a Hegel, y que Marx envía a Trier en los primeros meses de 1837, dedicados al padre en su cumpleaños. Es decir, en plena búsqueda de la verdad de sus ideas para fundar su acción y, al menos, ocho meses antes de noviembre. Aunque ceñido a los requerimientos de una construcción poética y también atento a los escozores que le producirían a Heinrich las ideas de ese filósofo, agregan elementos para comprender el relato de su propio proceso que resume en su carta. Aquí Marx se viste de Hegel, da algunas impresiones del que conoce en ese momento y lo hace hablar en primera persona.⁵⁴⁵

I – Porque he descubierto lo más alto y he encontrado el significado más profundo, / soy grosero, como un dios, envuelto en la oscuridad como él. / Largo tiempo busqué y floté en el ondulante mar de los pensamientos, / y allí encontré la palabra, me aferro a lo que encontré.

⁵⁴⁴ Es la versión que ha ganado los mayores créditos, y se sigue repitiendo. Por ejemplo: “Anteriormente, el racionalismo conceptual de Hegel había sido rechazado por Marx, el seguidor de Kant y Fichte, el romántico subjetivista que consideraba al ser supremo como separado de la realidad terrestre. Ahora, no obstante, empezaba a parecerle como si la Idea fuese inmanente a lo real.” McLellan, op. cit., p. 38. Se trata de un imaginario primitivo Marx. A los cazadores de influencias les alcanza la regla de tres simple: si el padre, el director de su *Gymnasium* y su futuro suegro eran supuestamente ‘idealistas’, y en las universidades se estudiaba a Kant, entonces Marx lo era. Lejos de su casa y esas influencias, ya en una universidad en la que se enseña a Hegel, a Marx le atrae su filosofía. El romanticismo predomina en el arte, Marx escribe poesía, entonces es un poeta romántico. Marx es hegeliano, pero Hegel critica la potencialidad del arte, entonces Marx abandona la poesía.

⁵⁴⁵ *Gedichte, meinem theuren Vater zu seinem Geburtstage 1837, als schwaches Zeichen ewiger Liebe*. K. H. Marx. Berlin, MEGA I / 1, p. 644.

II – Enseño las palabras mezcladas en una confusión demoníaca, / cada uno puede pensar lo que quiere pensar. / Nunca, por lo menos, se ve constreñido por limitaciones estrictas, / pues, como desde una marea rugiente, cayendo desde una roca escarpada, / así son las palabras y los pensamientos que el poeta concibe de su amada. / Y entiende lo que siente, y lo que siente lo imagina, / así cada uno puede por sí mismo chupar el néctar nutritivo de la sabiduría. / ¡Ahora lo sabes todo, ya que no te he dicho nada!

III – A Kant y Fichte les gusta vagar por el éter, / buscando allí una tierra lejana, / pero yo busco solo ser capaz de comprender, / lo que yo – en la calle encuentro!

IV – Perdónanos epigramatistas, / por cantar canciones con giros desagradables, / hemos ensayado nosotros mismos con Hegel. / De su *Estética* todavía no estamos purgados

Marx ya debe haberle hablado a su padre –tal vez en alguna correspondencia perdida– que ya ha comenzado a leer a Hegel. Aquí le reconoce su propósito de profundizar en la comprensión de la realidad y enfatiza la complejidad de sus enseñanzas, aunque encuentra en ellas cierta oscuridad y que, ateniéndose simplemente a los conceptos –muchas veces ambiguos–, están abiertas a interpretaciones dispares. Además, señala lo que entiende que es su gran diferencia con el ‘idealismo’: éste navega en la estratósfera mientras que Hegel se pregunta por la realidad que tiene adelante. Desde ya, más que atractivo para alguien que quiere intervenir en la vida social para aportar a su cambio, comparado con el ilusorio y bienintencionado imaginario idealista. Cierra con una ironía sobre Hegel y el arte.

Podemos entonces retomar su proceso de acercamiento a esa filosofía tal como lo cuenta en la carta, sin insertarle arbitrariamente preconceptos. En este sentido, para el que está preocupado por la verdad de las ideas acerca de la realidad en la que se quiere participar, nada más obvio que preguntarse por los fundamentos del derecho, por una filosofía que los sustente, por lo demás un debate candente en curso y de implicancias políticas evidentes. Marx relata sus fallidos intentos en ese terreno, para los que acudió a Kant y Fichte, inevitables para esos años por su defensa de la prioridad de la razón y de la consustancial libertad de pensamiento, natural a los seres humanos, desde un punto de vista idealista. No parece haberle llevado mucho tiempo, sí esfuerzo, darse cuenta de que no podía rescatar nada sustancioso de ellos –incluido Schelling–, no sólo para fundamentar el derecho sino tampoco para su preocupación más importante, la de explicar ciertamente la realidad.

En ese cuadro, Hegel no puede sino presentársele como un referente alternativo de relevancia, por el que algunos pensadores han optado y lo difunden en la universidad, aunque con diversas interpretaciones. Además, había tomado una posición por demás fuerte y singular en el campo del arte, que también sería motivo de interés para Marx. En su *Estética*, más allá de las presentaciones de su filosofía por parte de algunos profesores, ofrece una introducción condensada pero bien comprensible de lo que ha encontrado en la realidad en general. Por su parte, en cuanto al arte, junto con la religión y en particular la filosofía, para Hegel es donde se manifiesta el ‘espíritu del pueblo’. No obstante ser una forma de expresión de intensos y esenciales atributos humanos y del saber de sí, su lenguaje para transmitirlo es básicamente la sensibilidad, un modo que considera completamente menor comparado con la potencia que tiene el hacerlo mediante el pensamiento filosófico. Pero cuando Marx menciona que inicialmente, y leídos algunos fragmentos de esa filosofía, le había desagradado su “grotesca melodía barroca”, obviamente no se refiere a sus afirmaciones respecto del papel del arte en la vida social, que podrían haber tocado cierta sensibilidad en él cuando todavía pensaba abierta la perspectiva de proyectarse en la poesía alemana. Por el contrario, alude a las primeras impresiones de ella en ese invierno, tal como lo vuelca en sus *Epigramas*, y que se disipan casi enseguida.

Está exhausto, maltrecho, con una constante “tensión interior y exterior”, tanto que la recomendación médica es descansar en las afueras de Berlín. Allí parece entender que quizás no esté tan solo y a oscuras en su ansiedad e impaciencia por avanzar en el conocimiento cierto de lo que lo rodea. Su experiencia con el idealismo al respecto ha concluido terminantemente pero Hegel sigue siendo, en esa búsqueda, una tarea pendiente. Que lo real es expresión de un afirmarse negándose de orden racional, espiritual, puede ofrecerle un camino fructífero. Y Marx decide encararlo desde una conclusión a la que ha llegado, que levanta como contundente y que debe interpretar como para nada incompatible con la filosofía hegeliana sino todo lo contrario: a ese sujeto universal, a la Idea, contenido general de lo existente, hay que ir a buscarla en la realidad misma. Por sí sola, es un destacado anticipo de la independencia de pensamiento que se plantea sostener respecto de las palabras de cualquier notable.

Pero, en lugar de descansar, hay otra preocupación que lo absorbe en esta nueva perspectiva, y lo señala en la carta: “quise sumergirme una vez más” en el mar proceloso de la lectura de esa filosofía. Y precisa transparentemente con qué objetivo: “encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, tan concreta, tan claramente definida como la naturaleza física”. El sesgo poético que le imprime no empalidece la nitidez de su inquietud. En Hegel ya ha descubierto que, si de interesarse en lo que ocurre en la calle se trata, no cabe detenerse en sus singulares manifestaciones empíricas sino de profundizar en sus contenidos, hasta el más general, el actuar del ‘espíritu’, que es tan necesario, concreto y claramente definido como esas expresiones inmediatas. Esto es, partiendo de la realidad misma, en cada uno de sus sucesivos contenidos corresponde descubrir qué necesidades son las que se están haciendo reales en ellos, como así también cuáles son las que necesitan realizar, siendo como son los contenidos, también y al mismo tiempo, formas tan concretas al igual que las categóricas realidades empíricas. Y la “perla pura” que propone dejar brillar a la luz del sol no es, entonces, sino de qué se trata y qué implicancias tiene “la naturaleza espiritual” del afirmarse negándose, la del sujeto de lo universal que taxativamente afirma al principio de su carta, porque es el que necesariamente determina aquellos contenidos que terminan expresándose en todas y cada una de las diversas e incalculables expresiones inmediatas, en unas y no en otras, en las que despliega concreta e históricamente su necesidad de ser lo que es.⁵⁴⁶

Que Marx no deje constancia de reflexión alguna al respecto, incluso que tampoco acuda a los argumentos de Hegel, da toda la impresión de que se ha estancado en tema. También porque parece haber pasado a primer plano el haber llegado a una conclusión fundamental que de ahí se deriva, cualquiera sea la respuesta, y a la que se opone y rechaza terminantemente. Es de tal dimensión y alcance que intenta una diferenciación radical con Hegel y, por lo tanto, de esa detestable y necesaria implicancia que ha descubierto. Se vuelca a desarrollar un diálogo, *Cleantes*, con la esperanza de canalizar en él una respuesta alternativa a lo que verdaderamente sucede en la realidad, sobre bases totalmente diferentes –que no precisa– y no lo obligue a aquel resultado que se resiste a aceptar. Se consagra entonces a la tarea con energía y decisión, dice familiarizarse con las ciencias naturales, Schelling y la historia, incluso que la escribe de un modo particular, porque trata de ser “una nueva lógica”. Pero la desilusión es total: termina “por donde empezaba el sistema hegeliano.” Esto es, está otra vez al principio de esa filosofía que, entonces, lo llevará nuevamente a la consecuencia de la que había creído poder sustraerse.

Y cuando todo podría parecer que apunta a una ruptura definitiva con ella, no, por el contrario, Marx confirma que está en el camino correcto y que no hay manera de retroceder respecto de esa verdad que ha descubierto en la realidad de cada día, por dolorosa que sea. Es irreversible si está dispuesto a mantener el compromiso de entregar su vida en pos del bien de la humanidad, convencido de que sólo puede aportar a hacerlo real si conoce ciertamente las razones de su existencia y así fundamentar su acción de la manera más racional posible. Su irritación parece mostrar que es plenamente consciente de haberse metido, más que en un aprieto, en un punto de no retorno de insospechable trascendencia, contradictorio, pero del que ya no puede retroceder.

Es en este sentido que se entrega a “los brazos del enemigo”, una locución tan poco real y sólo figurada como podría serlo un médico que le dice al enfermo que su mal no tiene remedio y que seguirá acompañándolo en su lucha por sobrevivir. De ahí también la ambigüedad de sus sentimientos. Tiene tanta rabia que no logra conciliar sus pensamientos, corre como un loco, se va de cacería y vuelve a Berlín con ganas de estrecharse con los indigentes de las esquinas. Por un corto tiempo trata, por así decir, de eludir el duelo y se dedica solo a estudios ‘positivos’. Tiene que reconocer la negación en la que se había refugiado para no resignar ideas a las que suponía irrenunciables. Pero el cuerpo

⁵⁴⁶ Se comprenderá la trascendencia del interrogante. Para algunos intérpretes de Hegel, es de su carácter ‘espiritual’ o racional de dónde surge que su tarea no puede ser más que el saber y que, como totalidad que es, el saber de sí. Para lo cual necesita terminar expresándose –objetivándose– en las únicas formas concretas inmediatas de lo real capaces de razonar, en el pensar de los individuos. Es mediante el aprendizaje de éstos en el conocimiento de sí, básicamente a través de la filosofía, que el ‘espíritu’ va haciendo real, concreta, la determinación de su ser, su autodeterminación. Se presentan las preguntas, entonces, cómo es que la conciencia de los seres humanos llegaría a cumplir ese cometido, que es el de su contenido universal, y qué hacer para que se dirijan en ese camino. Parece tratarse de un problema relativo al progreso del pensar, al moverse de los conceptos. Se comprenderá que las preguntas y respuestas serían otras si el sujeto de lo real es el simple afirmarse negándose. Ya volverá a aparecer el tema.

registra la turbulencia de ese proceso, se enferma. Aprovecha el reposo para estudiar de cabo a rabo la única filosofía que le ha ofrecido la posibilidad de un saber real, en la que ha encontrado un camino para avanzar en él y diferenciarse de los que definitivamente niegan que eso sea posible. Una filosofía con la que ha podido llegar a descubrir que la razón de las cosas hay que buscarla en ellas mismas, no importa que, siendo consecuente, descubra cómo podían suceder tantas cosas que antes había negado. Es como para odiarla, porque hay verdades que son duras de soportar y mucho más aún cuando no tienen remedio. Por todo esto es que Marx se encadena a esa filosofía, en un doble sentido: porque no está en sus manos escapar de esas verdades que alcanzó en ese proceso y porque no está dispuesto a liberarse sino a perseverar en él. De cualquier forma, como él mismo lo dice, no son los textos de esa filosofía a los que tiene que seguir sino a la realidad misma.

Hasta aquí, entonces, la carta. Marx parece entender que no es necesario darle más explicaciones a su padre que las que ya hemos leído, dejar sentada su posición al respecto de una manera todavía general y no insistir en el asunto. Suponemos que no se equivoca, que para Heinrich sería algo inaceptable y motivo entonces de una aun mayor animosidad contra sus planes. Por su parte, es probable que sean varies los lectores que mantienen muchas dudas acerca de ¿qué ha descubierto Marx, mirando y escuchando a la realidad que tiene adelante, que le ha producido una conmoción tan intensa y una reacción tan peculiar? Pero si no se han comprendido bien sus palabras explícitamente dichas en la carta, no tienen por qué sentirse menos por ello. Como mencionamos antes, los estudiosos e investigadores de Marx deben haber leído con cuidado y más de una vez ese texto, y tampoco lo han tenido presente y menos aún aclarado el asunto.⁵⁴⁷ Visto, entonces, estos pobres resultados, cabría abordar con cuidado el interrogante que se ha mantenido hasta acá. Vayamos, pues, definitivamente a él.

Por lo pronto, como se comprenderá, esa realidad que Marx ha descubierto y lo ha problematizado tanto, no puede tratarse de una que salta a la vista, que se desprende simplemente de la observación empírica inmediata. Y que la haya vivido de esa manera, debe tratarse de algo que lo afecta directamente y que juega un inesperado e insidioso papel en su actividad cotidiana, lo involucra y lo afecta, sin más, inescapablemente.⁵⁴⁸ Además, tiene que ser una que golpea sin reparos y de manera cruel una certeza hondamente arraigada en la experiencia, una íntima convicción personal. Si se quiere, entonces, que rompe con la idea de una realidad mamada desde el nacimiento y transmitida en el ámbito de sus afectos, amistades, educadores, y que subyace en cuanta lectura cayó en sus manos. Esto es, propia de un joven europeo con cierta formación cultural de principios del siglo XIX. Ya sea porque se la considera connatural al ser humano o porque es un principio que yace en los fundamentos de las nuevas generaciones de esa parte del planeta, que levantan como bandera la primacía de la razón, y debe incluir a los que critican el orden social existente.

Es impresionante, entonces, que no obstante todo ello, Marx haya decidido incorporarla al conocimiento que tiene de la realidad, tan convencido está de su verdad. Y lo expresa en su carta, se ha terminado encadenando a ella y a todas las que pueda encontrar, siguiendo el camino en que se ha iniciado para llevar adelante su compromiso con la vida. Tampoco puede dejar de asombrar que, a más de 170 años de haber escrito ese confidencial texto familiar, continúe siendo tan difícil escuchar sus palabras, aunque lo afirme de manera tan transparente, inequívoca.

Y ¿qué es lo que dice ahí, sin subterfugios? Como ya lo leímos, que los asuntos privados son expresión de un actuar, un afirmarse negándose, espiritual. Esto es, dicho rápida y concisamente, que la conciencia humana está determinada por lo existente. Como una de las tantas formas concretas finitas, realiza la necesidad del sujeto universal, su contenido más general, y lleva en sí una necesidad a realizar. Puede, por lo tanto, comprenderse la reacción, casi hasta el espanto, de Marx. Férreamente comprometido a aportar a la transformación de la humanidad en su bien, urgido para ello a conocer

⁵⁴⁷ Razonablemente en su caso, porque para ellos se trataría también de algo impensable, esotérico y fuera de lugar, para alguien que se dirige, sin prisa pero sin pausa, a la elaboración de una teoría social científica, lo menos crítica. Con el mote de 'hegeliano' creen que ya no hay nada para agregar.

⁵⁴⁸ No es el caso, por ejemplo, del descubrimiento que en esos años está haciendo el botánico alemán Matthias J. Schleiden (1804-1881), con sus investigaciones con el microscópico, y que publicará en 1839 su innovadora teoría de que las plantas están compuestas por unidades reconocibles como células. Tampoco el de su compatriota, el fisiólogo Theodor Schwann (1810-1882), que casi inmediatamente la hizo extensiva a los animales. No tenían de qué angustiarse por sus hallazgos, que llamaron la atención de los científicos hacia los procesos orgánicos que se daban a nivel celular.

ciertamente esa realidad en la quiere intervenir y así fundamentar su acción, que creía que decidirla estaba simplemente en sus manos, descubre que es una de las existencias concretas inmediatas de algo que lo trasciende y lo determina. Tiene que decirle adiós a la idea de una conciencia por naturaleza libre, que reconoce la existencia de ciertas condiciones concretas pero que, en ese marco, lo que le cabe es poner en marcha una voluntad autónoma en pos de lo que aspira. Era solo una ilusión. Por lo demás, una verdadera tragedia casi indigerible, para quién ha venido pensando que sus acciones son el resultado de independientes convicciones personales y que puede elegir y proponerse lo que mejor le parezca, informado de las manifestaciones empíricas más relevantes. Más aún si el proyecto es convertirse en un gran literato, cuyas obras brotarían de la inescrutable y espontánea actividad creadora.

Desde ya, se podrían hacer varias reflexiones sobre las implicancias del lugar en el que se ha parado Marx, pero seremos breves. Porque, si bien nos ha dicho algo de enorme importancia, no sabemos cuánto ha profundizado en ese descubrimiento. Y para ello habrá que esperar algún nuevo texto suyo, que recién tendremos para fines del año siguiente, cuando comience a trabajar en su tesis doctoral. Pero, mientras tanto, tiene que estar, con seguridad, leyendo a Hegel y volviendo una y otra vez a la pregunta que inescapablemente se le debe haber abierto: qué determinaciones concretas inmediatas rigen su vida y la de sus contemporáneos. La que ha descubierto, la más general, ni empieza a alcanzar para conocer las necesidades específicas que se están haciendo reales en su entorno y en él. La filosofía hegeliana no hace aportes sustantivos al respecto y los que presumen de ofrecer algunas respuestas son objeto de diversas interpretaciones. Otra complejidad pendiente, que ya mencionamos, es el carácter, alcance y efectos, del sujeto ‘espiritual’ de lo real.

Y una última consideración, más referida a su relación con el círculo de ‘doctores’ al que ha comenzado a concurrir y a la filosofía hegeliana en general. Por su parte, con la posición que tiene tomada, Marx debe constituir toda una sorpresa. Es evidente que no se trata de un estudiante de 19 años, criado en una pequeña ciudad de la provincia renana, que viene a aprender de los ‘mayores’, que lo superan no sólo en edad sino en experiencia profesional y en algunos años de identificarse con las enseñanzas de Hegel. Además, no viene del brazo de ningún reputado ‘doctor’ sino merced a un tal Rutenberg,⁵⁴⁹ más interesado en los problemas políticos que filosóficos. Y si en las discusiones se expresan “algunos puntos de vista contradictorios”, las ideas que Marx resume en su carta y debe volcar allí no pueden pasar desapercibidas.⁵⁵⁰ De modo que, a despecho de los cazadores de influencias, que compiten en adjudicarle referentes que le llenan la cabeza, todo indica que, desde una posición propia –en un muy particular diálogo con Hegel– será él quien comience a hacer mella en las de los demás.

Finalmente, podemos estimar que la cruda realidad que consideramos más arriba, no podría ser recibida sino de la peor manera. Ya citamos varias veces a Hegel y no resulta fácil interpretarlo en el sentido de lo que descubrió Marx, todo lo contrario. Anuncia, pues, un serio punto de divergencia con el grupo. Que, sin mucho esfuerzo, puede extenderse a otro asunto conflictivo como es el del Estado. Sus representantes estarían también determinados por el actuar espiritual universal a la vez que haciendo real las necesidades de su contenido específico, el de la reproducción social en un cierto territorio, que los determina en su acción. Y, como es comprensible, todo esto le exigirá a Marx no sólo

⁵⁴⁹ Adolph F. Rutenberg (1808-1869). Estudia en la Universidad de Berlín, donde asiste a clases de Hegel sobre estética y filosofía de la historia. En 1834 se doctora en filosofía en Halle y es docente privado universitario en Berlín. En 1838 también da clases de Geografía en la Escuela militar de cadetes, de la cual es exonerado dos años después bajo la acusación de ‘embriaguez’, aunque es de suponer que lo consideran sospechoso de actividades políticas. Es amigo de Bruno Bauer (compartieron el *Gymnasium*), del que será su cuñado. Diez años mayor que Marx, éste le debe resultar una luminaria con el que compartir la crítica al orden político represivo existente y a las fantasías religiosas. Para Karl, además de algunas afinidades personales, este ‘viejo’ berlinés debe ser una fuente de contactos importante en ese medio social nuevo. Mantendrán la relación unos años y los volveremos a ver juntos, en Colonia, en la publicación del periódico la *Gaceta Renana* (*Reinische Zeitung*).

⁵⁵⁰ Años después, F. Engels en colaboración con Edgar Bauer publican anónimamente ‘El triunfo de la fe’ en un periódico de Zürich. Allí describen así al Marx de Berlín: “Mas, ¿quién avanza aquí de impetuosidad lleno? / Forma oscura de Tréveris, un monstruo suelto, / con paso bien firme golpea con sus tacones el suelo / y lleno de furia sus brazos levanta al cielo / como si capturar quisiera bajando a la tierra el celeste imperio. / Con rabia continua de su terrible puño hace manejo / como si un millar de demonios asidos estuviesen a su cabello” MEW. Ergsbd., II, p. 301.

un esfuerzo de convencimiento de los participando del club de doctores sino de avanzar en explicar cuál es su “situación real” y la de ellos. Veamos, entonces, qué camino sigue.

Hacia mayo de 1838, con 20 años cumplidos, está inmerso en las discusiones sobre la filosofía hegeliana, golpeado por la muerte del padre, en el medio de un cambio de carrera universitaria y enamorado de una mujer cuatro años mayor que debe esperar pacientemente que él pueda obtener algún ingreso propio para formar una familia. Además, con dificultades económicas para terminar sus estudios e iniciar una profesión, atadas a las resoluciones del trámite sucesorio, eventualmente a la buena disposición de su madre. Por así decir, no tiene casi ninguna consigo.

Académicamente, el plan no puede ser sino graduarse cuanto antes, algo que logrará en unos tres años: en abril de 1841 le aprobarán la tesis doctoral. Para ello, el esfuerzo no está puesto en cursar materias⁵⁵¹ sino en estudiar los textos que le permitan avanzar en la redacción de ese escrito final. En 1839 parece tener ya definido que versará sobre Epicuro y su filosofía de la naturaleza y, como luego veremos, comienza a leer autores que hablan de él, una figura destacada de la filosofía helénica. Y vuelve a estudiar la filosofía de la naturaleza de Hegel.

En cuanto a los vínculos con su familia y Jenny, sólo han sobrevivido algunas cartas, aunque ninguna de Marx. Es ilustrativa, al respecto y en particular,⁵⁵² una que le envía ella a Berlín, donde describe su situación y cómo vive la compleja relación a distancia de la pareja. Allí comienza explicando, ante el reproche debe haberle hecho Karl, que está “destrozada por tu duda de mi amor y fidelidad”, que no hay razones para su desconfianza. Y continúa:

“Oh, Karl, qué poco me conoces, qué poco te das cuenta de mi situación, y qué poco sabes dónde reside mi dolor, dónde sangra mi corazón. El amor de una mujer es diferente que el del hombre, no puede sino ser diferente. Por supuesto, una mujer no puede dar a un hombre sino su amor y su persona, tal como es, completa y eternamente. También, en condiciones normales, la mujer ha de encontrar total satisfacción en el amor del hombre, en el amor ha de olvidarse todo. Pero, Karl, piensa en mi lugar, no me has considerado, no confías en mí. Desde el comienzo mismo supe que no estoy en condiciones de corresponder a tu romántico amor juvenil, y lo sentí profundamente mucho antes de que me fuera explicado tan fría, clara y racionalmente. Oh Karl, mi tristeza surge precisamente por el hecho de que tu bello, conmovedor amor apasionado, tus descripciones indescriptiblemente hermosas, las arrebatadoras imágenes que conjura tu imaginación y que llenarían de gozo a cualquier otra muchacha, sólo sirven para hacerme sentir ansiosa y, a menudo, insegura. Cuanto más me entregara a semejante dicha, más horrible sería mi destino si tu ardiente amor llegara a morir, y te convirtieras en un ser frío y distante.

Como ves, la preocupación por la permanencia de tu amor me priva de todo goce. Por esto, Karl, es por lo que no soy tan agradecida ni estoy tan encantada con tu amor como debería; por esto, con frecuencia me dedico a las cosas exteriores de la vida y la realidad, en lugar de entregarme, como a ti te gustaría, al mundo del amor, perdiéndome y encontrando allí una más querida unidad espiritual superior contigo que hiciera posible olvidar todo lo demás, encontrando consuelo y felicidad sólo en eso. Karl, si sólo pudieras sentir mi miseria serías más amable conmigo y no verías la horrible prosa y la mediocridad en todas partes, no percibirías en todas partes falta de amor verdadero y profundidad de los sentimientos.

Oh, Karl, si pudiera descansar tranquila en tu amor, mi cabeza no ardería tanto, mi corazón no sanaría y sangraría tanto. Si pudiera descansar tranquila para siempre en tu corazón, Karl, Dios sabe que mi alma no pensaría en la vida y en la fría prosa. Pero, mi ángel, no me tienes respeto, no confías en mí, y tu amor, por el cual yo sacrificaría todo, todo, no puedo mantenerlo fresco y joven. En ese pensamiento yace la muerte; una vez que lo aprehendas en mi alma, tendrás más consideración por mí

⁵⁵¹ Así como en 1838 cursa sólo ‘Derecho sucesorio’, durante todo el año 1839 sólo presenciará, en el semestre de verano, las clases de Bruno Bauer sobre Isaías, que lo califica como ‘atendió’, y durante 1840 las de Carl E. Gepper (1811-1881) sobre Eurípides, que le pone un ‘diligente’. Con ellas da por terminado sus estudios filosóficos y debe presentar una tesis doctoral en la que se evaluarán los conocimientos alcanzados. Aquellas dos materias no parecen tener relación con la preparación de esa disertación y su cursado sólo puede tener por objeto mantener la regularidad en la carrera. Aunque, en el primer caso, también está vinculado con la relación de Marx y Bauer, que enseguida veremos.

⁵⁵² Carta con la imprecisa fecha de 1839-1840. MECW, op. cit., Vol 1, pp. 695-8.

cuando anhelo el consuelo que yace fuera de tu amor. Siento tan completamente lo correcto que eres en todo, pero piensa también en mi situación, mi inclinación a los pensamientos tristes, solo piensa correctamente sobre todo lo que es, y ya no serás tan duro conmigo. Si solo pudieras ser una mujer por un tiempo y, además, una tan peculiar como yo.

Así que, cariño, desde tu última carta me he torturado con el temor de que, por mi causa, puedas enredarte en una pelea y luego en un duelo. Día y noche te vi herido, sangrando y enfermo, y, Karl, para decir la entera verdad, no era del todo infeliz con este pensamiento, porque vívidamente imaginé que habías perdido la mano derecha, y, Karl, estaba en un estado de arrobamiento, de felicidad por eso. Ya ves, cariño, pensaba que en ese caso podría realmente ser absolutamente indispensable para ti, y que entonces siempre me mantendrías a tu lado y me amarías. También pensé que podría poner por escrito todas tus celestiales y queridas ideas y ser realmente útil para ti. Todo esto lo imaginaba tan naturalmente y vívidamente que en mis pensamientos oía continuamente tu querida voz, tus queridos palabras vertidas sobre mí y yo escuchaba cada una de ellas y cuidadosamente las conservaba para otras personas”.

Insiste en que Karl no debe dudar de su fidelidad y trata de disculparse, señalando que “a menudo puedo ser muy alegre y burlona, a menudo puedo bromear y mantener una conversación animada con absolutos desconocidos, cosas que no puedo hacer contigo. Como ves, Karl, puedo charlar y conversar con cualquiera, pero tan pronto como simplemente me miras, no puedo decir una palabra por el nerviosismo, la sangre deja de fluir por mis venas y mi alma tiembla”. Jenny jura por su amor y se deshace en cumplidos: “Oh, mi amor, ¿cómo me miraste la primera vez así y luego rápidamente desviaste la mirada, y luego me miraste de nuevo, y yo hice lo mismo, hasta que por fin nos miramos el uno al otro por un tiempo bastante largo y muy profundamente y ya no podía apartar la mirada. Mi único y querido, no te enfades más conmigo y escríbeme también un poco tiernamente, que entonces soy tan feliz”.⁵⁵³

Aunque no hay datos acerca de si Marx viaja a Trier en los veranos (julio-agosto) de 1838, 1839 y 1840, o en los cortos recesos de fin de año y las Pascuas siguientes, es posible que no lo haga.⁵⁵⁴ Hacia fines de 1839, releva canciones folclóricas de muchos países del mundo y se las envía a Jenny.⁵⁵⁵ Ese mismo año, está al borde de un nuevo duelo, que se suspende a último momento.⁵⁵⁶ En mayo de 1840 nos enteramos, por una breve carta de su madre, que los Westphalen habría enfriado su relación con la familia y se queja por sus sufrimientos.⁵⁵⁷ En cuanto a su situación económica, consta que desde Trier le envían dinero en 1838 y, por referencias indirectas, que habría entrado en deudas en esos años, algunas que quizás no salde. Es de esperar que, en esas condiciones, Marx deje de frecuentar el teatro, la ópera, conciertos y ballet que ofrece Berlín. Y parece que también el salón literario y poético de von Armin, aunque es gratis. En enero de 1841, como una ironía, cuando ya ha abandonado sus pretensiones líricas, en la efímera revista *Athenäum*, que dirigen conocidos suyos, aparecen dos viejos poemas de Marx, los únicos que leerá en letras de molde en su vida.⁵⁵⁸

⁵⁵³ Del texto que hemos volcado se desprende que la relación entre Karl y Jenny no es de las más ‘fáciles’. La distancia no puede sino aumentar la inseguridad respecto del amor del otro, aunque todo parece indicar que no dudan del propio sentimiento.

⁵⁵⁴ Karl, con ajustados recursos, tiene poco para ofrecer, inmerso como está en sus tribulaciones intelectuales y en crisis con su vocación poética. Por lo demás, la relación con su madre no debe ser de las mejores.

⁵⁵⁵ ‘*Volkslieder / aller deutschen Mundarte, spanische... für mein süßes Herzens-Jennuchen*’. K. H. Marx, Berlín, 1839. Allí hay poesías populares alemanas, españolas, griegas, letonas, estonias, laponas, albanesas, tomadas de varias recopilaciones. Para ello utiliza libros de Friedrich von Eslach (1769-1852) y de Johann G. Herder (1744-1803), entre otros.

⁵⁵⁶ Tal como surge de la carta de Jenny, hubiera sido a pistola y el contendiente Werner von Weltheim (1785-1860), primo político de Jenny, que se habría burlado del noviazgo. Tanto Edgar von Westphalen (que desde 1838 estudia en Berlín) como Eduard von Krosigk (1792-1868), primo de la novia de Werner, habrían logrado apaciguar los ánimos.

⁵⁵⁷ Carta del 29/5/1840, en MEGA 3/I, op. cit., pp. 347-348, citada fragmentariamente en Cornu, op. cit., p. 283. MEGA son las siglas de Marx-Engels-Gesamtausgabe, Obras completas de Marx y Engels, que ha tenido sucesivas ediciones.

⁵⁵⁸ *Athenäum*, revista de la Alemania culta (*Zeitschrift für das gebildete Deutschland*), es un semanario publicado desde principios de 1841 por dos ‘jóvenes hegelianos’ –Karl Riedel (1804-1878) y Eduard Meyen (1812-1870)–, que se propone desarrollar una crítica de la situación existente bajo una fachada cultural. Tiene

Mientras tanto, durante esos años universitarios en Berlín, Marx debe tener presente lo que está sucediendo en el mundo, y Gran Bretaña no puede sino ser el centro de su atención. En 1837 inicia su reinado Alejandrina Victoria (1819-1901), que durará hasta su muerte. Ese mismo año, se redacta la *Carta del Pueblo*, en nombre de la Asociación de Trabajadores de Londres, enviada en 1838 al Parlamento, con el respaldo de 1,2 millones de firmas.⁵⁵⁹ En 1839 se inicia la primera guerra de los ingleses con China –que durará tres años– por el rechazo de ésta a la libre entrada de opio, comercio en manos de empresas británicas. La derrota final china implica también la anexión de Hong Kong a la corona inglesa. Ese mismo año, el ejército anglo-indio de la Compañía británica de las Indias Orientales invade Afganistán, que luego de algunos éxitos, es derrotado en 1842. Y en la guerra otomana-egipcia de 1839-40 interviene una coalición franco-británica, que termina favoreciendo a los primeros. Por su parte, el fin de la primera guerra ‘carlista’ en España favorece la presencia de productos ingleses en la península.

En América también hay cambios importantes. Los proyectos transnacionales de las antiguas colonias españolas terminan fracasando. La República federal de Centro América, creada en 1824, comienza en 1838 a disolverse y se constituyen en repúblicas independientes Guatemala, Honduras, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. La Confederación peruano-boliviana sólo dura entre 1836 y 1839, jaqueada por el ejército chileno y un sector del peruano, con apoyo de la Argentina. Francia hace su primera intervención armada en México (‘guerra de los pasteles’) en 1838 y 1839, obteniendo sus reclamos. Y, entre 1838 y 1840, interviene directamente en los asuntos internos de Argentina y Uruguay, que incluye el bloqueo del Río de la Plata. En América del Norte, en 1836, colonos de origen anglosajón se levantan en armas en Texas contra el gobierno mexicano y crean una efímera república independiente, con el visto bueno de Estados Unidos.

Por otro lado, enfrascado en el estudio de la filosofía de la naturaleza para su tesis doctoral, es probable que Marx preste atención a las noticias de los avances de la ciencia en esos años. Por ejemplo, como ya mencionamos, la teoría celular de las plantas y animales de M. J. Schleiden y T. Schwann. En 1837 Samuel Morse (1791-1872) patenta el telégrafo, en 1839 Louis Daguerre (1787-1851) presenta en público su máquina ‘fotográfica’ y Charles Goodyear (1800-1860) descubre la vulcanización del caucho, que patentará en 1843. Por su parte, en 1840, Justus von Liebig (1803-1873) publica *Química orgánica* y su aplicación a la agricultura y a la fisiología, donde presenta un fertilizante en base a nitrógeno. Finalmente, la inauguración de primer ferrocarril de larga distancia (115 Km) en el Reino de Sajonia (Dresde - Leipzig) preanuncia una ola de inversiones en el desarrollo de ese medio transporte en los países de habla alemana.

Tampoco le puede pasar desapercibido el fallecimiento en 1837 de Fourier⁵⁶⁰, aunque probablemente sí las actividades de los diversos grupos de orientación socialista que se mueven en Francia. En 1836, de la clandestina Liga de los Proscritos (*Bund der Geächteten*), fundada dos años antes en París por artesanos emigrados alemanes, se forma la Liga de los Justos (*Bund der Gerechten*)⁵⁶¹, a iniciativa del exiliado trabajador alemán Karl Schapper (1812-1870). En 1838 éste publica *La comunidad de bienes* y, otro dirigente, Wilhelm Weitling (1808-1871), *La humanidad tal*

150 abonados y recibe colaboraciones de Ludwig Buhl (1814-1882), Moses Hess (1812-1875), Carl Nauwerck (1810-1891), Adolf Rutenberg y Federico Engels, entre otros.

⁵⁵⁹ En ella se pide, básicamente, el sufragio universal, secreto y masculino a partir de los 21 años, sin requisito de poseer una propiedad; el pago de un sueldo a los diputados y elecciones parlamentarias anuales. Se crea la *Union General Labour*, de sindicatos por oficios, que recibe el apoyo del diputado Feargus O’Connor (1796-1855) y de su reciente periódico *The Northern Star* en 1837. Se repiten los mitines de trabajadores en todo el Reino. El Parlamento rechaza la *Carta* por 235 a 46 votos. Una marcha obrera en Newport, que termina con veinte muertos y dirigentes cartistas deportados, agrava la situación. La idea de una huelga general, como respuesta, es uno de los factores de división entre sus dirigentes.

⁵⁶⁰ Charles Fourier (1772-1837). Socialista francés, considerado uno de los padres del cooperativismo, con la fundación de unidades de producción y consumo (falansterios). Crítico del capitalismo naciente y de la moral cristiana, es conocido también por su rechazo de la familia monógama y a favor de la independencia de la mujer.

⁵⁶¹ Su lema es “Todos los hombres son hermanos” y su objetivo “el establecimiento del reino de dios en la tierra, basado en los ideales del amor al prójimo, igualdad y justicia.” En el artículo tercero de sus estatutos se señala que su finalidad es “liberar Alemania del yugo de la vergonzosa opresión, contribuir a la redención de la humanidad y a la realización de los principios contenidos en los derechos del hombre y del ciudadano.”

como está y tal como debería estar, ambas en franca oposición a las propuestas socialistas de carácter ‘utópico’ o reformista. Por el contrario, le corresponde a la clase obrera ser la protagonista de una revolución orientada a una sociedad ‘comunista’. La Liga forma también células en algunas ciudades alemanas y de emigrados en Suiza y el Reino Unido. Varios miembros se suman en París a la conjura de 1839 de la Sociedad de las Estaciones (*La société des saisons*) para derrocar a la monarquía reinante.⁵⁶² El fracaso obliga a sus dirigentes a exiliarse nuevamente. Schapper, junto con el relojero Joseph Moll (1813-1849) y el zapatero Heinrich Bauer (1813-s/d) se dirigen a Londres, donde conformarán la clandestina Sociedad Comunista de Formación Obrera (*Kommunistischer Arbeiterbildungsverein*).

En 1839, Louis Blanc (1811-1882), editor de la *Revue de Progrès*, publica *La organización del trabajo*. Allí propone superar los males de la competencia en los mercados con los talleres sociales de trabajo, bajo la sentencia: “A cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus facultades”, tomada de Saint-Simon. En 1841 publica su *Historia de 10 años, 1830-1840*, criticando a la monarquía surgida de la Revolución de Julio. Por su parte, en 1840, Étienne Cabet (1788-1856) también da a conocer su *Viaje a Icaria*, donde presenta una sociedad imaginaria en la que desaparece la propiedad privada y el trabajo se realiza de manera cooperativa. Ese mismo año, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) provoca un escándalo con la publicación de su *¿Qué es la propiedad?*, donde afirma que es un robo y el origen de las miserias humanas. Mientras tanto, Auguste Comte (1798-1857) sigue presentando, desde 1830, su *Curso de filosofía positiva*, en el que sostiene que en la realidad hay un orden único que tiende al progreso indefinido de la humanidad, que puede establecerse con pruebas racionales y ser verificado históricamente. Propone, además, extender los estudios de las ciencias naturales a una “física de la sociedad”.⁵⁶³

Durante esos tres años Marx no publica ningún texto, aunque (por la correspondencia de Bruno Bauer) se conocen algunos de sus proyectos a lo largo de 1840, que no prosperan y no sobreviven sus manuscritos. Ellos son una crítica a Philip Marheineke (1780-1846), líder protestante y representante de la ‘derecha’ hegeliana, que pretende armonizar razón y fe⁵⁶⁴; un trabajo crítico sobre Georg Hermes (1775-1831), teólogo católico que intenta conciliar las ideas kantianas de la religión con los dogmas cristianos,⁵⁶⁵ y una sátira, *Fischer vapuleado*, inspirada por el libro *La idea de la divinidad*, de Karl Fischer (1807-1885), que pretende defender filosóficamente el teísmo.⁵⁶⁶ También a principios de 1840, Marx tendría alguna participación (totalmente imprecisa) en la última edición de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, de Hegel, a cargo de Bruno Bauer, y parece pensar en hacer un trabajo

⁵⁶² Dirigida por Louis A. Blanqui (1805-1881) y Armand Barbès (1809-1870), más de un centenar de hombres armados asaltan el ayuntamiento de París y resisten dos días hasta que son derrotados.

⁵⁶³ “En el estadio positivo, el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para dedicarse únicamente a descubrir, con el empleo bien combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de semejanza”. “La perfección del sistema positivo, hacia la que tiende sin cesar, aun cuando sea muy probable que no lo logre nunca, será el poder representarse todos los fenómenos observables como casos particulares de un solo hecho general”. “Si bien toda teoría positiva tiene que estar basada necesariamente en la observación, también es necesaria una teoría cualquiera que coordine esta observación”. “Esta revolución general del espíritu humano está hoy casi enteramente cumplida: sólo resta completar la filosofía positiva, abrazando también los fenómenos sociales y, a continuación, resumirlos en un solo cuerpo de doctrina homogénea”. Comte, *Curso de Filosofía positiva*, Aguilar, Bs. As. 1973 Lecciones 1 y 2.

⁵⁶⁴ En una carta de marzo de 1840, Bauer, dada su precaria situación universitaria, le recomienda a Marx desestimar esa crítica para no agudizar el enfrentamiento con ese sector de los hegelianos. MEGA, III/1, Briefe bis April 1846, Vol 65, Dietz Verlag Berlin, 1975, pp. 342-4, citada en Cornu, op. cit., p. 243.

⁵⁶⁵ En 1835 fue anatematizado por el papa. El efímero movimiento ‘hermesiano’ pretendió ser utilizado inicialmente por el gobierno prusiano para debilitar al clero católico, pero aquél finalmente prohibió en 1837 que los profesores de teología de Bonn participaran en discusiones sobre sus ideas. Marx le pide a Bauer, ya en Bonn, que lo ayude para su publicación, y le envía una carta de presentación para el potencial editor. Bauer le contesta: “Acaso puedas escribirle a tu lavandera en esos términos, pero no a un editor a quién le estás pidiendo algo”. Carta de Bauer a Marx, del 25/6/40, MEGA, I, t. 12, p. 239, citada en Cornu, op. cit., p. 244. También en MEGA, Vol 65, op. cit., pp. 349-50.

⁵⁶⁶ Bauer hace una recensión crítica de este último texto.

sobre el tema. Lo mismo frente al libro de Friedrich Trendelenburg (1802-1872), *Investigaciones lógicas*, publicado en 1840, en el que critica a la filosofía hegeliana, pero que tampoco lleva a cabo.⁵⁶⁷

No concreta nada. Es evidente que Marx no tiene aún desarrollada una posición de conjunto propia y sólo intenta, mientras tanto, abordar críticas que no van más allá de señalar las contradicciones y superficialidades de algunos de los que intervienen, directa indirectamente, en el debate sobre las ideas hegelianas. Por eso, no se trata de que es remiso, minucioso o perfeccionista para exponer sus ideas sino que debe ser consciente de la envergadura de lo que tiene por delante y de las dificultades para dar una respuesta consistente.⁵⁶⁸ “Escuchar al objeto mismo en su desarrollo”, con ser una propuesta contundentemente diferenciadora para hablar de lo existente, es todavía, apenas, una invitación al pensamiento.

No obstante, los trabajos preparatorios para su tesis doctoral, que inicia hacia fines de 1838, y ella misma, entregada a principios de 1841 –los únicos textos de estos últimos tres años que han subsistido–, nos mostrarán qué ha avanzado en sus ideas. Adelantamos que su disertación llevará por título *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, si se quiere algo desconcertante para el Marx al que estamos acompañando. En ese sentido, la mejor manera de comprender la elección del tema, su contenido y relevancia nada más apropiado que tener un panorama general de lo que están pensando aquéllos que son, o lo serán pronto, parte de su entorno ‘intelectual’. Nos basaremos en algunas de sus publicaciones que, sin duda, leyó en su mayoría. Se trata, no obstante, de escritos periodísticos, breves, ni por asomo pretenciosos, dirigidos en general a un público reducido y bajo la mirada escrupulosa de los cancerberos y defensores del absolutismo. Sin embargo, con la ayuda además de algunas cartas privadas, son útiles para el objetivo que nos proponemos. Porque nos ofrecerá un perfil aproximado de lo que está en debate en el círculo en el que se mueve Marx, marco en el cual decide qué tesis doctoral presentar y sus contenidos. Si le agregamos que, como suele ocurrir, alberga la expectativa de una posible posterior publicación, muy difícilmente dejará pasar la oportunidad para sentar una posición propia que, de ser significativa, nos permitirá pensar también hacia dónde se dirige.

CAPÍTULO VII

Los jóvenes hegelianos (1837-1840)

A diferencia de Marx, varios de sus nuevos compañeros de ideas comienzan a expresarlas públicamente, tomando partido por algunas de las interpretaciones que circulan sobre Hegel, fundamentalmente sobre su tratamiento de los problemas sociales más inmediatos. Y también aportan al debate otros pensadores que, siendo tributarios en mayor o menor medida de esa filosofía, critican la realidad existente y proponen cursos para transformarla. Haremos una primera presentación sucinta de

⁵⁶⁷ Se suele considerar que su lectura y extractos de *De anima*, de Aristóteles, podría haber tenido ese objetivo. En una de las pocas anotaciones personales a ese texto, Marx escribe: “Aristóteles tiene razón cuando dice que la síntesis es la causa de todos los errores. El pensamiento bajo la forma de representación y de reflexión, está constituido por una síntesis del pensamiento y del ser, de lo general y de lo particular, de la apariencia y la esencia. El pensamiento falso, la falsa concepción, nace de la síntesis de determinaciones extrañas las una a la otra, de las relaciones no inmanentes, sino puramente exteriores, de determinaciones objetivas y subjetivas.” MEGA, I, t. L2, p. 107, citado por Cornu, op. cit., p. 242-3. Esto último es el camino que sigue Trendelenburg en su libro. Con este breve señalamiento, Marx muestra que continúa trabajando en la verdad de las ideas que se forman sobre la realidad, cómo fundamentar las afirmaciones que se hacen de ella.

⁵⁶⁸ Es una constante en sus biógrafos señalar que Marx es “lento” (porque es autocrítico, explican los que pretenden defenderlo), como si no se tratara de abrirse paso en un conocimiento que no tiene precedentes en la historia humana. Hegel, por su parte, no tuvo un curso muy diferente. Comenzó publicando críticas a los principales pensadores de su época a poco de pasar los 30 años y, recién a los 37, presentó su primera gran obra, preparatoria de su sistema. Pero a nadie se le ha ocurrido caracterizarlo de “lerdo”.

las posiciones de los más representativos de estos años con los cuales Marx tiene o tendrá, de un modo u otro, relación, para volver a considerarlos en su momento cuando sea necesario.

De sus ideas sobre la filosofía hegeliana nos interesa en particular qué infieren de ella para fundamentar su acción, porque están convencidos de que hay que intervenir en las profundas transformaciones sociales en curso, en particular en los acontecimientos políticos a que dan lugar. Y su preocupación por la ‘teoría’ no es sino encontrar en ella los argumentos básicos para decidir qué hacer, de la misma manera que se lo planteó Hegel en su momento. Sus adherentes entienden, en general, que éste les ofrece una mirada racional de conjunto, crítica de lo que está en curso en la humanidad y de las perspectivas que se abren, y el asunto es, entonces, cómo impulsar esa marcha que consideran inevitable de la historia, cuál es la mejor manera de encarnarla. Por eso, si las divergencias públicas entre los discípulos comenzaron con cuestiones religiosas, acerca del significado y papel de los relatos religiosos, fundamentalmente el cristiano, en la vida social, ahora se extienden al terreno de las implicancias políticas de esa filosofía. Y antes que preguntarse cómo será la futura sociedad ‘racional’ a la que aspiran, les preocupa qué tipo de organización del Estado, en tanto expresión política central de las relaciones sociales, es la más adecuada para que el desarrollo de la conciencia que se oriente en ese camino.

No hacen, en realidad, sino responder a la creciente tensión social en los países de Europa. Tanto por el inestable equilibrio de poder interno como entre las principales potencias mismas y las muchas reivindicaciones nacionales sin resolver. Pero, fundamentalmente, por el enfrentamiento todavía no resuelto en la mayoría de ellas entre las tradicionales monarquías (sustentadas en una privilegiada nobleza terrateniente) y los nuevos actores sociales, que reclaman una mayor participación en la administración de la cosa pública, acorde con el aporte que hacen a la creación de riqueza. Por su parte, el paso de las viejas y anquilosadas formas de organizarse la producción social a una que busca regirse por el funcionamiento libre de los mercados, agudiza los problemas del orden existente. En cuanto a la lucha por los derechos individuales y por las nuevas formas de representación política, básicamente parlamentarias, se canaliza en la difusión de las ideas a la ‘opinión pública’ a través de periódicos, revistas y libros y también en el surgimiento y desarrollo de informales partidos políticos y de otras incipientes organizaciones sociales, todas en el borde de la ilegalidad.

En referencia a los gobiernos absolutistas de los múltiples Estados de los países de habla alemana, éstos buscan la manera de mantener sus privilegios mediante un férreo control político sobre sus súbditos, a la vez que obtener el abierto apoyo de éstos para no quedar a merced de las principales potencias exteriores existentes. Las reformas implementadas en las últimas décadas en pos de una ‘modernización’ de la vida social, además de lentas y desiguales, no han dado los frutos esperados en lo inmediato. En el caso de Prusia, la progresiva emancipación de los campesinos creó una masa de mano de obra rural libre sin tierras, aceleró la concentración de la propiedad agraria y, entre los pequeños productores, una creciente subdivisión de la tierra. Si se le suma el aumento de la población, su concentración en las ciudades y la liberalización de las regulaciones corporativas del artesanado urbano, el resultado fue un incremento de la inseguridad social, la inestabilidad laboral, el pauperismo, la emigración⁵⁶⁹ y la competencia de productos extranjeros.⁵⁷⁰

En este cuadro general, los jóvenes hegelianos son un heterogéneo conjunto de individuos que viven de un salario (como periodistas, docentes, etc.), del ingreso de pequeños emprendimientos (por caso, editoriales) o de ajustadas herencias, y que cuentan con una limitada capacidad de hacerse oír. No obstante, lo que entienden que es su mayor ventaja (el disponer de un conocimiento filosófico de la realidad con el que fundamentar su acción) y que les daría una potencia más allá de su reducida presencia numérica, es precisamente lo que ha entrado en crisis. Justo cuando más urgentemente se necesita dar respuestas a la situación política.

Hegel, por su parte, dejó abierta la polémica al respecto en dos sentidos. Por un lado, al afirmar que las expresiones singulares de la vida social son ajenas a toda determinación sustantiva, en tanto sujetas a la libre conciencia de sus individuos. Es decir, aunque opera en todo momento la “astucia de la razón” (la necesidad del saberse el Espíritu), ésta lo hace en un imprevisible horizonte de formas

⁵⁶⁹ Se estima que entre 1830 y 1840 emigraron más 180 mil sólo a América, y ya 30 mil en 1840.

⁵⁷⁰ Algunos estudios han señalado también la sobreoferta profesional (considerando el aumento de las matrículas universitarias) frente a un ámbito laboral que no se amplía en la misma medida, que complica las expectativas de Marx de desarrollarse en ese terreno.

concretas y de tiempo (por así decir, tanto va el cántaro a la fuente que al final se rompe), que da lugar a especulaciones acerca de qué es mejor impulsar en lo inmediato (¡para que se rompa!). Y, por otro lado, en cuanto a las condiciones políticas, Hegel parecía alentar esperanzas en que las autoridades prusianas podían ser susceptibles de encabezar un proceso administrado de apertura (monarquía constitucional, etc.) con el respaldo de un libre ideario espiritual luterano. Pero, a seis años de su muerte, en 1837 no hay indicios de que esas sean las intenciones de la Corona. Del compromiso hecho veinte años antes, el de contar con una Constitución, sólo han dado un primer y limitado paso con las Dietas provinciales, que no tienen un funcionamiento periódico y se limitan, básicamente, a tratar y resolver problemas administrativos de orden local. Garantizada la presencia en ellas de una mayoría pro monárquica, los sectores liberales canalizan en esos restringidos cuerpos electivos sus esfuerzos para obtener algunas bancas de personajes representativos suyos.

En junio de 1840 asume el nuevo rey de Prusia, Federico Guillermo IV. No obstante acordar varios indultos a víctimas de persecuciones anteriores y de reintegrar a las universidades a algunos notables expulsados de ellas, muestra que no está dispuesto a hacer ninguna concesión medular. En septiembre, la Dieta de Prusia oriental le eleva la solicitud de una Constitución y del funcionamiento regular de un parlamento nacional, según la promesa hecha por la Corona en 1815 para alentar la lucha contra el invasor francés. El nuevo rey no sólo contesta negativamente sino que persigue y castiga esas expresiones. Dirigiéndose al Presidente de Prusia oriental, dejado cesante por un pedido similar, dice: “Me siento rey por la gracia de Dios, y con la ayuda de Él lo seguiré siendo hasta el fin. Os aseguro, y podéis confiar en mi regia palabra, que durante mi reinado ningún príncipe ni servidor, ni Dieta, ni camarilla intelectual judía, obtendrá, sin mi consentimiento, los bienes y los derechos justa o indirectamente adquiridos por la Corona”.⁵⁷¹

Algunos han atribuido, a este ‘endurecimiento’ de la monarquía absolutista, la radicalización de las posiciones de los jóvenes hegelianos, evolución que puede constatarse en sus declaraciones públicas. Como si el mayor autoritarismo del gobierno resultara de abstractos ‘humores’ de la cabeza real y no de una respuesta a la creciente resistencia a su política excluyente, de la que aquéllos participan. Y, aunque no hay un acuerdo general hacia dónde dirigir los esfuerzos y a través de qué medios, el amplio arco de la oposición al absolutismo tiene en claro que la situación, así como está, no puede seguir. Y los jóvenes hegelianos, interesados en participar activamente en ese proceso, en los hechos y mal que les pese, no parece que puedan ir más allá de expresar al ala radical del movimiento. Son los que piden los mayores cambios, más rápido y cada vez en voz más alta, según estimen que están dadas las condiciones para hacerlo.

En cuanto al ‘Club de doctores’, precedente de los que terminarán siendo definidos como los ‘jóvenes hegeliano’ y que Marx menciona en su carta de noviembre, no hay mucha información respecto de quiénes lo integran, su continuidad en el grupo y cuáles son sus debates. Desde ya, no se trata de una organización formal (por lo demás, prohibidas) y sus participantes van cambiando. Mientras que las reuniones abiertas (a las que concurren profesores, periodistas, editores, artistas y aún estudiantes; donde siempre alguno de ellos es informante policial, de rigor para la época) se hacen a la luz pública en los cafés de Berlín,⁵⁷² las discusiones francas y críticas se da en grupos más cerrados.

En 1841, cuando Marx ya ha abandonado Berlín, Engels parodia en un dibujo el encuentro de los jóvenes hegelianos al que ha comenzado a concurrir, que puede mostrar hacia donde ha evolucionado aquel primitivo *Doktorclub*. Allí figuran, d*Zeichnung von Friedrich Engels*.e izquierda a derecha: Arnold Ruge (1802-1880), Ludwig Buhl (1814-1882), Carl Nauwerck (1810-1891), Bruno Bauer, Otto

⁵⁷¹ Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19 Jahrhundert*, t. IV, pp. 57-8, citado en Cornu, op. cit. p. 230.

⁵⁷² Se suele citar a uno ubicado en la Französische Strasse, un bar de vinos llamado *Weinstube Hippel*, en pleno centro de Berlín. De esas reuniones, el doctor, escritor y periodista Marx Ring (1817-1901) recuerda: “Entre aquellos jóvenes que buscaban la luz, reinaba aquel idealismo, aquella entusiasta necesidad de conocimiento y aquel espíritu liberal de que entonces estaba animada aún la juventud. En el curso de las reuniones se leían poemas y trabajos compuestos por los miembros y se criticaban, pero sobre todo, se elaboraba, con enorme fervor, la filosofía hegeliana. El hegelianismo se encontraba aún en su plenitud y dominaba prácticamente el mundo del pensamiento. Pero contra aquel sistema se levantaban ya voces aisladas, y entre los propios hegelianos se dibujaba una escisión entre la derecha y la izquierda”. Ring, *Erinnerungen*, Berlín, 1898, Band I, p. 118. Citado por Nicolás González Varela, *Marx, lector anómalo de Spinoza (IV)*.

Wigand (1795-1870), Edgar Bauer (1820-1886, hermano de Bruno), Max Stirner (1806-1856), Eduard Meyen, otros dos desconocidos y Friedrich Köppen (1808-1863) sentado a la mesa.



De los dos hegelianos mencionados en la carta de 1837, ya no está Rutenberg pero sí Bruno Bauer, en ese momento con relaciones importantes en el ambiente artístico afín a las ideas de Hegel. Y vamos a presentarlo en primer lugar porque Marx llega a tener un vínculo personal importante con él, tal vez uno de los más relevantes en estos años de preparación de su tesis doctoral y hasta mediados de 1842, esto es, luego de su acercamiento a los discípulos de Hegel. Y, a falta de información directa acerca de qué ideas le rondan la cabeza, Bauer es prácticamente el único que nos aporta elementos al respecto – algunos los señalamos anteriormente– pero hay uno de ellos, como veremos, clave.⁵⁷³

Bruno Bauer

Doctor en teología y docente privado de la Universidad de Berlín,⁵⁷⁴ en 1835 comienza a colaborar en la *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, órgano ‘oficial’ de los hegelianos. A fines de ese año le encargan hacer la reseña crítica del libro de Strauss, que lo ubicaría (en términos de la clasificación de éste) en la ‘derecha’ de la escuela. En 1836 funda su propia revista, la *Zeitschrift für spekulative theologie*, a la que aportan hegelianos que, siguiendo el criterio de Strauss, serían de ‘derecha’ o de ‘centro’. No obstante esos antecedentes ‘ortodoxos’ dentro de esta corriente, según la evolución de sus textos parece inclinarse, ya claramente en 1839, a posiciones radicales hasta ser caracterizado por algunos, pocos años después, como uno de los más activos miembros de los ‘jóvenes hegelianos’, cuando no cabeza de ese grupo.

Como vimos, Marx lo conoce en 1837,⁵⁷⁵ cursa con él la única materia universitaria de 1839 y luego se plantean algunos proyectos de trabajo conjunto hasta que, como veremos, se rompe la relación.⁵⁷⁶ Vale preguntarse, entonces, ¿qué le puede interesar al joven Marx, con las inquietudes que

⁵⁷³ Por lo demás, ante la falta de otra documentación, es el favorito de los cazadores de influencias.

⁵⁷⁴ Bruno Bauer nace en 1809 en Eisenberg (Sajonia-Altenburgo) y en 1815 su familia se traslada a Berlín. Allí, finalmente, asiste a clases de Hegel en la Universidad y, en 1829, gana un concurso sobre la estética kantiana desde un punto de vista hegeliano. En 1834 recibe su licencia docente y comienza a colaborar en la edición de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel.

⁵⁷⁵ Posiblemente la relación la establece vía su ‘amigo’ Adolf Rutenberg, a la sazón cuñado de Bauer.

⁵⁷⁶ Marx publicará, pocos años después y como veremos, varios trabajos en los que dirige una fuerte crítica a las ideas de Bauer. No obstante, pasadas más de dos décadas, y como expresión de que todavía valoran aquella inicial historia en común, volverán a encontrarse en Londres como viejos ex-amigos, y también preguntará por él en uno de sus viajes a Prusia.

le hemos encontrado, de un Bauer de origen hegeliano ortodoxo, casi diez años mayor y especializado en religión cristiana y su historia? O, dicho de otra manera, ¿qué vínculo puede haber entre ellos?

La interpretación que más adeptos ha cosechado de esa especial y prolongada camaradería es que, atendiendo a la mayor experiencia por la diferencia de edad, a los años que lleva de hegeliano y a su posición docente, hay una cierta e importante influencia de Bauer sobre las ideas de Marx.⁵⁷⁷ Invariabilmente, conclusión que se alimenta de la idea de un joven principiante de provincia, sin precisos objetivos personales y, por lo tanto, susceptible de que le llenen la cabeza. Ya lo ha hecho Hegel y ahora le tocaría el turno al teólogo Bauer.⁵⁷⁸

Pero, como vimos, nada más lejos del Marx real que hemos venido encontrando, y, por lo tanto, habría que pensar ese vínculo de otra manera. Por lo pronto, en 1837 Bauer está todavía ubicado en la ‘derecha’ de la escuela hegeliana, para nada controversial y coincidente con los que sostienen la posible compatibilidad entre los dogmas cristianos y esa filosofía. Si participa del Club de doctores, éste no sería entonces en ese momento un agrupamiento de ‘izquierda’ a la Strauss, aunque podría darse que, entre las concepciones encontradas a que alude Marx en su carta de noviembre, estén las posiciones de Bauer. Por otro lado, de haber una supuesta ‘paternidad’, debiera esperarse que dejara alguna ‘marca’ en el ‘ahijado’. Y que no haya ningún indicio de ello en las interpretaciones usuales,⁵⁷⁹ no hace sino desestimar toda trascendencia a esa relación en lo que a Marx respecta. Este Bauer pasará sin pena ni gloria en su desarrollo intelectual, si de aportar alguna idea relevante a las preguntas que éste se está haciendo y que nos ha confiado se trata.

No obstante, el vínculo parece ser importante y nos ayuda a pensar qué le está pasando por la cabeza al joven estudiante. Por lo pronto, el acercamiento entre ambos no puede dejar de tener el condimento de ciertas afinidades personales. Comenzando por las más superficiales, en el caso de

⁵⁷⁷ Se cita frecuentemente el trabajo de Zvi Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx, the influence of Bruno Bauer on Marx's thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1977, como sustento de esa ascendencia, pero sus argumentos son forzados, cuando no fraguados, y que se acomodan arbitrariamente para lo que pretende demostrar, como suelen ser los de todos los cazadores de influencias. Por dar sólo un ejemplo, este autor sostiene la influencia de Bauer en la decisión de Marx de elegir su tesis doctoral en que éste, al momento de encararla, “se basaba en la autoconciencia humana como un valor supremo y como un criterio metafísico e historicosófico” (Rosen, op cit, p. 153). Desde ya, no puede aportar una sola palabra de Marx –no la hay– de la que se infiera que tiene esas ideas, un dislate. En realidad, son las de Bauer, como surge de las citas que reproduce de éste. Esto es, el argumento de la ‘influencia’ consiste en adjudicarle fantasiosamente a Marx las ideas de Bauer. Un lastimoso procedimiento que repite a lo largo del libro. Mehring, por su parte, señala que “fue muy fuerte la influencia” tanto de Bauer como de Köppen, que además se interesan en enseñarle a tan brillante joven cuánto “podía aprender de ellos, como en efecto aprendió”. El ejemplo es desafortunado: como Bauer afirmaba que “en los Evangelios no se contenía un átomo de verdad histórica”, se abría la posibilidad de “investigar científicamente los orígenes del cristianismo”. Mehring, op. cit., pp. 36-37, y p. 40.

⁵⁷⁸ En esa línea, Sperber, otro cazador de influencias, señala que, después de ‘entretenerse’ con las ideas de Hegel y, si se lo compara con Feuerbach, “tuvo un influjo más importante en Marx otro joven hegeliano que se suele olvidar: Bruno Bauer”, al que considera un “mentor”, sin decir una palabra en qué podría haberlo influido. Pero sí sostiene que el ‘influyente’ Bauer era un “indeseable”, que se lo consideraba un “oportunist intelectual” y tenía fama de “mezquino, arrogante y egocéntrico”. Sperber amontona calificativos para que, obviamente, los lectores se enteren con qué bueyes araba Marx ya de joven y por qué tipo de personaje se dejaba ‘influir’. Y luego, advierte que Bauer se pasa a la “extrema izquierda” y es “uno de los más radicales, explícitamente ateo y defensor del republicanismo”. Pero omite resaltar que ese proceso se da desde que lo conoce a Marx, porque, entonces, ¿quién sería el “mentor” de quién? Sperber, op. cit., pp. 78-79 y p. 81. Se monta, en realidad, sobre una montaña sobre otras artimañas de Rosen. Éste recuerda que Strauss, en 1842, esto es siete años después de publicado su tan criticada *Vida de Jesús*, le escribe a Ruge que no colaborará más con su revista porque publicó una reseña favorable a un texto de Bauer. Y cita una carta de Ruge: “Strauss destila veneno contra Bauer y viceversa. Strauss no puede tolerar los cambios que ha habido en los puntos de vista de Bauer ni su extremismo (...) Bauer, por su parte, busca la gloria al condenar a Strauss”. Esto es, descalifica al ‘influyente’ y tampoco asocia que su transformación coincide con su conocimiento de Marx. Rosen, op cit, p. 36.

⁵⁷⁹ Por supuesto que se pueden identificar algunas palabras o giros del prolífico escritor que es Bauer y que luego aparecen en Marx. Pero en los escasos ejemplos ofrecidos, los contenidos no coinciden. En algunos casos, también se podría argumentar exactamente lo contrario: Marx introduce ciertas ideas en las discusiones y Bauer las incorpora a sus escritos dándole su propio contenido y como de su cosecha. En cuanto al término ‘autoconciencia’, uno de los preferidos de Bauer y que Marx utiliza en su tesis doctoral, ya veremos a qué se refieren.

Marx secundarias pero no por ello indiferentes, hay ciertas ‘banalidades’ que puede conseguir con esa amistad: invitaciones frecuentes a su residencia en las afueras de Berlín (Charlottenburg), se trata de un imaginativo y heterodoxo compañero de diversiones y maneja chismes acerca de las ‘internas’ hegelianas y del claustro profesoral. Pero ya con mayor peso, a Marx le debe atraer el círculo de relaciones al que puede acceder,⁵⁸⁰ la cierta influencia de Bauer en la Universidad y su llegada a algunas autoridades del Reino. Mucho más decisivo aún debe ser la inteligencia, la formación hegeliana y el manejo de esa filosofía (incluso de textos manuscritos) de su amigo, esto es, alguien con quién discutir a fondo. Finalmente, también por su decidido interés en intervenir en el curso de la vida social. Por su parte, para Bauer es evidente que Marx (sin ‘contactos’ ni dinero) le ofrece algo nada despreciable: lucidez, talento literario y vocación política. Como señala un compañero de ambos, es el que aporta las ideas nuevas en las discusiones entre los hegelianos críticos. Y, viniendo de afuera de la escuela, seguramente el que cuestiona puntos de vista que parecen consagrados.

Pero, además, irremplazable para forjar una relación con cierto contenido, tienen que haber encontrado una importante coincidencia acerca de qué se trata la filosofía hegeliana. Por supuesto, nada más lejos que considerarla una teoría que, eventualmente, habría que llevar a la práctica. Por el contrario, es la búsqueda del conocimiento de aquello que está realmente en curso en la vida humana y con el cual aportar al avance de la conciencia hacia el saber de lo real y de sí, por lo pronto expresando el despliegue del Espíritu del mundo. Ambos deben verse totalmente comprometidos en contribuir a ese desarrollo⁵⁸¹ y saben que la tarea de intervenir en la transformación de las conciencias es ingente y va contra las ideas establecidas. Pero hay otro punto neurálgico que los debe unir en ese camino: todo está expuesto a la crítica, incluidos, por qué no, los fundamentos de la filosofía de la que se vienen nutriendo y que defienden. En este sentido, ambos están en un proceso de cambio y, si no disponemos de mucha información acerca de los pasos que va dando Marx en estos años, Bauer nos cuenta de los suyos a través de sus publicaciones y sus cartas. En los que, por el momento, tampoco hay por qué desechar la influencia de aquél sobre éste, precisamente lo opuesto a la mayoría de las interpretaciones sobre ese vínculo.

Para ubicarnos en la evolución de Bauer, vale señalar que Strauss en su libro de 1835 sobre la *Vida de Jesús* se sumaba al proceso de exégesis bíblicas que había comenzado a tener importancia en Alemania ya hacia fines del siglo XVIII, y pretendía hacerlo desde una óptica hegeliana. Defendía el significado filosófico que implicaba el surgimiento del cristianismo para el avance de la conciencia humana en el conocimiento de sí (la inmanente unidad de lo infinito y lo finito), pero le quitaba autoridad de revelación ‘sobrenatural’ a esos textos y, por extensión, veracidad a los acontecimientos que narraban. En ese sentido era una crítica a las Iglesias que pretendían ser sus intérpretes consagrados y monopólicos.⁵⁸² Para Bauer, por el contrario, el relato bíblico es la concreta expresión del desarrollo que hace la conciencia religiosa con el Absoluto espiritual y, dado que sólo se limita a una representación de ese vínculo, lo que cabe es demostrar el contenido ‘positivo’ de la historia cristiana, especulativamente, según la filosofía hegeliana. Es decir, pone el eje en la experiencia de la conciencia respecto de su contenido universal y abre la expectativa de una reconciliación de los dogmas religiosos con la filosofía de su maestro. Con ello gana el reconocimiento de los hegelianos de ‘derecha’, que no encuentran incompatibilidad entre ambas y es la línea que Bauer lleva adelante, pretendiendo convencer a los teólogos cristianos de las virtudes de su reinterpretación de los textos bíblicos.

Pero es, no casualmente cuando comienza a participar del ‘club de doctores’ en el que interviene Marx, cuando Bauer muestra un punto de disidencia relevante con la ortodoxia hegeliana. En su publicación, en 1838, de su *Crítica de la historia de la revelación: la religión del viejo testamento*

⁵⁸⁰ Por ejemplo, Bauer lo habría introducido en el famoso ‘salón’ de Bettina von Arnim (1785-1859), en el que se comparten obras e ideas literarias en veladas que también son musicales y que son fuente de ‘contactos’.

⁵⁸¹ Desde ya, confiamos en la sinceridad y firmeza de los propósitos del joven Marx, que ha puesto por escrito lo que está dispuesto a dar por la humanidad. Hasta aquí no le abríamos crédito a los de Bauer, que no parece reacio a las ‘acomodaciones’ si son necesarias. Conocida su evolución posterior y final es un acierto no habérselo otorgado.

⁵⁸² Strauss también evoluciona en sus ideas y, ya en 1839, considera que la existencia del Estado, en tanto real manifestación de la Idea, hace superflua la de la Iglesia. Y propone que sea la educación y no la religión la que se ocupe de la formación de los individuos. Piensa que el “autoalienado” y trascendente mundo que expresa el cristianismo, debe ser superado.

explicada de acuerdo a los principios de su desarrollo histórico,⁵⁸³ busca un punto de contacto con las autoridades religiosas respecto del papel de la religiosidad judía, en el sentido de que fue superada con la aparición de Cristo y con las primeras comunidades que se formaron tras sus enseñanzas. Sin embargo, advierte Bauer, los evangelistas se limitan a presentar una relación con un dios que se lo representan como exterior a ellos. Y aunque es un desarrollo necesario del saber de sí del Espíritu Absoluto, ahora la conciencia debe descubrir que, aquello que la trasciende, está dentro de sí, esto es, se trata de avanzar en el propio conocimiento de sí, del desarrollo de la autoconciencia. Esto es, la conciencia religiosa debe superar la ‘revelación’, de la misma manera que la ‘representación’ es sólo una etapa en el conocimiento de la verdad que se alcanza con la filosofía especulativa. Una posición inaceptable para los teólogos cristianos pero también incómoda para la derecha hegeliana, que pretende coincidencias y no ruptura con aquéllos.

Pero, además y clave, para Bauer no se trata de una abstracta discusión acerca de los contenidos religiosos y las verdades bíblicas sino fundamentalmente de preguntarse por el aprendizaje que hacen las conciencias de los pueblos acerca de sí mismos, en particular de los que tiene adelante, los de habla alemana. Que no sólo reciben las deformadas enseñanzas cristianas sino también aquéllas que se expresan en las políticas de Estado, entre ellas la de apoyarse en esos dogmas para argumentar su propia legitimidad de monarquía absoluta. Con el agravante, en este caso, de que Bauer necesita la anual autorización de las autoridades prusianas para ejercer la docencia, que le permita terciar en los debates acerca del curso de la vida social, además de hacerse de un ingreso regular y medianamente decoroso.

Este cuadro de fuertes críticas al arco de teólogos cristianos, de distanciamiento con los propios hegelianos con cierto peso universitario y el consiguiente recelo de las autoridades gubernamentales, nos muestra a un Bauer en crisis. Inicialmente pensaba que la prioridad racional que Strauss le daba a la interpretación de los textos bíblicos era parte de la crisis espiritual de la época, de una rebelión subjetiva que terminaba negando todo Absoluto, al estilo de la Ilustración. Ahora, la considera como una genuina búsqueda de liberarse de la tutela de las ideas heredadas. Y escribe, sin vueltas, en un artículo de su revista, a fines de 1838: “Aquél cuya fe no ha sido destruida por el escepticismo, que no ha tenido la experiencia de la incertidumbre de la duda, nunca alcanzará el verdadero conocimiento e incluso no experimentará la necesidad de ese conocimiento”.⁵⁸⁴ Y tampoco se trata de un abstracto saber en general sino el que Hegel ha planteado, superando la forma representacional del pensamiento, que sólo hipotetiza acerca de la realidad (ateniéndose a axiomas lógicos) y actúa en base a supuestos.

La relación con Marx ya debe haber avanzado lo suficiente como para que éste se inscriba en las esotéricas clases sobre Isaías que Bauer da en la Universidad de Berlín en el semestre de marzo-julio de 1839, la única y con el evidente propósito de mantener su carácter de estudiante.⁵⁸⁵ Las discusiones en el ambiente universitario deben ser fuertes y no es de extrañar que, en abril de ese año, Bauer publique *El Doctor Hengstenberg. Cartas críticas sobre la oposición entre la ley judía y los Evangelios*.⁵⁸⁶ Ese teólogo evangélico anatémiza las versiones hegelianas, en particular la que pretende que los textos bíblicos son sólo expresión del desarrollo del saber de sí del Absoluto en la conciencia de ciertos pueblos, y reclama atenerse literalmente a lo que ellos dicen.⁵⁸⁷ No quedan muchas dudas acerca del rumbo de las ideas de Bauer, la diferencia con los teólogos respecto de la inmanencia del Espíritu es inocultable. Tanto que el Ministro Karl vom Stein zum Altenstein (1770-1840), que lo tiene bajo su ‘protección’, no puede resistir las presiones en su contra en un Berlín hostil y, luego de las vacaciones de verano, en octubre, le renueva la autorización de docente libre pero para dar clases en la Universidad de Bonn, donde tampoco es bien recibido.

En noviembre Bauer le escribe a Edgar, su hermano: “de pronto fui capaz internamente de desarrollar mi posición hacia una nueva decisión, a una decisión que es diametralmente opuesta a todos

⁵⁸³ *Kritik der Geschichte der Offenbarung: Die Religion des alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt*, publicado en dos volúmenes.

⁵⁸⁴ En John E Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*, Cambridge University Press, 1985, p. 307, cita 67.

⁵⁸⁵ Ya mencionamos que Bauer lo califica con un simple ‘atendió’, casi el único de toda la carrera, y sobre cumple con las formas.

⁵⁸⁶ *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und der Evangeliums*.

⁵⁸⁷ Afirma que, al reducir la fe a la razón, Hegel transforma al cristianismo en un impreciso panteísmo y, como se desprendía del libro de Strauss, conducía directamente al ateísmo.

mis presupuestos previos”. Y éste, que abandona sus estudios teológicos en Berlín, le advierte a su padre, poco después, que “Bruno no cree más en nada”.⁵⁸⁸

Desde que Bauer se instala en Bonn, comienza un intercambio de cartas con Marx, aunque sobreviven sólo algunas de las que aquél escribe. La primera, de diciembre de 1839,⁵⁸⁹ es particularmente interesante. Luego de hacer algunas observaciones acerca del ambiente⁵⁹⁰, en particular el femenino, y de la poca importancia de Fichte en el lugar —es de suponer que respondiendo a una pregunta de Marx—, señala que recién en el próximo semestre podrá evaluar la repercusión de su presencia entre los estudiantes, dada su propuesta de un curso crítico de religión cristiana, que sonará escandaloso a los oídos del claustro de profesores. Hace también un ligero comentario sobre Feuerbach,⁵⁹¹ pero lo más importante es que, respondiendo a ciertas reflexiones que Marx ya le ha dado conocer sobre Hegel, le señala qué tiene que hacer: “debes terminar con el miserable examen y, enteramente y sin ser molestado, dedicarte a tus trabajos lógicos, en particular ¡si de una vez pudieras retrabajar de nuevo y enteramente el ser! Los cambios en la *Enciclopedia*, a los que antes volvía frecuentemente, me parecen también absolutamente que no son todavía una mejora”. Como diría el juez, a confesión de parte, relevo de pruebas: el supuesto ‘mentor’ de Marx está rendido intelectualmente a sus pies. Pidiéndole nada menos que ¡vuelva a trabajar “enteramente el ser!”! Nada menos que el Espíritu Absoluto, el sujeto de lo real.

En las siguientes cuatro cartas de principios de 1840, Bauer reitera sus dificultades para encontrar interlocutores en Bonn y le insiste a Marx que escriba y lo visite.⁵⁹² También habla sobre las facilidades que da la Universidad local para que un doctor obtenga la licencia docente y, de ahí, la importancia de sacarse de encima cuanto antes la “farsa” del examen final.⁵⁹³ En esa carta agrega que “En todas partes se están creando conflictos decisivos y el sistema de policía chino que se esfuerza por suprimirlos sólo conduce a su fortalecimiento. La filosofía se está liberando de los métodos de la opresión china y llevará a cabo una lucha contra ellos, mientras que el Estado, en su ceguera, perderá el control de los asuntos. Nunca ha habido tiempos en los que era necesario hacer tanto como ahora”.

Se refiere, además, a los proyectos de trabajos de Marx —las críticas a Marheinke, Hermes y Fischer ya mencionadas—, sin hablar de los que él tiene entre manos, más de batalla contra los teólogos que de profundizar en los fundamentos de la filosofía hegeliana.

Finalmente, otro tema en el que porfia es el divorcio existente entre la ‘filosofía’ y el ‘Estado’, que amenaza con resultados imprevisibles. Así, en marzo de 1840 le escribe a Marx: “Nuestra época se vuelve cada vez más terrible y más bella. Si bien el interés político es mayor en otros países, los problemas que se refieren al conjunto de la vida no han alcanzado en parte alguna el elevado grado de complejidad y madurez que tienen en Prusia”. Y casi un mes más tarde, en esa misma línea, también se refiere a la tarea que tienen por delante los verdaderos hegelianos, en particular en Alemania: “Aquí, como en cualquier parte, estaremos en un lugar de oposición por un cierto tiempo por venir, y la situación pronto se pondrá peor. Pero la gente [...] no tiene idea del creciente conflicto entre el Estado y la ciencia [...] entre el Estado y la filosofía [...] La catástrofe será terrible y de tremendas dimensiones, y hasta osaría decir que será más grande y más terrible que la que acompañó al nacimiento del cristianismo [...] pero el destino del futuro es tan cierto para nosotros como para

⁵⁸⁸ Ya en Bonn, Bruno le escribirá a su hermano Edgar: “Vendrá el día en el que me pararé resueltamente contra el completo mundo teológico. Sólo entonces, así lo creo, estaré en mi correcto lugar al cuál he sido persistentemente llevado por las presiones y las luchas durante los pasados seis años”. Carta del 31 de marzo de 1840. Citada en Z Rosen, op. cit., p. 60.

⁵⁸⁹ MEGA I, t. I2, p. 235. Citado en Cornu, op. Cit., p. 119.

⁵⁹⁰ “Frecuento aquí un círculo de profesores que se reúne en el Hotel de Trier, pero nada puede compararse con nuestro Club que siempre estaba animado por su interés en problemas espirituales. ¡Ay, esos tiempos pasados que no vuelven!”.

⁵⁹¹ Se debe referir a la crítica que éste le hace a Hegel, publicada en los *Hallische Jahrbucher*. Allí Bauer dice: “leí a Feuerbach con el placer que me surge de la confusión en la que él suministra un montón de confusiones. Si aún en sí, su estratagema de diferenciar lo esencial de lo no esencial no es nada particular, debiera pues horrorizarse de ese montón”.

⁵⁹² “¿Pero dónde están las rosas de antaño? Ya no florecerán para mí hasta el momento en que vengas a verme. No me faltan diversiones, y tengo oportunidad de reírme, aunque nunca me divierto como en Berlín, cuando cruzaba contigo una calle”. MEGA, I, t. I2, p. 236.

⁵⁹³ MEGA, I, t. I2, p. 237. Citado en Cornu, op. Cit., p. 156.

sentirse inseguro, incluso por instante, del triunfo. Si la oposición ha podido prevalecer en Francia después de un régimen de tan extrema reacción, entonces la victoria en la esfera en la que estamos tratando nosotros, la apologética, es más seguro y será más rápido. Las fuerzas enemigas se han aproximado tanto, que un solo golpe decidirá la victoria. Aquellos que estaban comprometidos sólo consigo mismo cuando explotaban el Estado para sus propios intereses, merecen nuestras gracias, dado que por sus acciones prepararon el terreno para su derrocamiento final”.⁵⁹⁴ Sólo en la última carta, de julio, le recomienda a Marx esperar, para ver qué política tendrá el nuevo rey y así pensar cuáles son los mejores pasos a dar.⁵⁹⁵

En ese año de 1840 Bauer profundiza su ataque al contenido de la teología cristiana, ya sin ninguna duda y presentada como irreconciliable con la filosofía hegeliana, en su texto *Crítica de la historia evangélica de Juan*. Pero también avanza en sus críticas a la monarquía prusiana. En *La Iglesia evangélica de Prusia y la ciencia*, la desafía a cumplir el papel que le corresponde como Estado: “la divinidad y la organización perfeccionada de lo inmanente”, cuya vida espiritual hace superflua a la Iglesia, ha derivado a una forma vacía. Porque el Estado, antes que sus instituciones finitas, es “la única forma en la que la infinitud de la razón y la libertad, los más altos bienes del espíritu humano, existen en la realidad”. Y, sólo reconociendo a la ciencia filosófica, puede asumir ese papel. Para Bauer alcanza con hacer una denuncia, que desnuda el carácter de la monarquía prusiana porque está convenido que ésta es incompatible con aquel objetivo. Que siga aceptando la presencia de hegelianos en la Universidad después de la muerte del ‘maestro’ apenas pretende mostrar un rostro indulgente ante ciertas disidencias, pero que deben ser inofensivas. Por su parte, los discípulos de Hegel –con algunas pocas excepciones– se cuidan de cultivar una presencia que se limite a un estricto campo filosófico general y se ocupan de editar las ‘tolerantes’ lecciones de filosofía de la religión de Hegel.

El ascenso al trono de Federico Guillermo IV en el Reino de Prusia, no altera en nada la perspectiva. Por el contrario, muerto Altenstein, el nuevo monarca nombra como Ministro de Cultura a Friedrich Eichhorn (1779-1856), enemigo de los jóvenes hegelianos.⁵⁹⁶ Que, en octubre de 1840, convoca a Bauer a Berlín para llegar a un acuerdo. Le ofrece un puesto de investigador rentado, apartado de las tareas docentes, que éste rechaza y regresa a Bonn. Si bien su situación ahí no mejora respecto de sus vínculos con el plantel profesoral y las autoridades, cree que puede afianzarse en su puesto. Incluso sigue abriéndole expectativas a Marx de que es un lugar posible donde desarrollar un futuro trabajo docente, una vez doctorado. Aunque, a principios de 1841, es consciente de que su situación es más que precaria.⁵⁹⁷

No obstante, Bauer ya está completamente jugado. Contradictoriamente, a fines de marzo le escribe detallándole los estatutos de la Universidad de Bonn para acceder a una licencia docente, alertándolo, no obstante, de los cuidados y el sigilo que debe tener para alcanzarla. En las cartas de ese mes y abril también hace referencia al proyecto que han acordado con Marx, acerca de publicar una revista cuyo nombre será *Archivos del ateísmo*, que debe estar lista para publicar en el próximo verano.

⁵⁹⁴ Carta del 5 de abril de Bauer a Marx. MEGA, vol 65, p. 340 y 343, respectivamente. Cornu, op. cit., pp. 232-3.

⁵⁹⁵ En un escrito que publicará en 1841, *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft*, ya con el nuevo rey, afirma: “Es necesario que un cambio tenga lugar en la historia de nuestro país (...) confiamos en el futuro de la historia y con el mismo grado de confianza con el que miramos a nuestro príncipe, esperamos que el trono dé la señal que conducirá al cambio en el futuro cercano. Tenemos confianza en que su sabiduría no ignorará el curso de esta historia (...) podemos decir que el gran capítulo de la historia prusiana se acerca, porque qué podría ser más noble que el logro de los objetivos de cientos de años de lucha como culminación de la libre conciencia”. Rosen, op cit, p. 110.

⁵⁹⁶ En febrero de 1841 también convocará a Schelling a la Universidad de Berlín para combatir a los hegelianos y, en la cátedra de derecho político que había ocupado Gans, a F. J. Stahl (1802-1861). Éste afirma “No puede haber reconciliación, un terreno intermedio, entre principios absolutamente opuestos. O todo el poder y la autoridad está determinada por el hombre y sirve a sus propósitos, o está determinado por Dios para cumplir su voluntad. No hay vínculo entre legitimidad y soberanía del pueblo, entre fe e infidelidad, verdad y error”. Citado por John E. Toews, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*, Cambridge University Press, 1985, p. 251

⁵⁹⁷ En carta a Marx, del 31 de marzo, Bauer le dice: “Creo que la decisión, en la medida en que se expresará por una ruptura exterior, es inminente. [...] Estos pillastres serán vencidos de todos modos, aunque los gobiernos los sostengan eternamente.” MEGA, op. cit., Vol 65, p. 354, citado en Cornu, op. cit., p. 285.

Le dice a Marx, a punto de doctorarse: “El terrorismo de la verdadera teoría debe hacer tabla rasa con todo (...) la teoría es en la actualidad la forma más poderosa de la actividad práctica”.⁵⁹⁸

Ha comenzado los contactos reservados con un editor y la aspiración es no limitarse a una crítica religiosa. Pocos días después, seguramente por los reparos que debe poner Marx, Bauer insiste en que tiene todo el plan de la publicación en la cabeza. Que las relaciones con Ruge y con los que le envían artículos a su revista será cordial, a pesar de la competencia que pueda establecerse entre ambas.⁵⁹⁹ Y al mes siguiente: “La cuestión será muy ardua de resolver. Aún no veo de dónde saldrán nuestros colaboradores (...) Y, sin embargo, la cosa es absolutamente necesaria”.⁶⁰⁰ Señala también que la situación política en Prusia se agrava y que lucha en la Facultad de Teología local se pone cada vez más seria, a la vez que anuncia que está preparando un trabajo que estima que será un fuerte golpe al gobierno.⁶⁰¹ También le advierte con énfasis a Marx acerca de que su tesis doctoral (no sabe que ya la ha enviado a Jena) debe mantenerla enteramente en el terreno filosófico. Porque, recién cuando consiga su puesto docente, podrá decir lo que quiera y en la forma que disponga, tal como él mismo lo está haciendo.

Estas cartas muestran, además, un grado de acercamiento personal importante. A los reiterados llamados de Bauer a encontrarse y salir de paseo por varios días, bendecidos por buenos vinos, suma su preocupación por Jenny, a quién ensalza reiteradamente y quiere conocer. Y también porque se hace eco de las tribulaciones de Marx respecto de su futura situación familiar y profesional. Al respecto, en una postdata, le dice: “Sería un sinsentido que te dedicaras a una carrera práctica. La teoría es, ahora, la más fuerte praxis y no podemos en absoluto predecir todavía en qué importante sentido ella se convertirá en práctica”.

Para cerrar este esbozo del Bauer con el que se ha venido vinculando Marx, aunque nos adelantemos un poco, vale tener en cuenta algunos textos publicados poco después, cuyas ideas centrales ya debe haber transmitido a los jóvenes hegelianos y en particular a Marx acerca del sentido de sus polémicas teológicas y la actividad práctica que de ello se desprende. Básicamente, que la originaria religión cristiana, al igual que las ideas filosóficas de ese tiempo, eran expresión del desarrollo de la conciencia de sí –la autoconciencia– que había alcanzado la humanidad.⁶⁰² En ese sentido, sólo un momento del proceso de la conciencia universal que, si bien, le dio un valor fundamental a la personalidad humana, superando el mundo antiguo, terminó sometiendo a los seres humanos a un poder celestial ajeno. Lo que cabe, entonces, es liberarlos de ese poder de la religión, fundamentalmente mediante la crítica. Esto es, demostrar que la historia es producto de la libre conciencia universal, del Espíritu que se realiza en su conocimiento de sí, y no de la realidad concreta y particular que adopta en el curso de ese su desarrollo, sólo un instrumento del que aquél se sirve para afirmarse en su misión, el constante superarse de sí. La crítica confronta lo racional con lo real y elimina lo irracional de éste, tendiendo a una verdadera liberación espiritual. En sus palabras, “La teoría que hasta ahora nos ha ayudado sigue siendo nuestro único apoyo, para liberarnos y ayudar a otros a ser libres. La historia, sobre la que no tenemos control y que tiene puntos de inflexión decisivos

⁵⁹⁸ Carta de Bauer a Marx del 31 de marzo de 1841. MEGA I, 1, ii, p. 250

⁵⁹⁹ Ruge viene publicando la suya, los *Hallische Jahrbücher* en Sajonia, todavía un reino algo más liberal en ese terreno que Prusia.

⁶⁰⁰ MEGA, op. cit., Vol 65, p. 352, citado en Cornu, op. cit., p. 367.

⁶⁰¹ Se trata de un artículo que se publica en junio en los *Hallische Jahrbücher*, ‘El Estado cristiano y nuestro tiempo’. Allí muestra la distancia que hay entre el Estado ‘cristiano’ que ha instaurado el nuevo rey, subordinado a la iglesia y a sus dogmas, y el Estado ‘racional’ (al decir de Hegel, ‘en su concepto’). Éste, en cuanto creación de la ‘autoconciencia’, debe integrar en sí mismo su esencia infinita, no necesita ninguna otra, y, por lo tanto, está lejos de realizarse en la monarquía prusiana.

En la carta del 31 de marzo le escribe a Marx: “Los granujas serán golpeados en cualquier caso, incluso si los gobiernos los defienden para siempre (...) cuando vengas a Bonn, es posible que el lugar se convierta en un foco de interés general: podemos causar aquí una crisis con todas sus importantes implicancias. La lucha contra la Facultad de Teología local se ampliará y se tornará cada vez más seria. (...) Primero prepararé un largo ensayo en el que atacaré la política del gobierno. Los perros no pueden hacernos nada, tienen miedo pero son obstinados. (...) Aquí y en todas partes la lucha es furiosa. Muévete, para que puedas venir y la nueva lucha pueda ser lanzada.” (MEGA I/1, ii, pp. 248-249).

⁶⁰² “La autoconciencia es la única fuerza del mundo y de la historia, y la historia no tiene otro significado que su evolución y desarrollo”. *Posaune*, 1841, citado por Rosen, op cit, p. 73.

que están más allá de cálculos previstos, cancelará la ilusión y elevará la libertad –que nos da la teoría– a tal poder que podrá dar al mundo una nueva imagen. (...) La crítica es la única fuerza que capta y explica la auto-ilusión de lo existente y nos da la confianza de que la historia se ocupará de encontrar una solución a la crisis”⁶⁰³

Y se trata de un proceso que ya lleva décadas, las necesarias para que “la Ilustración y la crítica sea capaz de alcanzar la perfección y la pureza que les permita abrir una nueva era en la historia humana”.⁶⁰⁴ En ese sentido, los materialistas “entendieron los movimientos de la autoconciencia como los movimientos de la esencia universal, la materia, y fueron así incapaces de comprender que el movimiento del universo se materializa como los movimientos de la autoconciencia”.⁶⁰⁵ No obstante, “El espíritu oprimido levanta su cabeza nuevamente para realizar lo que el materialismo francés no logró hacer, y para conducir la última batalla contra la falta de espíritu, contra lo inhumano y todo el pasado falto de humanidad”.⁶⁰⁶ En sus textos es un agudo detractor del curso que tiene la realidad social y, en particular, de la divulgación de los relatos religiosos por llenarle de ideas absurdas a sus fieles. También, se muestra un devoto entusiasta del poder de la palabra, de su capacidad de alumbrar a las conciencias y de contribuir a su saber de sí.⁶⁰⁷

Entendemos que en este resumen hemos sido bastante fieles al Bruno Bauer que se vincula con Marx en estos años. Por lo pronto, no hay un solo elemento que aporte a la idea de algún ascendiente ‘intelectual’ sobre éste. Desde ya, el mayor manejo del primero de los textos bíblicos, como de las polémicas con y entre los teólogos, no parecen ser relevantes para alguien que se está preguntando por la verdad de sus ideas acerca de lo existente, toda vez que aquéllas giran alrededor de lo que algunos ‘creen’ al respecto, propio de las afirmaciones religiosas. Y si bien Bauer va haciendo autocrítica tras autocrítica de sus posiciones, sus publicaciones todavía apuntan principalmente a las ideas religiosas. Su defenestración de la religión y la defensa del ateísmo son todavía un muy limitado proyecto dado el proceso social en curso, pero pronto comenzará a tomar una posición pública reprobando también el orden político existente. Mientras tanto, sabe quién es el único capaz de aportarle ideas nuevas y en condiciones de repensar hasta los fundamentos de la filosofía hegeliana. Que explica por qué está fuertemente interesado en desarrollar una actividad conjunta con Marx. Pero ya veremos, con su tesis doctoral y los escritos preparatorios y posteriores, si éste podrá compartirla con aquel teólogo devenido radical a su sombra.

Eduard Gans⁶⁰⁸

⁶⁰³ *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, 1842. Rosen, op cit, p. 108.

⁶⁰⁴ *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden*, 1843. Rosen, op cit, p. 106.

⁶⁰⁵ *Das entdeckte Christentum*. 1843. Rosen, op cit, p. 105.

⁶⁰⁶ Ibid. Por su parte, los bauerólogos tampoco se ponen de acuerdo sobre la trascendencia y alcance de lo que denomina ‘autoconciencia’. Algunos entienden que, con ella, Bauer quiere enfatizar que la historia de los seres humanos no es el producto del ‘espíritu’, como algunos hegelianos acaso podrían interpretar, sino de ellos mismos, guiados por una creciente toma de conciencia de sí mismos, de lo que son y de su infinito valor. Convengamos que, descartados por fantaseosos la existencia de ignotos seres extramundanos o de una abstracta e ideal ‘razón’ manipulando a los seres humanos, sostener que la reproducción de éstos a lo largo de la historia es obra de ellos mismos, es lo que se suele decir una verdad de Perogrullo. Para Marx, que ha descubierto que su conciencia está determinada por su existencia, el problema principal para fundamentar su acción sigue sin resolverse: ¿por qué lo hacen de una y no de otra manera?

⁶⁰⁷ Al respecto, cabe recordar una mordaz afirmación de Hegel que bien podría incluirlo a Bauer y con la que Marx probablemente coincida: “Es más fácil descubrir en los individuos, en los Estados y en la marcha del mundo los defectos, que el verdadero contenido; pues la censura negativa nos coloca en posición elegante y permite un gesto de superioridad sobre las cosas, sin haber penetrado en ellas, esto es, sin haberlas comprendido.” *Lecciones de filosofía de la historia*, op. cit., p. 142.

⁶⁰⁸ Nace en 1797 en Berlín. Estudia leyes primero en la Universidad de Berlín, luego en Göttingen y, finalmente, en Heidelberg, donde asiste a las clases de Hegel. Tuvo problemas, por proceder de una familia de religión judía, para acceder a la docencia universitaria y se convirtió a la Iglesia Evangélica de Prusia en 1825.

Tiene formación hegeliana pero no aparece participando en el juvenil agrupamiento crítico ni en el Club de doctores original. Es profesor en la Universidad de Berlín cuando Marx toma contacto con él, apenas ingresado en 1836, en su curso de ‘Derecho penal’. Y lo vuelve a elegir, ya ‘convertido’ en hegeliano, en el semestre de verano de 1838, en la materia de ‘Derecho general prusiano’. Circunstancias que han dado pie también a pensar en alguna influencia de sus ideas. Por lo pronto, se trata de un claro discípulo de Hegel, que llegó a dar clases de filosofía política recomendado por su maestro y, muerto éste, se encarga de la nueva edición de la *Filosofía del derecho* en el volumen VIII de las Obras completas. Mantiene firmes relaciones con liberales franceses y celebra la revolución de Julio de 1830.⁶⁰⁹ Coincide con la idea hegeliana de un desarrollo racional de la historia que, para él, se expresa, con sus limitaciones, en una monarquía parlamentaria al estilo de la británica.⁶¹⁰

Bajo la comprensión de que la irrestricta competencia individual no sólo alienta el faccionalismo sino también la desprotección de los que menos tienen, se interesa por las ideas de Saint-Simón, quién señala que la libertad espiritual del ser humano debía estar acompañada por una racional organización de la producción y una justa distribución de la riqueza. Sobre la base de este argumento y, frente al agudo problema social, Gans se muestra a favor de que los trabajadores establezcan asociaciones para defender sus condiciones de vida.⁶¹¹

La idea de concebir al derecho según sus principales determinaciones de orden racional, de las cuáles se derivarían las iguales libertades ciudadanas, es opuesta a la denominada ‘Escuela Histórica del Derecho’, representada en la Universidad de Berlín por Karl von Savigny.⁶¹² En realidad, Gans no presenta una teoría propia sino, en todo caso, interpreta la de Hegel,⁶¹³ pretendiendo aplicarla a la realidad concreta de Prusia. Y en sus obras no avanza en la posibilidad de que pudiera haber una incompatibilidad entre ambas, camino que se cierra con su sorpresiva muerte en mayo de 1839.

En cuanto a la posible influencia sobre Marx se puede pensar que, recién entrado éste a la Universidad de Berlín, las clases de Gans –siempre numerosas– debieron ser estimulantes por las críticas que allí se planteaban al orden político y por la importancia dada a la cuestión social, que ofrecían una mirada diferente al pensamiento dominante. Y es probable que, también, lo lleven a Marx

⁶⁰⁹ Las autoridades del Reino habían llamado la atención a Hegel por las posiciones de Gans en la Universidad, al punto que aquél se comprometió a dar clases en los mismos horarios, para quitarle audiencia.

⁶¹⁰ En 1832, en su *Contribuciones a la revisión de la legislación prusiana*, señala que el Reino de Prusia está lejos de ser un Estado constitucional o un ‘Estado absoluto’ y que sería necesariamente transformado por el proceso histórico. Gans, *Philosophische Schriften*, Detlev Auvermann, Glaushütten im Taunus, 1971, p. 313. Citado por Emmanuel Renault en *The Early Marx and Hegel: the Young-Hegelian Mediation*.

⁶¹¹ “Los sansimonianos han observado con justicia que la esclavitud no ha desaparecido, que si bien ha sido abolida formalmente, no por ello deja de existir en la realidad, y del modo más completo. Así como en otros tiempos se opusieron el amo y el esclavo, y más tarde el patricio y el plebeyo, y después el señor y el vasallo, vemos hoy que se oponen el ocioso y el trabajador. Basta visitar las fábricas para ver centenares de hombres y mujeres enflaquecidos y miserables que sacrifican, al servicio y en beneficio de un solo hombre, su salud y todos los placeres de la vida, a cambio de una exigua pitanza. ¿No es pura esclavitud la explotación del hombre como una bestia, sin dejarle otra libertad que la de morirse de hambre? ¿No es posible despertar en estos miserables proletarios la conciencia moral y llevarlos a que participen conscientemente en el trabajo que ejecutan ahora en forma maquina? La idea de que el Estado debe subvenir a las necesidades de la clase más pobre y más numerosa constituye una de las opiniones más profundas de nuestro tiempo. (...) La historia futura hablará más de una vez de la lucha de los proletarios contra las clases medias. La Edad Media poseía, con sus corporaciones, una organización social del trabajo. Las corporaciones están destruidas y ya no pueden ser restablecidas. Pero el trabajo ahora liberado, ¿habrá escapado del despotismo de la corporación y del domino absoluto del amo para caer en el despotismo del patrón de la fábrica? ¿No hay manera de remediar esto? Sí, hay una: la libre asociación, la socialización.” Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Berlín, 1836, pp. 99-101, citado en Cornu, op. cit., pp. 127-8.

⁶¹² Se opone a que el derecho se fundamente en lo que entiende que son principios abstractos y propone una legislación basada en las costumbres y tradiciones del pueblo, que históricamente habría ‘delegado’ la organización del Estado a diversas Casas monárquicas. Como ya señalamos, Marx concurre también a sus clases y, en la carta de noviembre, lo menciona para criticar sus fundamentos y sus resultados.

⁶¹³ Por ejemplo, en el prólogo al primer tomo de *El derecho hereditario en su evolución histórica* indica que la tarea de su tratado es “mostrar el movimiento necesario del Espíritu Universal dentro del campo del Derecho hereditario”. Citado por Paul Klägi, *La génesis del Materialismo Histórico*, Península, Barcelona, 1974, p. 37.

reconsiderar las ideas que tenía en su cabeza sobre la filosofía hegeliana.⁶¹⁴ No obstante, las propuestas de Gans no se apartaban sustantivamente del repertorio de las demandas liberales de la época, que suelen prescindir de todo fundamento ‘filosófico’ y lo consideran superfluo para la acción política. De carácter eminentemente normativas, se asemejan al ‘deber ser’ kantiano, sin ahondar en algún contenido que las trascienda. Por su parte, que Gans no haya ofrecido una particular y fundada filosofía del derecho, da cuenta también de por qué Marx no lo menciona en ninguno de sus escritos.

Arnold Ruge⁶¹⁵

También de filiación hegeliana, no concurre frecuentemente a los encuentros de los jóvenes berlineses –vive en Halle– pero tiene una activa participación en sus debates. Les da lugar a sus ideas al fundar, a principios de 1838 y junto con Theodor Echtermeyer (1805-1841), los *Anales de Halle para la ciencia y el arte alemán*.⁶¹⁶ Por su parte, Ruge no es un recién llegado a la vida política. Debido a su participación en las asociaciones de estudiantes universitarios estuvo en prisión cuatro años. Cumplida su condena en 1830, es profesor de filosofía de la Universidad de Halle, donde publica un libro sobre estética según los principios hegelianos. Pero un casamiento que le ofrece cierto desahogo económico, le permite también iniciarse en la actividad editorial. La publicación se presenta como orientada hacia temas científicos y artísticos, pero Ruge la abre a la crítica de la realidad en su conjunto. Y no tarda en recibir ataques de los sectores conservadores.⁶¹⁷ En una de sus respuestas señala: “Nadie puede proyectar, nadie puede hacer, nadie puede impedir una verdadera revolución. No se la hace: se hace; lo cual quiere decir que, cuando llega, la forma violenta que reviste entonces del desarrollo del mundo es históricamente necesaria. Pero si este desarrollo no es demorado ni detenido; si, por el contrario, el Estado encierra en sí, como en Prusia, un principio reformador, entonces no hay necesidad, ni siquiera posibilidad de una revolución”.⁶¹⁸ La maniobra de identificar al Estado prusiano con el espíritu de la Reforma le sirve a Ruge para eludir la censura y reclamar por las libertades y la prioridad de la razón, a las que asocia también al protestantismo. En 1840 ya lo dice sin vueltas: “Sólo por la realización de todas las consecuencias del protestantismo y del constitucionalismo (...) podrá Prusia, con Alemania, cumplir su alta misión histórica y realizar plenamente el concepto de Estado absoluto”.⁶¹⁹

Con la política del nuevo rey coronado ese año está cuestionado el futuro de su publicación. Ruge, ya con menos pelos en la lengua señala qué hacer, considerando que se está excluyendo al pueblo de la participación en el poder: “Un sistema semejante, que se caracteriza por una absoluta falta de espíritu público y que constituye la negación misma del espíritu que debería animar al Estado, no puede perpetuarse indefinidamente. Es menester oponerse a él”.⁶²⁰ En junio de 1841 el Reino de Prusia

⁶¹⁴ En ese sentido, Paul Klägi, otro cazador de influencias, señala que Gans puede haber sido para Marx, “aunque él no lo diga explícitamente, el mediador entre sus estudios de derecho y su descubrimiento repentino de Hegel”. Y sugiere la posibilidad de algunos encuentros al margen de las clases, ya que para la fecha en que Marx se enferma y se traslada a Stralow, Gans vive ahí y está terminando de preparar para su publicación las *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal* de Hegel, cuyo prólogo tiene fecha de julio de 1837. Antes ya había editado los *Principios de la Filosofía del Derecho* Klägi, op. cit., pp. 37-38.

⁶¹⁵ Nace Bergen auf Rügen, Mecklenburg, en 1802.

⁶¹⁶ *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, editada en Leipzig (Sajonia), que sale seis días a la semana.

⁶¹⁷ A mediados de 1838, Ruge publica un artículo en el que critica la polémica entre el católico Joseph Görres (1776-1848) y el protestante Heinrich Leo (1799-1878), alrededor de las posiciones tomadas por el polémico arzobispo de Colonia, enfrentado con las autoridades del Reino. Los considera a ambos opuestos al racionalismo de la Ilustración y a la libertad espiritual de la Reforma que, a su modo de ver, el Estado prusiano estaría intentando promover. En la respuesta de Leo (*Los hegelianos. Actos y escritos para la llamada ‘denuncia de la verdad eterna’*), define a sus críticos como ‘jóvenes hegelianos’, denominación que los distinguirá por unos pocos años y con el que éstos se identificarán.

⁶¹⁸ ‘La denuncia de los *Anales de Halle*’, en *Anales de Halle*, 27 y 28 de julio de 1838, citado en Cornu, op. cit., pp. 201-2.

⁶¹⁹ ‘Menzel, Europa en 1840’, en *Anales de Halle*, abril de 1840, citado en Cornu, op. cit., pp. 319-320.

⁶²⁰ ‘Die Leipziger Allgemeine Zeitung und die öffentliche Meinung’, en *Anales de Halle*, 13/2/41, citado en Cornu, op. cit., p. 316.

presiona para que la revista se edite en su jurisdicción y así someterla a la censura. Ruge se traslada a Dresde y allí comienza con una nueva publicación, los *Anales alemanes para la ciencia y el arte*,⁶²¹ de menor duración aún.

En términos generales las propuestas políticas de Ruge se suman, con diferencias de matiz e implementación, a las ideas progresistas del momento, en defensa de la más irrestrictas libertades individuales y la necesidad de una Constitución que las garantice. Frente a esa coincidencia en la práctica con aquellos que no conocen la filosofía hegeliana, él mismo se pregunta, entonces, qué es lo que aporta ésta para inclinarse por esa orientación. Veamos brevemente su respuesta, sumamente instructiva para entender las ideas que están debatiendo los jóvenes hegelianos y el anuncio del punto de quiebre en que se encuentran.

Por lo pronto, con Hegel “surge el nuevo racionalismo que, al convertirse en instrumento de la dialéctica y denunciar el carácter irracional de la razón que se fija en una realidad determinada, se vuelve al mismo tiempo instrumento de la crítica, y, superando el pasado y el presente, muestra el camino hacia el futuro. En efecto, el presente no es más que la Idea fijada en una realidad determinada; ahora bien, la Idea, tomada en su movimiento dialéctico, en el desarrollo del Espíritu, no tiene el derecho de fijarse en ninguna realidad y detenerse en ella”.⁶²² Y en ese proceso, “los pensamientos son libres y la acción está determinada, al fin de cuentas, por el pensamiento. Esto significa que es preciso reflexionar sobre los grandes problemas políticos y teológicos a fin de no verse superado y sumergido por los pensamientos del mundo presente y del mundo que adviene. Los pensamientos son las armas más seguras para vencer, las baterías inconquistables. Lo único que queda es la verdad, que se reforma a sí misma y que se desarrolla. No hay más historia que la del movimiento que marcha hacia el futuro y que determina el Espíritu pensante”.⁶²³

Pero sucede que hay quiénes se valen de los mismos fundamentos para defender tanto la legitimidad del absolutismo prusiano como la verdad de los dogmas cristianos, y no sólo lo hace la derecha hegeliana. Ruge señala al respecto: “Es verdad que Hegel no ha seguido siendo fiel al principio del desarrollo propio del verdadero idealismo y a la dialéctica que anima a su *Filosofía del espíritu*, ni en el dominio de la religión ni en el de la política, ni, en términos más generales, en la historia”.⁶²⁴ Esto es, ¡el maestro es inconsecuente consigo mismo cuando tiene que hablar sobre lo principal! Y no es lo mismo para Ruge, un individuo interesado en las miserias de la vida social y dispuesto a intervenir en ésta para mejorarla, que el Estado prusiano sea la encarnación del ‘Estado absoluto’ o uno de los últimos, sórdidos y resistentes restos del oscurantismo medieval para pensar y decidir qué hacer. Entiende que, para ello, se requiere conocer qué es lo que efectivamente está en curso en la vida humana, contar con un fundamento cierto. Por eso intenta salvar los principios hegelianos –de un espíritu racional universal, si se quiere– considerando posible separarlos de sus aplicaciones equivocadas en las existencias concretas, el Estado absolutista prusiano, por caso. Pero, en realidad, está cuestionando la capacidad de esa filosofía para fundar la propia acción.⁶²⁵

Porque si lo que sucede cotidianamente no tiene más explicación que ser el resultado de la libre conciencia de los individuos que se relacionan socialmente, ¿qué aporta el pensar que, finalmente, el ‘espíritu pensante’ se impondrá? Dicho prácticamente: un sistema filosófico cuyo objetivo es explicar la realidad concreta –por qué toma esa forma y no otra, por qué la conciencia humana decide una y no otra acción– pero no puede hacerlo, tiene los días contados. Es absolutamente prescindible, conclusión que sacarán todos los jóvenes hegelianos que estamos recorriendo, más pronto que tarde. Pero, por ahora, en tanto es una filosofía que presume de abarcar la totalidad de lo existente, la única que alardea de ello, a la vez que sostiene la naturaleza libre y racional de la conciencia individual, atrae y

⁶²¹ *Deutscher Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*.

⁶²² *El antiguo y el nuevo racionalismo*, en *Anales de Halle*, 20/3/41, p. 271, citado en Cornu, op. cit., p. 316.

⁶²³ *La filosofía hegeliana y el filósofo de la Gaceta General de Augsburgo*, 11/8/41, pp. 142-3, citado en Cornu, op. cit., pp. 317-8.

⁶²⁴ Ruge, E. M. Arndt. *Erinnerrungen aus dem ausseren Leben (Recuerdos)*, *Anales de Halle*, 8/10/40, p. 1931, citado en Cornu, op. cit., p. 224.

⁶²⁵ Muchos años después, ya despojado de esas ideas juveniles, reflexionará: “La crítica de los *Anales de Halle* no se había desprendido aún de la filosofía de Hegel. Pero era justamente la envoltura filosófica que hacía posible su publicación. La crítica política directa era entonces más peligrosa que la crítica religiosa; por lo tanto, fue necesario evitarla al comienzo, tanto más cuanto que el medio de los escritores no estaba aún preparado ni armada para ella”. Ruge, *Obras completas*, Berlín, 1867, t. V, pp. 78-79, citado en Cornu, op. cit., p. 209.

entusiasmo a Ruge y a muchos de los jóvenes hegelianos que quieren transformar la realidad ‘irracional’ –política y religiosa– que tienen adelante.

A diferencia de Gans, que centra su esfuerzo personal en el claustro docente universitario, Ruge tiene una propuesta de acción política más colectiva y que pretende abarcar un horizonte más amplio. Una revista independiente supone tanto llegar a distintos ámbitos como convocar a un abanico de opiniones que coincidan con el objetivo general. Y entiende que una de sus prioridades es intervenir en los debates de la escuela hegeliana, a la vez que llevar adelante una lucha concreta por la libertad de expresión. Para Marx, que no puede aprovechar por el momento esa instancia editorial, porque no tiene una posición propia, la publicación es una fuente importante de información para seguir el curso de las ideas en danza, conocer las de sus colaboradores y, tal vez, una futura fuente de ingresos.

Ludwig Feuerbach⁶²⁶

Se trata, en realidad, de un hegeliano por así decir en retirada en estos años, tampoco tan ‘joven’, pero que participa con una posición propia muy peculiar en el curso de las discusiones internas de la escuela y de sus críticos, y muestra tener en claro desde muy temprano el sentido de su actividad.⁶²⁷ Por su parte, los feuerbachólogos no llegan a un consenso acerca del contenido central de sus ideas y su evolución, al igual que entre los cazadores de influencias, aunque éstos ven en ese filósofo a un inequívoco precedente en el desarrollo de las ideas de Marx.⁶²⁸ En este sentido, nos extenderemos en Feuerbach y preferimos darle preferentemente la palabra a él para que nos ayude a comprender aproximadamente por donde va su pensamiento. Son citas de sus obras que, más allá de si los jóvenes hegelianos las han leído en su totalidad o no, señalan problemáticas que difícilmente no estén en sus discusiones.

En su tesis doctoral, *De ratione una, universali, infinita*, de 1828, defiende la filosofía hegeliana, destacando el lugar central de la ‘razón’ frente a los simples hechos empíricos.⁶²⁹ Ya como profesor en la Universidad de Erlangen, en sus lecciones sobre lógica y metafísica se ocupa en precisar el lugar de la naturaleza en lo real. Así, afirma: «La Naturaleza tan sólo existe en el espíritu; pues, tal y como el hombre sólo existe en su consciencia, él es en la medida en que es objetivo; sólo el ser objetivo es, en general, ser; la Naturaleza sólo es en la medida en que es objeto del Espíritu».⁶³⁰ En 1832 se descubre

⁶²⁶ Nace en Landshut, Baviera, en 1804. Desarrolla su escuela secundaria en Ansbach y pasa a estudiar teología en Heidelberg. Se vuelca a la filosofía, marcha a la Universidad de Berlín, donde atiende clases con Hegel y se doctora.

⁶²⁷ “...el filósofo no es, en absoluto, alguien que ande en las nubes, sonámbulo y caminante en la niebla [...]; no flota por encima de los hombres con exaltada soberbia (...); (sino que) está en el mundo y a su servicio, en no menor grado que el más común jornalero”. Carta a P. von Feuerbach, 10. April 1825, GW 17, 79. Citado en *El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus escritos*, José Barata-Moura, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Editorial Complutense, Madrid, 1994, p. 104.

⁶²⁸ Así como éste se habría dejado llevar inocentemente por el romanticismo y el liberalismo prevalecientes en su ámbito de relaciones, y devenido luego ‘idealista’ bajo el influjo de la filosofía hegeliana, ahora le faltaría que alguien comience a desintoxicarlo de tanto especular con ideas y le enseñe que el mundo que lo rodea y él mismo comparten una naturaleza ‘material’. Y Feuerbach aparece como el candidato preferido, toda vez que, inicialmente encandilado con aquella filosofía, ha comenzado a criticarla, seguramente también influido por alguien/algunos, que, a su vez... Sí, la labor de los ‘cazadores de influencias’ es un sacerdocio.

⁶²⁹ Allí afirma, por ejemplo, que «Las cosas, en tanto que son singulares y afectan a los sentidos, existen ciertamente fuera del pensar; pero la verdad misma, esencia y naturaleza interna de las cosas, no puede ser puesta como si estuviera fuera del pensar. El pensar (*cogitado*) o el conocer (*cognitio*), puede ser correctamente llamado lugar o ser (*ro esse*) de la verdad». Citado en *Ibid.*, p. 103. También, que “La autoconciencia —puesto que la conciencia de las cosas presupone la autoconciencia— es por tanto, fuente y medida de toda realidad. Lo que no es objeto de conciencia, no es. La filosofía es, por ello, idealismo”. Citado en *Ibid.*, p. 109.

⁶³⁰ Citado en *Ibid.*, p. 107.

que el escrito *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*⁶³¹, publicado dos años antes, es de su autoría y lo cesantean por ‘ateo’.

Sin problemas económicos inmediatos, debido a un ventajoso casamiento, se ‘retira’ al pueblo de Bruckberg, Baviera, y se dedica a escribir y publicar una historia de la filosofía,⁶³² que le da una presencia particular en el ámbito de los hegelianos. Allí también insiste en trazar la divisoria de aguas entre el idealismo y el materialismo de la época. Así, por ejemplo, advierte que “en general, ningún idealista duda de la existencia de las cosas. La cuestión está precisamente en saber si esa existencia sensible, si esa existencia que aparece, es una verdadera realidad, si es una existencia que es sólida y resistente al pensamiento”. Afirma también que “la naturaleza tan sólo existe en el espíritu; pues, tal y como el hombre sólo existe en su consciencia, él es en la medida en que es objetivo: sólo el ser objetivo es, en general, ser; la naturaleza sólo es en la medida en que es objeto del Espíritu”. De ahí que “La autoconciencia —puesto que la conciencia de las cosas presupone la autoconciencia— es por tanto, fuente y medida de toda realidad. Lo que no es objeto de conciencia, no es. La filosofía es, por ello, idealismo”. En ese sentido, “la tendencia materialista es tan sólo el aislamiento de la materia relativamente a su fundamento y principio”. Y, en su ateísmo, “el materialista tiene razón porque reconoce la naturaleza, el ser sensible, como realidad; tan sólo se equivoca en el aislamiento, es decir, en que sólo reconoce eso”.⁶³³

Poco después sintetiza el panorama que se ha abierto. “Los tiempos modernos se diferencian de los medievales tan sólo porque han elevado la materia, la naturaleza, el mundo, a una realidad divina o verdad: porque han captado y hecho valer el ser divino, el ser absoluto, no como un ser celestial, algo más allá, distinto del mundo, sino como un ser real, idéntico al mundo. El monoteísmo es la esencia de la Edad Media: el panteísmo, la esencia de los tiempos modernos”. Este último “es idealismo, pues suprime el subsistir sensible de las cosas, las identifica, las idealiza, dice que en su esencia son idénticas”. En ese sentido, señala que “el sensualismo y materialismo” de los franceses, el “utilitarismo y mercantilismo” de los ingleses, son expresiones —al erigir la materia sensible en “sujeto autónomo”— de “la esencia y movimiento del Espíritu en los tiempos modernos, que ya condujera a Spinoza a considerar la materia como un atributo de la substancia divina”.⁶³⁴

⁶³¹ *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. Publicado anónimamente, critica ese dogma cristiano y le contrapone la inmortalidad de la razón y del género humano en su desarrollo, según interpreta a Hegel, negándose al individuo singular. En el prefacio, ausente en la 2ª edición, advierte que “Aunque el materialismo y el idealismo han sido hasta ahora los dos únicos polos hacia los que se ha inclinado toda investigación acerca de la muerte y de la inmortalidad, en este escrito, la realidad, objetividad y sustancialidad del espíritu aparece, en cambio, como lo inmortal y eterno, a partir de lo cual el autor deduce, en contrapartida, la muerte misma. De este modo, él pone la muerte y vuelve a superarla, media dialécticamente entre los contrarios, y el resultado, donde muerte e inmortalidad se disuelven, es el mundo real, la vida plena de contenido, lo verdaderamente infinito, es Dios y el Espíritu mismo”. Ya en el texto, señala: “El individuo que, en contra del materialismo, se aferra a su inmortalidad como cosa sagrada e inviolable, no se diferencia, sin embargo, del materialista, puesto que, como éste, tan sólo admite un límite sensible, natural, un fin sensible del individuo; tan sólo diverge de él en que no hace valer ese límite sensible como límite verdadero y último”. Que “el verdadero más allá, el cielo (...), es amor, intuición, conocimiento, sólo en estos podrás estar en lo infinito”. Y también que “el espíritu existe sin el cuerpo y fuera de él, puesto que su existencia es el pensar, el conocimiento, el saber, la voluntad; el individuo, sin embargo, que no es espíritu, sino que vive de él tan sólo por participación, no es sin el cuerpo; es, más bien, en tanto que ser determinadamente temporal y espacial, necesariamente un ser corporalmente viviente o vitalmente corporal”. Citado en Ibid., pp. 104-5

⁶³² *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*. En 1837 la extenderá en su *Geschichte der Neuern Philosophie; Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*. Y un año después, finalmente, con Pierre Bayle, *nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit*. En este primer volumen, Feuerbach se interesa por señalar a los primeros en cuestionar la concepción de un dios todopoderoso, propio del medioevo, exterior a sus creaciones, los procesos naturales y los seres humanos, concibiendo a éstos, por el contrario, respondiendo a un orden racional que a la ciencia le cabe indagar. Así, frente a Descartes, ya habitual candidato, destaca a Bacon, representante del método experimental orientado directamente a la naturaleza. Al que, no obstante, caracteriza como idealista, “idealista en el sentido de que quiere liberar la humanidad de las cadenas del poder de la Naturaleza, de que no quiere someter el espíritu a las cosas, sino las cosas al poder del espíritu”. Citado en Ibid., p. 111.

⁶³³ Citado en Ibid., p. 107

⁶³⁴ Citado en Ibid., p. 108. También señala que “El panteísmo es idealismo, pues suprime el subsistir sensible de las cosas, las identifica, las idealiza, dice que en su esencia son idénticas”. Citado en Ibid., pp. 108-9.

Deja traslucir, además, su preocupación por las posibilidades de su qué hacer, consciente como dice de estar “en el mundo y a su servicio”. Así, por caso, señala que “el concepto de materia sólo nos aparece, en general, allí dónde alcanzamos los límites de nuestra actividad libre, allí dónde nos tropezamos con algo que no está en nuestro poder”.⁶³⁵ O: “Hay, pues, determinismo allí donde no se retrocede hasta el fundamento de la autodeterminación libre; donde todo efecto tiene su causa en otro objeto autónomo. Pero el determinismo no es tal meramente en lo que respecta a lo práctico, sino también a la naturaleza”.⁶³⁶ Interés que también vuelca en su correspondencia: “Es mi más íntima convicción, indudablemente, que sólo llegarán tiempos mejores para la filosofía, cuando ella cese de dejar fuera la empiria, para impregnarse de ella y reivindicarla”.⁶³⁷

Sus textos históricos llaman la atención de los hegelianos y, en 1834, es llamado a colaborar con la *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, fundada en 1827 por L. D. von Henning (1791-1866), órgano ‘oficial’ de la escuela y conocida como los *Berliner Jahrbücher*. Es una posibilidad para Feuerbach de intervenir en los debates en curso respecto de la obra de Hegel y un antecedente para recuperar su actividad docente. Hace reseñas sobre libros de historia de la filosofía y, en 1835, la mayor parte de la que dedica al *Anti-Hegel* de C. F. Bachmann –publicado de dos años antes– es rechazada.⁶³⁸ Allí, Feuerbach hace foco principalmente en su crítica al desconocimiento que muestra el autor sobre la lógica de la identidad hegeliana,⁶³⁹ a su interpretación que considera extremadamente empírica del ser⁶⁴⁰ y la relevancia que le otorga al sentir como lo propio del ser humano.⁶⁴¹

En su trabajo de 1837, *Crítica del empirismo* –una reseña de la *Kritik der idealismus* de Friedrich Dorguth⁶⁴²– continúa con su refutación y la del materialismo. En su presentación señala cuáles son las preguntas más difíciles e importantes que debe responder la filosofía: “Que es el pensamiento? ¿Cómo debe ser considerado en sí, cómo debe relacionárselo a sus objetos, cómo se relaciona con el ser de la naturaleza y del hombre, y con el organismo?” En ese sentido afirma, por ejemplo: “Si la mente misma –no el hombre, no el individuo, quién por así decir participa en la mente sino la mente como tal– depende del organismo, entonces se sigue que la actividad mental, el pensamiento mismo, es una actividad puramente orgánica, y consecuentemente, cuando no se extraen distinciones esenciales entre organismo y materia, entonces la actividad mental es un proceso material. Porque lo que no pertenece a la materia no puede depender de ella, no puede ser determinado por ella. Aquello que no es material está por lo tanto también excluido del alcance, de la influencia de la materia (...). Por consiguiente, la

⁶³⁵ Citado en Ibid., p. 109.

⁶³⁶ Citado en Ibid., p. 106.

⁶³⁷ Carta a Christian Kapp del 27/6/1835. Citada en Ibid., p. 107. Y dos años después, “La filosofía es, seguramente, la ciencia de la Idea, con independencia de la empiria; pero tiene también que tomarse el trabajo de resolver las aporías, las dificultades, que ofrece la empiria”. Carta a Karl Bayer de octubre de 1837. Citada en Ibid., p. 110.

⁶³⁸ La completa y publica por separado ese mismo año bajo el título *Kritik des Anti-hegels*.

⁶³⁹ “La filosofía no es la Idea misma, personificada en una mente elevada, sino más bien la conciencia de la autoconciencia de la Idea absoluta – allí reside la diferencia entre la filosofía y la Idea, y ahí reside también su identidad. Dios se sabe en el hombre, en lo que el hombre sabe. Pero este auto-conocer de dios a través del hombre es sólo un volver a conocer, un re-conocer, una duplicación del dios original y de la autoconciencia independiente del hombre. Nuestras representaciones de dios, en tanto él es un objeto para nosotros, son sólo representaciones de las representaciones que dios tiene de sí mismo, en la que Él es un objeto de él mismo.” Citado en *Feuerbach*, Marx W. Wartofsky, Cambridge University Press, 1977, p. 148.

⁶⁴⁰ “Donde nuestra conciencia cesa, nuestro Ser cesa. (...) ...nosotros somos sólo en tanto actuamos, y más aún, sólo en cuanto actuamos de ese modo (...) que está de acuerdo con nuestra más íntima esencia”. También: “Ser consciente es el mismo ser del hombre. El ser de una piedra o una planta es ser un objeto para otro. Pero el ser del hombre es que él es un objeto para sí. Cuando cesa de ser un objeto para sí, como en el sueño profundo, inconsciente, (...) pierde su ser.” Citado en Ibid., p. 151.

⁶⁴¹ “La sensación es conocimiento, pero todavía no un conocimiento en la forma de universalidad. Pero el pensar como tal está presente y activo en todas las actividades de nuestros sentidos; en efecto no es el tipo de pensamiento que es especulativo, científico, reflexivo, profundo, que es dirigido a la esencia de las cosas, sino más bien el que es dirigido a la existencia de las cosas, y a través de las cuales sólo las cosas externas nos son dadas – brevemente, es pensamiento como conciencia. Las sensaciones son percepciones de objetos. Pero la percepción de objetos como diferenciados de nosotros mismos, es el trabajo de ese pensar que es inherente a la sensación”. Citado en Ibid., p. 152.

⁶⁴² Jurista y filósofo, nacido en Magdeburg en 1776; fallece en 1854.

relación de dependencia necesariamente implica un materialismo absoluto.”⁶⁴³ Por lo demás, “llamar al pensar una actividad del cerebro no nos dice nada sobre qué es pensar. (...) El producto del pensar es el pensamiento. Sólo un examen del pensamiento nos puede decir algo sobre el pensar; y sólo el pensamiento nos puede dar esto. (...) El conocimiento del pensar depende del conocimiento de los pensamientos, de aquello que es pensado. ¿Pero qué es el pensamiento? El pensamiento es la cosa como ella es, mientras que la representación sensible es la cosa como ella aparece. Los sentidos nos dan sólo imágenes. Sólo el pensamiento nos da la cosa.”⁶⁴⁴

Ese mismo año publica la segunda parte de su Historia, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*.⁶⁴⁵ Pero es su tercera parte, *Pierre Bayley, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit*, la que concita más atención. El francés Bayle (1647-1706) es considerado como una de las figuras de la primera Ilustración y su trabajo más importante el *Dictionnaire Historique et Critique* (1697). Feuerbach sigue desarrollando la diferencia entre creencia y razón pero ahora orientada a las creencias religiosas y en particular a la cristiana. También avanza en la completa incompatibilidad entre la teología y la ciencia.⁶⁴⁶ Enumera “la física, astronomía, botánica, psicología, anatomía, jurisprudencia...” y señala “¿dónde encuentra su fuente el libre pensar si no es en estas ciencias?”⁶⁴⁷

Para Feuerbach, así como la filosofía de la naturaleza, con su objetividad, se libera de la tutela de las ideas religiosas, le cabe lo mismo a la filosofía moral, en pos de una autonomía ética de cualquier pretensión confesional. Y, en esa línea, se pregunta “¿Cómo es que la religión llega a ser el origen del bien? ¿Cómo es que adquiere su típica autoridad ética?”⁶⁴⁸ Mientras los teólogos adjudican el origen del cristianismo a la acción divina de salvar a la humanidad, el filósofo se ocupa de buscar sus causas naturales. Y las encuentra en que la religión es una forma necesaria y esencial del espíritu humano, de sus leyes psicológicas universales,⁶⁴⁹ un estadio de su desarrollo, que se expresa en uno u otro culto según el tiempo y las circunstancias, que le dan un contenido moral particular.⁶⁵⁰ Así como algunas religiones precristianas concebían a la idea ética como dependiente y asociada a objetivos nacionales o políticos, las distintas condiciones del surgimiento del cristianismo independizaron su moral original

⁶⁴³ Citado en Ibid., pp. 153-4.

⁶⁴⁴ Citado en Ibid., pp.154-5. Feuerbach también advierte: “Tomar los sentidos como las fuentes del conocimiento, como hace el empirismo, es igual como derivar la comprensión (e.g. de un autor) del acto de leerlo. (...) Leemos el libro de la naturaleza a través de los sentidos pero no la comprendemos a través de los sentidos. La comprensión es un acto propio de sí, un acto absolutamente independiente.” Citado en Ibid., p. 158

⁶⁴⁵ Allí rescata también a Gottfried Leibniz (1646-1716) por sus esfuerzos de romper con el dualismo cuerpo-alma, la oposición de materia y espíritu, que abría la posibilidad de que éste fuera dependiente de algo que le sería ajeno, tal como la religión sostenía con la existencia de un dios todopoderoso. No obstante, afirma que “la imagen de una voluntad absoluta, extramundana, más allá de la naturaleza de las cosas todavía acecha detrás de Leibniz, a pesar de sus esfuerzos por liberarse de ella.” Citado en ibid., p. 115

⁶⁴⁶ “Tan excepcionales como fueron los científicos de la naturaleza de los siglos XVII y XVIII a su modo; tan incansable como era en su celo, tan rico el descubrimiento de técnicas y experimentos para arrojar luz sobre la naturaleza; sin embargo el espíritu de su estudio de la naturaleza, de conjunto, era uno limitado: a saber, la observación de lo particular. La teología, con su creencia en los milagros, con sus ideas de un dios personal sobrenatural, extraterrestre, gobernando la naturaleza a su gusto, dominando como si fuera una máquina – esta teología alienó a la humanidad de la naturaleza, y le robó la capacidad de sentir y pensar de acuerdo con la naturaleza.” Citado en Ibid., p. 124. Feuerbach además advierte que esa concepción se traslada a las ciencias naturales: “El mecanismo no es la idea de la necesidad misma sino una interpretación específica de ella; esto es, una interpretación temporal, finita, pero una verdadera y necesaria para su momento, precisamente en ese sentido. Un tiempo después, cuando surgió una concepción más profunda de la naturaleza, y la diferencia entre necesidad interna y externa e intencionalidad vino a ser reconocida, cayó esta particular interpretación de la necesidad.” Citado en Ibid., p. 127.

⁶⁴⁷ Citado en Ibid., p. 121.

⁶⁴⁸ Citado en Ibid., p. 129.

⁶⁴⁹ Feuerbach da como ejemplo “la creencia en milagros”.

⁶⁵⁰ “Tan diferentes como son las religiones orientales y occidentales, las leyes metafísicas como la lógicas, las formas conceptuales, las ideas generales son en todas partes lo mismo. (...) La religión cristiana, por lo tanto, tiene un origen necesario, basado en la naturaleza de la religión misma.” Citado en Ibid., p. 129

de esos intereses.⁶⁵¹ Aunque, una vez identificada con objetivos semejantes, perdió la autonomía de la idea ética inicial.⁶⁵²

De esta manera, para Feuerbach, la base de una ética de carácter racional no puede ser sino la propia naturaleza humana. Por el contrario, “la teología basa la ética en la voluntad de Dios (...) por lo tanto, la teología tiene un principio ético arbitrario e inhumano, y en contradicción con su fundamento, lo que significa que no puede haber otras razones que obliguen a hacer el bien que el concepto de Bien en sí mismo y para sí mismo.”⁶⁵³ Por eso, “reconocer la ética como autónoma fue una tarea sagrada para la humanidad. Todas las versiones teológicas alternativas de la ética deforman, degradan y la oscurecen. Sólo con Kant y Fichte, en cuyo trabajo la filosofía (...) se establece como auto-suficiente e independiente de la teología, sólo entonces, pudo la Idea ética entrar en sí propia en su pureza y plena claridad. El ateísmo (...) era sólo la etapa terapéutica transicional necesaria desde el concepto empírico de Dios como un objeto externo (...) al concepto de lo divino, en y para sí; a la comprensión clara, independiente, tanto de la esencia de la naturaleza como de la esencia de la Idea moral. El imperativo categórico (es decir, la incondicional ley moral) era el manifiesto en el que la ética proclamaba su libertad y autonomía del mundo. (...) La validez de la Idea ética no podía haber sido establecida de ninguna otra manera sino en la desnuda pureza de la directa necesidad del Deber, despojada de todas sus antropáticas trampas.”⁶⁵⁴

De ahí sostiene Feuerbach que, “sólo cuando el hombre se da cuenta del bien como de su propia interior esencia, como su verdadera naturaleza, y se da cuenta que la creencia de que él es en última instancia pecador es esta misma el más grande de los pecados, puede el bien penetrar al ser propio del hombre.” Y, frente a la religión, que desarrolla sus ideas morales acomodándolas al público al que se dirige para mantenerlos cautivos, “la ética no puede capitular, no puede sonreír benignamente al hombre, y acomodarse a sus debilidades. En cambio, debe alarmar al hombre, conmocionarlo, romperlo. Sus mandamientos deben ser expresados incondicionalmente y sin reservas, y debe llevar el carácter de la infinitud, de la Idea, a la persona orientada empíricamente, de manera que no pueda imaginar que ya es lo que debe ser y puede llegar a ser.”⁶⁵⁵

Con la fundación de los *Hallische Jahrbücher* por Arnold Ruge, se le abre a Feuerbach la posibilidad de otro medio para expresar sus ideas. Ya a fines de noviembre de 1837 le escribe señalándole que entre los hegelianos de Berlín “sólo hay espacio para el disparate göscheliano y para sentencias banales, que ya se conocen desde hace mucho.”⁶⁵⁶ Al año siguiente publica *Zur Kritik der 'positiven Philosophie'* –así la denomina Schelling en sus lecciones en la Universidad de Munich–, donde denuncia que la especulación, considerada como un “ponerse fuera de sí y volver a recibirse en sí”, es una “mistificación” y un “auto-engaño del hombre.”⁶⁵⁷ Ya no se trata simplemente de la disputa entre creencia religiosa y pensamiento racional sino entre la teología y la filosofía, según algunas interpretaciones hegelianas. Así, “al querer ser a la vez religión y filosofía, la filosofía positiva no es una cosa ni la otra. (...) Los dogmas no son doctrinas filosóficas sino artículos de fe. (...) En su naturaleza está el contradecir la razón.”⁶⁵⁸ Más aún, “la filosofía especulativa en Alemania debería liberarse del prefijo ‘especulativa’ y en el futuro debería convertirse –y llamarse a sí misma–

⁶⁵¹ “El cristianismo debe su pureza, su austeridad, su rigor, a la corrupción política y moral de su tiempo. El espíritu se divorció de toda política; con el rechazo del mal terrenal, el mundo como tal fue rechazado. (...) El hombre estaba saciado de la vida; en sus placeres estaba cansado de placer. La búsqueda de placer, la lujuria de satisfacción sensual era una desesperada, auto-destructiva y auto-odiosa búsqueda que terminó siendo no más que una espléndida desdicha. Sólo en tal fútil tiempo y mundo pudo la idea de moralidad –la única realmente válida en el cristianismo– ser concebida en su pureza.” Citado en *Ibid.*, p. 129

⁶⁵² Este camino de descubrir el contenido del cristianismo, yendo a los orígenes del concepto de religión, es un ejemplo de lo que denomina su método ‘genético-crítico’ de conocimiento.

⁶⁵³ Citado en Anne Durand, *Feuerbach lecteur de Fichte*, del capítulo 5, ‘La autonomía de la razón ética’. En su anterior libro de historiar, Feuerbach sólo había mencionado la posibilidad que abría Bayle de una conciliación entre religión y filosofía; una sociedad creyente que actuara moralmente de manera independiente de cualquier mandato ‘divino’.

⁶⁵⁴ Citado en *Feuerbach*, Marx W. Wartofsky, op cit., p. 132, también del capítulo 5.

⁶⁵⁵ Citado en *Ibid.*, pp. 131-2.

⁶⁵⁶ Carta del 23 de noviembre de 1837. Citada en Barata op cit, p. 110.

⁶⁵⁷ Citado en Wartofsky, op cit, pp. 112

⁶⁵⁸ Citado en Cornu, op. cit., p. 205.

directamente ‘filosofía’, sin prefijo. La especulación es filosofía ebria. La filosofía se volverá sobria otra vez. Entonces será, para el espíritu, lo que la pura agua de pozo es para el cuerpo.”⁶⁵⁹

En marzo de 1839 interviene en el debate que suscitaron las críticas de Leo, entre otros, a los *Hallische Jahrbücher*, publicando *Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der Leo-Hegelsche Streit beurteilt werden muß*,⁶⁶⁰ reimpreso poco después con el título *Philosophie und Christenthum: in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf de Unchristlichkeit*. Feuerbach señala que los ataques contra la filosofía hegeliana están, en realidad, dirigidos contra la actividad intelectual en general. En ese sentido, “la creencia en una vida celestial destruye la vida del género (*Gattungsleben*) humano, extermina el verdadero espíritu comunitario (*Gemeingeist*), deshumaniza al hombre”.⁶⁶¹ Por lo demás, “la base de la filosofía es el pensamiento; la base de la religión es el sentimiento y la fantasía”, para la cual la ciencia se mantiene dentro de la esfera de lo finito.⁶⁶² La tarea es, pues, no criticar las creencias sino las teorías que buscan sustentarlas, la teología, que pretende competir en el terreno del pensamiento racional. Señala, además, la ambigüedad de Hegel en su *Filosofía de la religión*, que deja abierta interpretaciones contradictorias al no tener una actitud crítica contra todo tipo de teología.

En esos meses también publica *Über das Wunder* en *Athenäum*, donde afirma que “el fundamento de la teología es el milagro, el fundamento de la filosofía, la naturaleza de las cosas; el fundamento de la filosofía es la razón, la madre de la legalidad y de la necesidad, el principio de la ciencia; el fundamento de la teología es la voluntad, el *asylum ignorantiae*, en suma, el principio del arbitrio, contrapuesto al principio de la ciencia”.⁶⁶³

Finalmente, Feuerbach entiende que es hora de revisar, al menos, los alcances de la filosofía hegeliana y así se lo dice a Ruge: “Es necesario, por lo demás, que la crítica a Hegel no se quede en manos de sus adversarios, sino que pase a las de aquellos que lo respetan y reconocen su buen espíritu, como genio de la actividad propia”.⁶⁶⁴ Y, en agosto-septiembre, los *Anales de Halle* publican su *Para la crítica de la filosofía de Hegel*, en el que nos detendremos finalmente.⁶⁶⁵

Feuerbach comienza criticando a la filosofía especulativa alemana dominante, la hegeliana. Señala que “su elemento característico, en comparación con la filosofía de la identidad oriental, es la diferencia”, y cuyo espíritu, “lógico, determinado”, se manifiesta “particularmente en su visión y tratamiento de la historia”.⁶⁶⁶ Pero su preocupación central, como veremos, está puesta en la relación que establece entre lo singular y lo universal, entre el individuo y la especie.⁶⁶⁷ Así, Feuerbach advierte que, en Hegel, “la totalidad o el carácter absoluto de un fenómeno o existencia histórica particular se reivindica como predicado, reduciendo así las etapas de desarrollo como entidades independientes solo a un significado histórico; aunque viven, continúan existiendo nada más que como sombras o momentos, nada más que como gotas homeopáticas en el nivel de lo absoluto.”

Desde ya, lo que está cuestionando Feuerbach es el lugar que se pretende asignarle a su propia etapa histórica y a él mismo como filósofo. Por eso critica que, para la filosofía especulativa, el

⁶⁵⁹ Citado en Wartofsky, op cit, p. 172.

⁶⁶⁰ *El verdadero punto de vista desde el que debe ser juzgada la polémica Leo-hegeliana*.

⁶⁶¹ Citado en Barata, op cit., p 113.

⁶⁶² Citado en Wartofsky, op cit., p. 161. Allí agrega que “para los sentimientos, la razón es una actividad finita y sólo la fantasía es una actividad infinita. No sólo las determinaciones del intelecto sino las leyes de la naturaleza, que la razón conoce como leyes racionales, son limitaciones. Pero la fantasía es precisamente esa actividad que no está atada a las leyes de la naturaleza sino que más bien domina sobre la naturaleza con arbitrariedad sin límites, y metamorfosea incluso las más heterogéneas cosas una en otra. Por lo tanto, la religión es, esencialmente, naturaleza dramatizada.”

⁶⁶³ Citado en Barata, op cit., p. 113.

⁶⁶⁴ Carta del 5 de febrero de 1839, citada en Ibid., p. 111.

⁶⁶⁵ Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel*, Editorial La Pleyade, Bs. As., 1974.

⁶⁶⁶ “Hegel determina y presenta solo las diferencias más notables de varias religiones, filosofías, tiempos y pueblos, y en una serie progresiva de etapas, pero ignora todo lo que es común e idéntico en todas ellas.”

⁶⁶⁷ “Su sistema solo conoce subordinación y sucesión; la coordinación y la convivencia son desconocidas para él. Sin duda, la última etapa del desarrollo es siempre la totalidad que incluye en sí las otras etapas, pero dado que es una existencia temporal definida y, por lo tanto, tiene el carácter de particularidad, no puede incorporar a sí misma otras existencias sin succionar las mismas médulas de sus vidas independientes y sin robarles el significado que solo pueden tener con total libertad.” Y agrega que “el método hegeliano se jacta de tomar el mismo curso que la naturaleza. Es cierto que imita la naturaleza, pero la copia carece de la vida del original.”

cristianismo, “tomado en su desarrollo histórico-dogmático, se determina como religión absoluta. Sin embargo, en interés de tal determinación, solo se acentúa la diferencia del cristianismo con respecto a otras religiones, descuidando así todo lo que es común a todas ellas; es decir, la naturaleza de la religión que, como única condición absoluta, se encuentra en la base de todas las diferentes religiones. Lo mismo es cierto de la filosofía.” Tal el caso la de Hegel, “que, después de todo, es una filosofía particular y definida que tiene una existencia empírica” que, más allá de su contenido, “se define y proclama como filosofía absoluta; es decir, nada menos que como la filosofía misma.” Esto es, como la verdadera razón.

En su contra, Feuerbach rechaza la idea de “que una especie se realice en un individuo (...) y la filosofía como tal en un filósofo,”⁶⁶⁸ y advierte que la filosofía hegeliana sólo “es realmente un tipo definido y especial de filosofía.” Nació en un tiempo “en que la humanidad se encontraba, como en cualquier otro momento, en un nivel definido de pensamiento, cuando existía un tipo definido de filosofía. Se basó en ésta, se vinculó con ella y, por lo tanto, debe tener un definido carácter finito. Toda filosofía se origina, por lo tanto, como una manifestación de su tiempo. Su origen presupone su tiempo histórico.”

En ese sentido, le cuestiona que se presente como una filosofía sin presupuestos.⁶⁶⁹ “¿No es más bien un punto de partida que está determinado, es decir, determinado por el punto de vista de la filosofía anterior a Hegel?” Y agrega, “¿no está atado a la ‘teoría de la ciencia’?”, en referencia al libro de Fichte,⁶⁷⁰ de quién, no obstante, se diferencia: “La filosofía hegeliana es en realidad el sistema más perfecto que jamás haya aparecido. Hegel realmente logró lo que Fichte aspiraba pero no logró, porque concluyó con un ‘deber’ y no con un final que también está comenzando.”

Feuerbach continúa considerando su relevancia en el proceso de conocimiento, de su exposición y de las correspondientes mediaciones.⁶⁷¹ Lo ejemplifica con la lectura de la *Lógica* y se adentra en el papel de la filosofía y el filósofo, de la “demostración” y en la necesidad de la comunicación y el lenguaje.

⁶⁶⁸ Argumenta que “la razón no sabe nada (...) de una encarnación real y absoluta de la especie en una individualidad particular”. Y que, por su parte, “lo que sea que entre en el tiempo y el espacio también debe subordinarse a las leyes del tiempo y el espacio. (...) La autolimitación es la condición de entrada. Cualquiera sea lo que se vuelve real, se vuelve tan solo como algo determinado. La encarnación de la especie con toda su plenitud en una sola individualidad sería un milagro absoluto, una suspensión violenta de todas las leyes y principios de la realidad; sería, de hecho, el fin del mundo.”

⁶⁶⁹ Parece no tenerlos, “sin embargo, una época posterior se dará cuenta de que (...) esta filosofía se basa en ciertas presuposiciones accidentales, que deben distinguirse de aquellas que son necesarias y racionales y que no pueden negarse sin implicar absolutas tonterías.” En realidad, Hegel “procede del Ser puro; no comienza desde un punto de partida particular, sino desde lo que es puramente indeterminado; (...) parte del Ser; es decir, la noción de Ser o Ser abstracto. ¿Por qué no podría comenzar desde el Ser mismo, es decir, el Ser real?”, o “desde la razón, ya que el Ser, en la medida en que se piensa y en la medida en que es un objeto de lógica, me remite inmediatamente a la razón?” Por lo tanto, “¿se puede decir que el punto de partida tomado por la filosofía hegeliana en la *Lógica* es un punto de partida general y absolutamente necesario? ¿No es más bien un punto de partida que está determinado, es decir, determinado por el punto de vista de la filosofía antes de Hegel?”

⁶⁷⁰ Feuerbach prosigue; “¿No está relacionado con la vieja pregunta sobre el primer principio de filosofía y con ese punto de vista filosófico que estaba esencialmente interesado en un sistema formal más que en la realidad? ¿No está relacionado con la primera pregunta de toda filosofía: cuál es el primer principio? ¿No se prueba esta conexión por el hecho de que el método de Hegel, sin tener en cuenta, por supuesto, la diferencia de contenido que también se convierte en diferencia de forma, es esencialmente, o al menos en general, el método de Fichte?”

⁶⁷¹ “Todo lo que postulo como principio es, en primera instancia, lo que es puramente indeterminado; de hecho, no sé nada al respecto, ya que el conocimiento que se presenta a sí mismo aún no se ha convertido en conocimiento. Por lo tanto, estrictamente hablando, solo puedo comenzar desde la noción de un punto de partida; para cualquier objeto que pueda plantear, inicialmente siempre tendrá la naturaleza de un punto de partida. En este sentido, Hegel es mucho más consistente y exacto que Fichte con su clamoroso «yo». Pero dado que el punto de partida es indeterminado, avanzar debe significar determinar. Solo durante el curso del movimiento de presentación, lo que empiezo viene a determinar y manifestarse. Por lo tanto, la progresión es al mismo tiempo retroceso: regreso de donde comencé. En retroceso retraigo la progresión; es decir, la temporalización del pensamiento: restablezco la identidad perdida. Pero el primer principio al que vuelvo ya no es el primer principio inicial, indeterminado y no probado; ahora está mediado y, por lo tanto, ya no es el mismo o, incluso admitiendo que sea el mismo, ya no tiene la misma forma.”

Por un lado, señala que “la verdad subyace en cada individuo, disponible, no en un texto ni en un discurso, menos aún en un sistema.” Y, “en la medida en que es una actividad propia, el pensamiento es una actividad no mediada. Nadie más puede pensar por mí; solo a través de mí mismo me convengo de la verdad de un pensamiento.” De ahí que “el filósofo produce en mí solo la conciencia de lo que puedo saber; él se aferra a mi capacidad mental.”⁶⁷² Es que “la creación de conceptos sobre la base de un tipo particular de filosofía no es una creación real sino solo formal; no es creación de la nada, sino solo el desarrollo, por así decirlo, de un asunto espiritual que yace dentro de mí que aún es indeterminado pero, sin embargo, capaz de asumir todas las determinaciones.”

Por otro lado, Feuerbach afirma que “nos volvemos conscientes y seguros de la verdad solo a través del otro, incluso si no a través de este o aquel otro accidental. Lo que es verdad no me pertenece ni a ti exclusivamente, sino que es común a todos. El pensamiento en el que «Yo» y «Tú» están unidos es un pensamiento verdadero. Esta unificación es la confirmación, el signo y la afirmación de la verdad solo porque ya es la verdad.”⁶⁷³

De tal manera que “toda presentación de filosofía, ya sea oral o escrita, debe tomarse y solo puede tomarse en el sentido de un medio,”⁶⁷⁴ y “todo lo que nos importa es la actividad cognitiva de la otra persona como su objetivo final.”⁶⁷⁵ Por el contrario, Hegel, “en su presentación tenía como objetivo anticipar y encarcelar el intelecto mismo y comprimirlo en el sistema.” Es que “se suponía que el sistema era, por así decirlo, la razón misma; toda actividad inmediata debía disolverse completamente en una actividad mediada, y la presentación de la filosofía no debía presuponer nada, es decir, nada debía quedar en nosotros y nada dentro de nosotros, un vaciado completo de nosotros mismos.”⁶⁷⁶ De ahí, concluye, que “el sistema hegeliano es la auto-externalización absoluta de la razón, un estado de cosas que se expresa, entre otras cosas, en el hecho de que el carácter empírico de su ley natural es pura especulación. (...) es el punto culminante de toda filosofía especulativa-sistemática.”⁶⁷⁷

⁶⁷² “...lo que demuestra es simplemente acorde con el principio mismo de toda demostración y razón, y que es un pensamiento estricto; es decir, un pensamiento que expresa a cada persona pensante una ley de la razón. Demostrar es demostrar que lo que digo es cierto.” “Para que reconozcamos sus pensamientos como verdaderos, para que los comprendamos en absoluto, él presupone la razón, como un principio y medida común en nosotros, así como en sí mismo. Lo que él ha aprendido, también deberíamos poder saberlo, y lo que él ha encontrado también deberíamos poder encontrarlo en nosotros mismos con la ayuda de nuestro propio pensamiento.”

⁶⁷³ “El lenguaje no es otra cosa que la realización de la especie; es decir, el «yo» está mediado con el «tú» para, eliminando su separación individual, manifestar la unidad de la especie.”

⁶⁷⁴ “Todo sistema es solo una expresión o imagen de la razón y, por lo tanto, solo un objeto de la razón, un objeto cuya razón, un poder vivo que se crea en nuevos seres pensantes, se distingue de sí mismo y se presenta como un objeto de crítica. Todo sistema que no es reconocido y apropiado como un simple medio, limita y deforma la mente, ya que establece el pensamiento indirecto y formal en lugar del pensamiento directo, original y material.”

⁶⁷⁵ “Una demostración tiene su base solo en la actividad mediadora del pensamiento para otros. Cada vez que deseo demostrar algo, lo hago por los demás.(...) Enseñar no es meter cosas en una persona; más bien, el maestro se aplica a una capacidad activa, a una capacidad de aprender. (...) ...es demostrar la verdad de lo que se enseña. Esto significa que demostrar no es solo una relación del pensador consigo mismo o de un pensamiento que está preso dentro de sí mismo, sino la relación del pensador con los demás. (...) ...primero nos enseñamos a nosotros mismos estos pensamientos fundamentales que surgen directamente de nuestro genio para pensar, nos llegan a nosotros, no sabemos cómo, y que tal vez son innatos a nuestro ser.”

⁶⁷⁶ “Hegel comprime todo en su presentación, que procede de manera abstracta de la preexistencia del intelecto y que no apela al intelecto dentro de nosotros. Es cierto que Hegel retrae el proceso de mediación en lo que él llama el resultado, pero en la medida en que la forma se postula como esencia objetiva, nuevamente se deja en duda la objetividad o subjetividad del proceso de mediación. Por lo tanto, aquellos que afirman que el proceso de mediación del Absoluto es solo formal, pueden estar materialmente en lo cierto, pero aquellos que afirman lo contrario, es decir, quienes afirman la realidad objetiva para este proceso, pueden no, al menos formalmente, estar equivocado.”

⁶⁷⁷ “La presentación es la que está mediada en y para sí misma; por lo tanto, lo primario nunca es inmediato, incluso dentro de la presentación, sino que solo se postula, depende y está mediado, ya que está determinado por las determinaciones del pensamiento cuya certeza es auto-dependiente y que son anteriores e independientes de una filosofía que se presenta y desarrolla en el tiempo.”

Feuerbach vuelve a la *Lógica*, ahora más preocupado por el carácter verdadero o no de lo que se afirma,⁶⁷⁸ esto es, “¿de qué manera podríamos concebir el ser?” Cuestiona, dado que el que habla –el filósofo– es un ser humano, cuánto se vale de su razón, cuánto de su intuición, qué lugar le da a su percepción y a lo sensible.”⁶⁷⁹ Y, ya en el terreno del pensar mismo, el papel de la abstracción. Cuando en la *Lógica* Hegel escribe “Me abstraigo del ser determinado. No predico del ser determinado la unidad del ser y la nada”, Feuerbach replica que, no obstante, “sólo el ser determinado es ser; en la noción de ser se encuentra la noción de determinación absoluta. Tomo la noción de ser de (la de) ser en sí mismo; sin embargo, todo ser es ser determinado (...) Si, por lo tanto, omities la determinación del ser, dejas el ser sin ser, en absoluto. No será sorprendente si luego demuestras que el ser indeterminado es la nada. En estas circunstancias, esto es auto-evidente. Si usted excluye del hombre lo que lo hace hombre, puede demostrar sin ninguna dificultad que él no es hombre.”⁶⁸⁰ Y se pregunta “¿No llegamos así a esas preguntas generales que tocan la verdad y la realidad no solo de la *Lógica* de Hegel sino también de la filosofía por completo?”

Feuerbach señala que “la única filosofía que no parte de presuposiciones es la que posee el coraje y la libertad de dudar de sí misma”, y muestra que no es lo que sucede con la de Hegel. Considera que, para éste, “la Idea Absoluta se supone, no formalmente, para estar segura, sino esencialmente. Las premisas que Hegel considera como etapas y partes constitutivas de la mediación, piensa que están determinadas por la Idea Absoluta. Hegel no se sale de la Idea, ni la olvida. Más bien él ya piensa, en la antítesis de la cual la Idea debería producirse, sobre la base de que se la ha dado por sentado. Ya se ha probado sustancialmente antes de que se pruebe formalmente.”⁶⁸¹

Para Feuerbach, en Hegel, “La Idea Absoluta –la Idea de lo Absoluto– es su propia certeza indudable como la Verdad Absoluta. Se postula de antemano como verdadera; aquello que la Idea plantea como lo otro, presupone nuevamente la Idea de acuerdo con su esencia. De esta manera, la prueba sigue siendo solo formal”. No obstante, “la Idea Absoluta tenía que demostrar su verdad, tenía que ser liberada de los límites de una concepción intelectual subjetiva – tenía que demostrarse que también existía para otros.” Pero en Hegel, “la Idea no se crea ni se prueba a sí misma a través de otro real – que solo podría ser la percepción empírica y concreta del intelecto. Más bien, se crea a partir de una antítesis formal y aparente. El Ser es en sí mismo la Idea.”⁶⁸² Por lo tanto, concluye Feuerbach, “la

⁶⁷⁸ “¿No encontramos también un conflicto entre la apariencia y la verdad dentro de la *Lógica*? ¿Por qué Hegel no procede desde el verdadero punto de partida? De hecho, lo verdadero solo puede ser un resultado; lo verdadero tiene que demostrar que es así, es decir, tiene que presentarse. Pero, ¿cómo puede hacerlo si el Ser mismo tiene que presuponer la Idea, es decir, cuando la Idea ya ha sido presupuesta en sí misma como primordial?”

⁶⁷⁹ Feuerbach recuerda que Hegel sostiene en su *Lógica* que “«el Ser es lo que es inmediato, indeterminado, él mismo, idéntico a sí e indiferenciado». Pero, ¿no se presuponen aquí las nociones de inmediatez e identidad? «El Ser se funde en la nada; desaparece inmediatamente en su opuesto: su verdad es el movimiento mismo de su desaparecer». ¿Hegel no da por sentado las percepciones aquí? ¿El desaparecer es una noción o es más bien una percepción sensible? «Devenir es inquietud, la inquieta unidad del ser y la nada; la existencia es esta unidad habiendo venido a descansar.» ¿No se da aquí por sentado una percepción altamente dudosa? ¿Puede un escéptico no objetar que el descanso es una ilusión sensorial, que todo está en constante movimiento?” También: “El ser sensible niega el ser lógico; el primero contradice al segundo y viceversa. La resolución de esta contradicción sería la prueba de la realidad del ser lógico, la prueba de que no es una abstracción, que es lo que el intelecto ahora considera que es.” Y más en general, “¿cómo puede la *Lógica*, o cualquier filosofía en particular, revelar la verdad y la realidad si comienza por contradecir la realidad sensible y su comprensión sin resolver esta contradicción?”

⁶⁸⁰ Y continúa: “Pero así como la noción de hombre de la que usted ha excluido la diferencia específica del hombre no es una noción de hombre, sino más bien de una entidad fabricada, (...) así la noción de ser de la que usted ha excluido el contenido del ser ya no es la noción de ser. El ser es diverso en la misma medida que las cosas. Ser es uno con la cosa que es. Quita el ser de una cosa, y quitas todo de ella. Es imposible pensar el ser separado de determinaciones específicas. Ser no es una noción particular; para el intelecto al menos, es todo lo que hay.”

⁶⁸¹ “Por lo tanto, siempre permanece no probable, siempre subjetiva para alguien que reconoce en la antítesis de la Idea una premisa que la Idea ha establecido de antemano. La externalización de la Idea es, por así decirlo, solo un disimulo; es solo un pretexto y nada serio – la Idea es solo jugar un juego.”

⁶⁸² Prosigue Feuerbach: “Sin embargo, probar no puede significar otra cosa que llevar a la otra persona a mi propia convicción. La verdad radica solo en la unificación de «yo» y «usted». Sin embargo, lo Otro del

filosofía hegeliana está abierta a la misma acusación que toda la filosofía moderna desde Descartes y Spinoza en adelante – la acusación de una ruptura inmediata con las percepciones sensibles y de que la filosofía se da a sí misma por sentada de inmediato.”

Se extiende luego en la *Fenomenología*, donde aborda al principio las limitaciones absolutas de la certeza sensible para aportar al conocimiento de lo existente. Y, frente al argumento hegeliano de que es porque “lo general es lo real”, responde que esa conclusión sólo se trata de “un juego verbal en el que el pensamiento, que ya está seguro de sí mismo como verdad, juega con la conciencia natural. La conciencia, sin embargo, no se deja confundir; se aferra firmemente a la realidad de las cosas individuales.”⁶⁸³

Pero a Feuerbach lo que le interesa, dentro de lo real, no es simplemente el valor de lo sensible en la vida humana sino el estatus de la naturaleza en general, ese ‘ser-otro’ en el que se externaliza la Idea Absoluta. Y se extiende sobre la incursión de Schelling en el asunto, procediendo como venía del idealismo, en contraste con Fichte. Dado los antecedentes,⁶⁸⁴ el problema para aquél era “solo liberar a la naturaleza de la esclavitud a la que el filósofo idealista la había sometido encadenándola a su propio ego, para restaurarla a una existencia independiente con el fin de otorgarle el significado que recibió en la filosofía de la naturaleza.” Se suponía, entiende Feuerbach, “que la filosofía de la naturaleza debía comenzar sólo desde lo objetivo, pero al mismo tiempo llegar al mismo resultado al que el idealismo llegaba de por sí.”⁶⁸⁵ De tal manera de dejar “al idealismo imperturbable, ya que éste todo lo que quería era demostrar a posteriori lo que el idealismo había dicho de sí mismo a priori.”

Feuerbach señala entonces que, no obstante, dentro del idealismo, “debía suceder que la naturaleza recibiera un significado para sí misma. El objeto ya había sido liberado de los límites del idealismo subjetivo en la medida en que también se había postulado como el objeto de una ciencia particular. Si no en sí misma, la naturaleza no era, sin embargo, algo derivado o puesto por las ciencias naturales, sino algo primordial e independiente.” Y expone los esfuerzos puestos en ese sentido, al que no son ajenos la búsqueda también de “la superación de la separación, efectuada por el idealismo, entre mente y no mente, de ahí la superación de la separación de la naturaleza y el espíritu.” También de sus fracasos, donde “la filosofía de la naturaleza no logró nada más que evanescentes determinaciones y diferencias que, en verdad, son solo imaginarias, solo ideas de distinciones pero no determinaciones reales de conocimiento.”

En ese cuadro, advierte Feuerbach, se formó Hegel, y resume sus resultados. Por lo pronto, “restauró la filosofía al rescatarla del reino de la imaginación” y, en él, “la unidad de pensamiento y de ser adquirió un significado racional, que no está, sin embargo, por encima de la crítica. El principio de

pensamiento puro en general es el intelecto sensible. Por lo tanto, en el campo de la filosofía, la prueba consiste únicamente en el hecho de que la contradicción entre el intelecto sensible y el pensamiento puro está eliminada, de modo que el pensamiento es verdadero no solo para sí mismo sino también para su opuesto. Porque incluso si cada pensamiento verdadero es verdadero solo por sí mismo, el hecho es que en el caso de un pensamiento que expresa una antítesis, su credibilidad seguirá siendo subjetiva, unilateral y dudosa siempre y cuando se base solo en sí mismo. Ahora, el ser lógico está en contradicción directa, no mediada y aborrecible con el ser de la percepción empírica y concreta del intelecto.”

⁶⁸³ “Hegel no se sumergió realmente en la conciencia sensible, no pensó en ello porque, en su opinión, la conciencia sensible es un objeto en el sentido de un objeto de la auto-conciencia o del pensamiento; porque la auto-conciencia es simplemente la externalización del pensamiento dentro de la auto-certeza del pensamiento; entonces, la *Fenomenología* o la *Lógica* (...) comienza consigo misma con su propia presuposición inmediata y, por lo tanto, con una contradicción inmediata, es decir, con una ruptura absoluta con la conciencia sensible. Porque comienza, como ya se mencionó, no con el «ser-otro» del pensamiento, sino con la idea del «ser-otro» del pensamiento. Dado esto, el pensamiento está naturalmente seguro de su victoria sobre su adversario de antemano.”

⁶⁸⁴ “El filósofo idealista también ve la vida y la razón en la naturaleza, pero quiere decir con ellas su propia vida y su propia razón. Lo que ve en la naturaleza es lo que pone en ella; lo que le da a la naturaleza es, por lo tanto, lo que se lleva a sí mismo – la naturaleza es un ego objetivado, o espíritu que se ve a sí mismo como su propia externalización. El idealismo, por lo tanto, ya significaba la unidad de sujeto y objeto, espíritu y naturaleza, pero junto con la implicación de que en esta unidad la naturaleza solo tenía el estatus de un objeto; es decir, de algo puesto por el espíritu.”

⁶⁸⁵ Feuerbach cita, por ejemplo al Schelling de *El sistema del idealismo trascendental*: “¡La tarea de la filosofía de la naturaleza es mostrar la primacía de lo objetivo y derivar lo subjetivo de él! Toda filosofía debe esforzarse por producir el intelecto a partir de la naturaleza o la naturaleza a partir del intelecto.”

Hegel es el espíritu pensante. Incorporó a la filosofía el elemento en el que el racionalismo tiene su ser; a saber, el intelecto. A pesar de la seguridad de lo contrario, el intelecto, tanto de hecho como con respecto a su propia realidad, fue excluido de la idea del Absoluto. En Hegel, se convirtió en un momento del Absoluto mismo. La expresión metafísica de este estado de cosas es la afirmación de que lo negativo, lo otro o lo que es un objeto de reflexión, debe concebirse no solo como negativo y finito, sino también como positivo y esencial. Por lo tanto, hay un elemento negativo y crítico en Hegel, incluso si lo que realmente determina su pensamiento es la idea del Absoluto.”⁶⁸⁶

Feuerbach señala, por lo tanto, “que la filosofía en Hegel no tiene sentido genético-crítico, aunque ciertamente tiene uno crítico. Una filosofía genético-crítica es aquella que no demuestra dogmáticamente ni aprehende un objeto dado a través de la percepción – porque lo que dice Hegel se aplica incondicionalmente a los objetos dados de inmediato, es decir, aquellos que son absolutamente reales y dados a través de la naturaleza – sino que examina su origen; que cuestiona si un objeto es un objeto real, solo una idea, o simplemente un fenómeno psicológico; que, finalmente, distingue con el mayor rigor entre lo que es subjetivo y lo que es objetivo.”⁶⁸⁷

De ahí que “la filosofía hegeliana es, únicamente, un misticismo racional.” La “unidad de lo subjetivo y lo objetivo”, básica para Hegel,⁶⁸⁸ es a la vez, “un principio infructuoso y perjudicial porque elimina la distinción entre ‘subjetivo’ y ‘objetivo’ incluso en el caso de los particulares, y vuelve inútil el pensamiento genético-crítico, de hecho, niega la pregunta sobre la verdad. La razón por la cual Hegel concibió esas ideas que expresan solo necesidades subjetivas como verdad objetiva es porque no volvió a la fuente y a la necesidad de estas ideas. Lo que él tomó por real se revela, en un examen más detenido, ser de una naturaleza altamente dudosa. Hizo de lo que es secundario, primordial, ignorando así lo que es realmente primordial o descartándolo como algo subordinado.”

Feuerbach toma como ejemplo de la consecuencia de la falta de un modo de investigación genético-crítico la idead de la ‘nada’ en el comienzo de la *Lógica*. Entre otros argumentos, señala que “no puedo pensar en algo que carece de toda determinación y contenido, ya que es imposible tener una noción de algo que carece de toda determinación.” Y que “la nada es simplemente la ausencia de toda razón.” Por lo demás, “la oposición entre el ser y la nada como tal no es, en absoluto, una oposición universal y metafísica (...) existe solo en la representación, porque el ser, por supuesto, existe en la realidad, o más bien es lo real mismo, pero la nada, el no-ser, existe solo en la representación y la reflexión.”⁶⁸⁹

Tal como es con la ‘nada’, Feuerbach encuentra que Hegel lo es también con otros asuntos en su filosofía, por caso, el no tener en cuenta “las causas secundarias (que, sin embargo, con frecuencia son las causas primarias y que se comprenden realmente solo cuando se captan no solo empíricamente,

⁶⁸⁶ Feuerbach continúa: “Se suponía que el contenido de la filosofía del Absoluto era verdadero, especulativo y profundo; todo lo que le faltaba era la forma de la noción. La noción –forma o intelecto– se postulaba como esencial en la medida en que su ausencia significaba un defecto. Sin embargo, este defecto debe ser solo un asunto formal si el contenido se ha asumido como verdadero. (...) Esto significa que a la filosofía no le preocupa nada más que la noción o la forma. El contenido –incluso si debe ser producido internamente por la actividad propia de la filosofía en la medida en que está contenido en la forma de la noción– está siempre dado: el negocio de la filosofía es únicamente aprehenderlo al distinguir críticamente lo esencial de lo no esencial o de aquello que es aportado por la peculiar forma de intuición o sensibilidad.”

⁶⁸⁷ “La filosofía genético-crítica se ocupa principalmente de aquellas cosas que de otro modo se llaman causas secundarias. De hecho, su relación con la filosofía absoluta –que convierte los procesos psicológicos subjetivos y las necesidades especulativas (...) en los procesos del Absoluto– es, para ilustrarlo por analogía, la misma que la relación de esa visión teológica de la naturaleza que considera a los cometas u otros fenómenos extraños como el trabajo inmediato de Dios y la visión puramente física o filosófico natural, que ve, por ejemplo, la causa de la nuez en la picadura inocente de un insecto, en lugar de mirarlo, como lo hace la teología, como un signo de la existencia del Diabolo como un ser personal.”

⁶⁸⁸ “...aunque colocada por él –pero solo de acuerdo con la forma– en el lugar correcto; es decir, al final de la filosofía como Resultado.”

⁶⁸⁹ Feuerbach también lo compara con pensar la oscuridad como ausencia de luz. Y aplicando su método, señala que “la idea de la oscuridad como un ser definido que es hostil a la luz tiene su origen solo en la oscuridad del intelecto: esta oscuridad existe solo en la imaginación. En la naturaleza, no existe una antítesis real de la luz. La materia en sí misma no es oscuridad, sino más bien lo que se puede iluminar, o lo que no se ilumina solo para sí mismo. La luz, para usar términos escolares, es solo la realidad (*actus*) de una posibilidad (*potentia*) que se encuentra en la materia misma.”

sino también metafísicamente; es decir, filosóficamente) junto con los fundamentos naturales y las causas de las cosas que forman los principios fundamentales de la filosofía genético-crítica.” De esta manera, “desde los extremos de un subjetivismo hipercrítico, somos, en la filosofía de Hegel, arrojados a los extremos de un objetivismo acrítico.”⁶⁹⁰

Por otro lado, Feuerbach afirma que “la culminación de la filosofía es el ser humano. La forma humana no es más una forma limitada, finita, más bien constituye el género de las múltiples especies animales; que ya no existe como especie en el hombre sino como género. El ser del hombre ya no es sólo un ser particular y subjetivo, sino un ser universal, ya que el hombre tiene el universo entero como el objeto de su impulso por el conocimiento. Y solo un ser cosmopolita puede tener el cosmos como su objeto. Es cierto que las estrellas no son objeto de una percepción sensorial inmediata, pero obedecen a las mismas leyes que nosotros. Toda especulación que preferiría ir más allá de la naturaleza y el hombre es, por lo tanto, inútil, tan inútil como el tipo de arte que quisiera darnos algo más elevado que la forma humana, pero solo nos da distorsiones.”

Ya en el cierre de su artículo, Feuerbach señala que también es inútil “la filosofía especulativa que se ha levantado contra Hegel y está de moda ahora: la filosofía especulativa de los positivistas. Porque en lugar de ir más allá de Hegel, en realidad retrocedió mucho más allá de Hegel en la medida en que no logró captar con precisión las direcciones más significativas sugeridas por Hegel y sus predecesores, Kant y Fichte, en sus propias formas características.” Por el contrario, “la filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad. Sin embargo, la realidad que todo lo abarca y lo abarca todo es la naturaleza, tomada en el sentido más universal de la palabra. Los secretos más profundos se encuentran en las cosas naturales más simples, pero, apenado por el Más Allá, el fantasma especulativo los pisa bajo sus pies.”

Y concluye: “La única fuente de salvación radica en un retorno a la naturaleza. Es un error considerar la naturaleza como una contradicción de la libertad ética. La naturaleza ha construido no solo el taller medio del estómago, sino también el templo del cerebro. No solo nos ha dado una lengua cuyas papilas corresponden a vellosidades intestinales, sino también oídos que están encantados por la armonía de los sonidos y los ojos que solo el ser celestial y generoso de la luz deslumbra. La naturaleza se opone únicamente a la libertad fantástica, no racional. Cada copa de vino que bebemos en exceso es una prueba muy patética e incluso peripatética de que el servilismo de las pasiones enfurece la sangre (...). Como sabemos, la máxima de los estoicos, y me refiero a los rigurosos estoicos, esos espantapájaros de los moralistas cristianos, era: vivir en conformidad con la naturaleza.”

Nos hemos extendido en el amplio abanico de temas que aborda Feuerbach en los últimos años porque deben ser los que discuten aquellos que se reconocen, de alguna manera, de filiación hegeliana y también un público un poco más amplio. Al menos los que, siguiendo las tres preguntas clásicas de Kant, se plantean: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar?, que no parece eludir Feuerbach sino que, por el contrario, las tiene bien presentes. Se muestra fiel a las intenciones que tenía cuando terminó su tesis doctoral. Adjunta a ella, le escribió a Hegel: “...lo que ahora importa es aniquilar verdaderamente las maneras de concebir hasta ahora y universalmente el tiempo, la muerte, el más acá, el más allá, el yo, el individuo, la persona, Dios, es decir, la persona que está fuera de la finitud en lo Absoluto, y que es concebida como absoluta, en las cuales están contenidos el fundamento de la historia acaecida hasta hoy y también la fuente de las representaciones cristianas, tanto ortodoxas como racionalistas...”⁶⁹¹

Como los lectores comprenderán, del rosario de citas que hemos hecho de Feuerbach, aunque las más importantes son las de su último artículo, queda en claro que no ha encontrado en Hegel los fundamentos contundentes que le digan de qué se trata lo existente, y está tratando de formarse su propia concepción al respecto. Que el lugar central y determinante de la Idea Absoluta en lo real, considerada sólo como el resultado de una especulación del pensamiento, pueda ser reemplazada por el

⁶⁹⁰ Agrega Feuerbach: “Por supuesto, las formas naturales y psicológicas de explicar las cosas en los primeros días de la filosofía eran superficiales, pero solo porque no se reconocía la lógica en la psicología, la metafísica en la física y la razón en la naturaleza. Si, por el contrario, la naturaleza se entiende como debe entenderse, como razón objetiva, entonces es el único canon igualmente cierto (...) para la filosofía...”

⁶⁹¹ Carta del 22 de noviembre de 1828, citada en *El Humanismo Premarxista de Ludwig Feuerbach*, op cit., p. 149.

de la naturaleza –si se quiere, el mundo sensible– ni ha empezado a dar una respuesta a sus inquietudes. Aunque es cierto que, preguntarse por ella, lo enfrenta al problema que muestra estar buscando de contestarse: qué es el género humano y cómo llegar a conocerlo. Por lo pronto, en 1841 publicará su obra más conocida, *La esencia del cristianismo*, y volveremos sobre él.

Moses Hess

Nacido en Bonn en 1812, recorre las primeras etapas de la educación formal de su época. Con una formación filosófica autodidacta, alejado del culto religioso judío de su familia y desinteresado de la pequeña empresa industrial de su padre, viaja y vive en países vecinos. En París toma contacto con seguidores de Fourier, de Francois Babeuf (1770-1797) y con otras ideas socialistas del momento.⁶⁹² A sus 25 años regresa a Bonn, donde toma algunas clases de filosofía en la Universidad y publica anónimamente *La historia sagrada de la humanidad, por un discípulo de Spinoza*⁶⁹³, con poca repercusión pero que muestra desde qué ideas iniciales se acerca a los jóvenes hegelianos, en quiénes buscará encontrar posibles compañeros de ruta.

En ese libro Hess presenta una reconstrucción filosófica de la historia, con ciertos visos hegelianos. Sostiene que la revolución francesa abrió el camino para retornar a una unidad social originaria de la humanidad, basada en la propiedad colectiva y de la que el antiguo pueblo judío fue un antecedente. La creciente desigualdad entre ricos y pobres⁶⁹⁴ “se cava su propia tumba” y crea las condiciones para una revolución social que eliminará la propiedad privada y las leyes de la herencia, y reestablecerá la unidad de espíritu y materia que habría sostenido Spinoza. Y esa nueva sociedad es, pues, en la que se harán reales la libertad y la igualdad,⁶⁹⁵ el “reino sagrado” o la “nueva Jerusalén”.⁶⁹⁶

Despojado de los matices religiosos de ese texto, en 1841, otra vez anónimamente, Hess publica *La Triarquía europea*.⁶⁹⁷ En la misma línea de una revolución social que elimine la propiedad privada, a la que considera fuente de la desigualdad y el egoísmo, se extiende en su posible proyección en los ámbitos nacionales más relevantes. Los tres países que han contribuido al desarrollo de la libertad y la igualdad son Alemania, Francia e Inglaterra. La primera, con la Reforma, independiza al Estado de la tutela de toda Iglesia, avanzando en la idea de una libertad espiritual que continua la filosofía, en particular la de Hegel. Pero el ejercicio práctico de esa libertad lo logra Francia, con su revolución

⁶⁹² Estima que trabajan en esa ciudad más de 80 mil trabajadores alemanes, que ya tienen sus propias organizaciones de ayuda mutua y educación, como la ‘Deutsche Vaterlandsverein’ y la ‘Deutsche Volksverein’. Se entenderá sin dificultad por qué es un *boccato di cardinale* para los cazadores de influencias.

⁶⁹³ *Die heilige Geschichte der Menschheit, von einem Jünger Spinozas*. Es considerado por algunos como el primer libro socialista alemán, no obstante argumentar allí que se trata de la “historia sagrada” porque “en ella se expresa la vida de Dios.” Se suma así a la difusión de esas ideas en su medio, que crecen junto con el sansimonismo. Por ejemplo, Ludwig Börne (1786-1837) ha traducido en 1833 *Paroles d’un croyant*, de Felicité R de Lamennais (1782-1854), comprometido con un cristianismo social. Y ya mencionamos el texto que publica en 1838 el joven sastre Weitling, con cierto ideario ‘comunista’ influido por Fourier. Por su parte, en la revista *Der Freihaven*, ya en 1840 y 1841 se publican artículos donde se analizan a los cartistas ingleses y a los blanquistas franceses.

⁶⁹⁴ “La necesidad física que ahora comienza a predominar está causada por la creciente riqueza de una parte de la sociedad y la creciente pobreza de la otra. Esta discordancia, desigualdad y egoísmo, llegarán a ser aún mayores. Alcanzarán un nivel que aterrará hasta al más estúpido e insensible...” Citado en *Moritz Hess: vida y opiniones del «rabino rojo»*, Nicolás A. González Varela, artículo publicado en *Rebelión*.

⁶⁹⁵ “Debemos reconocer que la vida colectiva debe terminar necesariamente allí donde existe una aristocracia que concentra en sí todas las fuerzas de la sociedad y oprime al resto del pueblo bajo el peso del oprobio y la servidumbre. No hablamos aquí de esa aristocracia cuyo poder ya está quebrantado, el de la nobleza, (...) sino de la aristocracia del dinero. (...) Nuestras leyes y nuestras actuales instituciones, tales como existen, sólo sirven, al desarrollar nuevos inventos en el dominio de la mecánica en la industria y el comercio, para aumentar la desigualdad y acrecentar la riqueza de los unos y la pobreza de los otros.” Hess, *La historia sagrada...*, Stuttgart, 1837, citado en Cornu, op. cit., p. 321.

⁶⁹⁶ “De Francia, el país del combate político, nos llegará un día la verdadera política, así como de Alemania nos vendrá la verdadera religión. Y de la unión de ambas nacerá la Nueva Jerusalén.” Hess, op. cit., citada en Cornu, op. cit., p. 322.

⁶⁹⁷ *Die europäische Triarchie*, Leipzig, O. Wigand.

política. Y la síntesis de la tendencia a la interioridad de una y a la exterioridad de la otra es Inglaterra. Lo que está planteado ahora es la emancipación social. Y es en esta última donde “la oposición entre el pauperismo y la aristocracia del dinero alcanzará el grado de agudeza necesario para engendrar una revolución”.⁶⁹⁸ Señala que, al camino que han recorrido aquellos tres países, se oponen tanto Rusia –que, junto con Austria, pretende que Prusia no forme con aquéllos una triarquía de Estados ‘progresistas’– como la Iglesia. Y, aunque el liberalismo en desarrollo también impugna la emancipación social, es hacia donde se dirige la humanidad.⁶⁹⁹

Para Hess, esas ideas acerca del reciente proceso europeo y de lo que está al venir son el resultado de una superación de la filosofía hegeliana. En la introducción del libro se extiende sobre sus discípulos, que “aunque han alcanzado el punto más alto de la filosofía del espíritu, yerran en cuanto proponen a la filosofía como valor esencial; el primer valor de la vida del hombre es la acción por cambiar el mundo (...) cuestión que ha de ser tomada como la perfecta verdad a la que nos ha conducido la obra de Hegel.”⁷⁰⁰ Pero advierte en dónde residen sus limitaciones: “Hasta el presente, la filosofía sólo se ha referido a lo que es, a lo que ha sido o ha devenido, pero no a lo que deviene; por lo tanto, se puede clasificar a la filosofía alemana, especialmente en su última fase, el hegelianismo, de filosofía del pasado.” En ese sentido, “la filosofía, que ya no puede volver al dogmatismo, debe transformarse en una filosofía de la acción a fin de llegar a un resultado positivo. La filosofía de la acción se distingue de la filosofía de la historia, tal como ha existido hasta el presente, en el hecho de que ya no sólo convierte el pasado y el presente, sino también al futuro, en objeto de la especulación.”⁷⁰¹ Es decir, Hess interpreta, como algunos de los jóvenes hegelianos, que esa filosofía no dice nada en firme respecto de las formas concretas en las que se realizará la plena libertad humana –el entero hacerse del Espíritu del mundo–, de cuáles son los mejores caminos para lograrla y, por lo tanto, qué hacer para ello. Es que, estar convencido de que en algún momento necesariamente se concretará, es más que insuficiente.

Por lo pronto, nada mejor entonces que precisar el horizonte que deberá tomar la futura sociedad y así darle un contenido y metas más concretas a la lucha a desarrollar para concretarla. Y Hess aporta elementos al señalar que la causa de la miseria reinante reside en la existencia de la propiedad privada, a la que contribuyen las leyes de herencia, fuente del egoísmo y de la desigualdad social.⁷⁰² En los hechos implica, además de criticar la situación social existente y transformar las conciencias, educarlas, mostrar la relevancia de la igualdad social para una futura vida armoniosa, en contraste con la abrumadora disparidad existente y en curso. No obstante, la tarea es compleja porque, de alguna manera, en lugar de verse los seres humanos como integrantes libres y plenos de una comunidad, su conducta es la de individuos independientes que compiten entre sí.⁷⁰³ En ese sentido, advierte que “la

⁶⁹⁸ Y agrega: “así como la oposición entre espiritualismo y materialismo alcanza su culminación en Francia y el antagonismo entre Estado e Iglesia alcanza su cumbre en Alemania.” Hess, op. cit., citado en Cornu, op. cit., p. 327.

⁶⁹⁹ “Los tres periodos esenciales de la historia del mundo deben concebirse como el de la desigualdad absoluta, el de transición y el de la igualdad absoluta. En efecto, en la antigüedad, cuando el hombre estaba rebajado al nivel de instrumento ciego, reinaba la desigualdad absoluta. El período de transición (...) es la Edad Media. La igualdad absoluta se realiza, por último, cuando –como es el caso en la época moderna– la relación entre los instrumentos muertos y los instrumentos vivos se inclina a favor de estos últimos, así como en la antigüedad se inclinaba a favor de los instrumentos muertos.” Hess, op. cit., en Cornu, op. cit., pp. 328-9. Por lo demás, Hess señala allí que “la libertad individual como principio organizador y regulador de la sociedad es una concepción insensata, que no necesita ser refutada por la ciencia, puesto que la vida misma la ha refutado desde hace tiempo.”

⁷⁰⁰ Citado en *Humanismo Integral Frente a Viejos y Nuevos Marxismos*, Antonio Fernández Benayas, p. 129.

⁷⁰¹ Hess, op. cit., en Cornu, op. cit. p. 325. Estas ideas son similares a las que expone August von Cieszkowski (1814-1894) en un texto publicado tres años antes y al que nos referiremos en breve.

⁷⁰² Respecto de por qué surge, prospera y se legitima la propiedad privada, consolidando una ‘aristocracia del dinero’, argumenta que se debe al interés de las nuevas fortunas. Desde ya, una respuesta insuficiente. Falta dar cuenta de por qué esa concentración de la riqueza y, más aún, es una realidad que defienden no sólo éstas (a las que obviamente les conviene) sino que está conquistando a sociedades enteras.

⁷⁰³ “El hombre social es diferente del hombre natural. En sociedad, el espíritu del hombre se desarrolla y se educa para constituirse como humano, social. Es cierto que hasta el momento, la sociedad ha hecho más para cercenarlo que para educarlo y moldearlo. Desde el momento en que no alcanzó su perfección y que se encuentra

gran masa ha sido siempre y en todos los tiempos inculta y grosera, y el fundamento del poder no es ella sino la inteligencia. El amor intelectual es el que en todos los tiempos ha dictado las leyes.”⁷⁰⁴ Hess no es pesimista al respecto: “de lo que ahora se trata es de construir los puentes que nos permitan volver del cielo a la tierra. Para ello será necesario fijar los ojos en Francia, en donde se están preocupando seriamente por transformar la vida social.”⁷⁰⁵ Pero ya tendremos también la oportunidad de volver sobre él.⁷⁰⁶

Karl F. Köppen⁷⁰⁷

Es otro ‘joven hegeliano’ que participa asiduamente del grupo, profesor de historia en la Escuela Real en Berlín. No aparece teniendo algún aporte sustantivo a los debates en curso pero interesa la imagen que tiene de Marx, con el que estrecha su relación hacia 1839. Comienza a colaborar con los *Anales de Halle* en 1838 y, en abril del año siguiente, publica *Federico el Grande y sus adversarios*,⁷⁰⁸ donde resalta las virtudes de ese rey que había gobernado Prusia entre 1740 y 1786. Su objetivo, en realidad, es contrastar su absolutismo ilustrado y la exaltación de su fe en la razón y el progreso, con el despotismo sin lustre y conservador de la actual monarquía gobernante. Y le dedica el libro “a mi amigo Karl Heinrich Marx, de Trier.”⁷⁰⁹ En dos artículos publicados en 1840 afirma, con prudencia, que Prusia debe adecuarse al progreso liberal francés.⁷¹⁰ Pero, ya en 1842, en su libro de historia de los siglos XVIII y XIX, señala que la Iglesia y el absolutismo son contrarios a la esencia humana, y llama a la elaboración de una Constitución que garantice las libertades individuales.

En referencia a Marx, que ya ha partido de Berlín, le escribe a Bauer en 1841: “Desde que mi honorable *alter ego* se encuentra en las riberas del Rhin, vuelvo a ser un poco yo mismo y a tener ideas personales, concebidas por mí, por así decirlo, mientras que mis anteriores no venían de muy lejos: de la Schützenstrasse”,⁷¹¹ la calle donde vivía Marx. Y poco después, dirigiéndose a éste: “nuestro amigo Bruno Bauer acaba de publicar en los *Anales de Halle* un artículo magnífico y un tanto pérfido. Nuestro venerable amigo desarrolla al principio la idea de que el verdadero Estado bizantino es el Estado cristiano. Al verificar el origen de esta idea, al exigirle, por así decir, su visado, me encontré con que también provenía de la Schützenstrasse. Como ves, eres un verdadero arsenal de pensamientos, una verdadera fábrica de ideas.”⁷¹²

enredado en los niveles más bajos del desarrollo espiritual, la educación y la formación social ha generado los objetivos contrarios.”

⁷⁰⁴ Hess, op. cit., en Cornu, op. cit., p. 330.

⁷⁰⁵ Citado en *Humanismo Integral...*, op cit., p. 129.

⁷⁰⁶ Una pintoresca caracterización es la de Johann C. Bluntschli (1808-1881) en su informe de la época, *Los comunistas en Suiza*: “Hess es un joven hegeliano consecuente de la mejor especie; es, por tal razón, comunista. El comunismo es una consecuencia absolutamente necesaria de la filosofía de Hegel (...). Hess tiene mucha habilidad para convertir al comunismo a aquellos que son muy cultivados, pero se expresa en conceptos abstractos y por ello es poco accesible para los que no son muy ilustrados.” Cornu 2, op. cit., p. 205

⁷⁰⁷ Nace en 1808 en Niedergörne y estudia teología en la Universidad de Berlín entre 1827 y 1831. Muere en 1863.

⁷⁰⁸ *Friedrich der Grosse und seine Widersacher. Ein Jubelschrift.*

⁷⁰⁹ Algunos cazadores de influencias han encontrado una muestra de su importancia para el joven Marx, incluso de una posible mirada política común, en el hecho de que en ese texto Köppen señale que dicho rey había conjugado con éxito “el Epicureísmo, el Estoicismo y el Escepticismo, que constituyen la carne y los nervios del organismo antiguo, y cuya unidad natural ha engendrado la belleza y la moral de la Antigüedad, ya desaparecidas. Federico II ha sabido, con maravilloso virtuosismo, reunir las en él y se han convertido en los elementos esenciales de su concepción del mundo, de su carácter y de su vida”. Y que Marx esté elaborando su Tesis Doctoral, donde alabaría a las filosofías helénicas y a Epicuro en particular.

⁷¹⁰ *Die Berliner Historiker y ‘Fichte und die Revolution’.*

⁷¹¹ ...falta fuente...

⁷¹² Carta de 3/6/1841, en MEGA, op. cit., Vol 65, pp. 361-3.

En su libro *Prolegómenos a la historiosofía*,⁷¹⁴ publicado en 1838, señala que “La historia del mundo expresa el desarrollo de la Idea, del Espíritu. Hasta ahora lo ha hecho de un modo imperfecto, pues no ha sido la obra de la actividad consciente de los hombres, de su voluntad racional. Pero nos encontramos en el umbral de un nuevo período que se abre con Hegel, en el cual el hombre determinará la marcha racional de la historia.” No obstante, “las leyes lógicas que él fue el primero en revelarnos, no se reflejan en su filosofía de la historia con suficiente claridad; en una palabra, Hegel no las ha llevado hasta el concepto de totalidad orgánica e ideal de la historia, hasta su articulación especulativa y arquitectónica concluida.”

En ese sentido, advierte, Hegel “nunca menciona el porvenir; considera que la filosofía sólo puede aplicarse al estudio del pasado y que debe dejar el futuro completamente fuera de la especulación. Nosotros pretendemos, por el contrario, que sin el conocimiento del porvenir como momento de la historia, que constituye la realización de los fines últimos del hombre, no se puede llegar al conocimiento de la Historia del Mundo considerada en su totalidad espiritual y en su desarrollo orgánico racional. Por lo tanto, comprobar que se puede acceder al conocimiento del porvenir es indispensable si se quiere dar un carácter orgánico al desarrollo de la historia.” Por su parte, “según Hegel, la voluntad es sólo un modo de ser particular del pensamiento, lo cual es falso: por el contrario, el pensamiento es el que constituye no más que un momento de la voluntad, pues el pensamiento que quiere realizarse adquiere la forma de voluntad y de acción.” De ahí que “llegar a ser una filosofía práctica, o, mejor dicho, una filosofía de la actividad práctica, de la «praxis», que ejerza una influencia directa sobre la vida social; desarrollar la verdad en el dominio de la actividad concreta; ésta es la función que deberá desempeñar la filosofía en el futuro.”

Por lo demás, sin aportar al carácter ni a los contenidos de esa filosofía, von Cieszkowski afirma que, “en general, al futuro se lo puede determinar de tres formas: mediante el sentimiento, mediante el pensamiento y mediante la voluntad. La primera determinación es la determinación inmediata, natural, ciega, contingente (...) La segunda determinación es una determinación refleja, pensada, teórica, consciente, necesaria; de ahí que, la mayoría de las veces, sólo abarque la universalidad del pensamiento, las leyes, lo esencial (...) Finalmente, la tercera determinación es la determinación realmente práctica, aplicada y ejecutada, espontánea y voluntaria, libre; de ahí que abarque toda la esfera de la acción, los hechos y su significado, la teoría y la praxis, el concepto y su realidad; y engendra los ejecutores de la historia.” También, considerando su periodización de la historia, afirma que “del mismo modo que el pensamiento y la reflexión han superado a las bellas artes, la acción y la actividad sociales están llamadas ahora a superar a la verdadera filosofía.”⁷¹⁵

Cieszkowski se lanzará a la actividad política –por la independencia polaca y será parlamentario en la revolución alemana entre 1848-53– sin llegar a hacer pública su concepción acerca del futuro, si la tenía.

Federico Engels

⁷¹³ Nace en 1814 en Nowa Sucha, cerca de Varsovia, y fallece en 1894. Se doctora en filosofía en la Universidad de Heidelberg en 1838. De las citas que leeremos a continuación, algunos cazadores de influencias desprenden que sería otro más de los que influyen en el desarrollo del incauto joven Marx. Los hipnotiza descubrir que usa la palabra ‘praxis’.

⁷¹⁴ Las citas corresponden a A. von Cieszkowski, *Prolegómenos a la historiosofía*. Estudio preliminar, traducción y notas de Jaime Franco Barrio, Ediciones Universidad Salamanca, 2002

⁷¹⁵ Vale señalar que, buscando diferenciarse de las propuestas de sociedades futuras en curso, llama “la atención de los pensadores especulativos sobre el sistema de Fourier, no porque desconozca los defectos esenciales que lo convierten en un sistema utópico, sino porque mediante él se ha dado un paso considerable en el camino de la realización concreta de la verdad orgánica. (...) El futuro no pertenece, como pensaba Fourier, a su sistema: su sistema es el que pertenece al futuro, pues si bien es un momento importante de la formación de la verdadera realidad, es sólo un momento. (...) lo que convierte al sistema de Fourier en una utopía es que se adapta demasiado a la realidad presente; al mismo tiempo, constituye el sistema más especulativo, a pesar de no haber sido construido en una forma especulativa y con un espíritu especulativo.”

Es el último hegeliano que vamos a considerar por el momento. Es dos años menor que Marx, al que aún no conoce personalmente pero con el que, en poco más, comenzará a tener una relación fundamental. En este sentido, aunque recién comienza a participar en las discusiones de los jóvenes discípulos de Hegel hacia 1841, es interesante resumir su evolución.

Nace en Barmen, en una familia de industriales del valle del Wupper –en el norte de la Renania prusiana– de ideas conservadoras y fuertemente religiosas, protestantes. Como hijo mayor, apenas termina sus estudios secundarios es enviado, en agosto de 1838, a hacer su aprendizaje comercial en Bremen, en la idea de prepararlo para seguir los pasos del padre. Pero sus preferencias pasan por la literatura y los problemas sociales, y se cuestiona el pietismo cristiano en el que fue criado.⁷¹⁶ Sus primeras publicaciones son poemas y ya en marzo de 1839 comienza a escribir artículos en el *Telégrafo para Alemania*, publicado por Karl Gutzkow (1811- 1818) en Hamburgo, de orientación liberal moderada. Son reseñas literarias y relatos de costumbres, al principio bajo un seudónimo, generalmente irónicos y en los que se enjuicia la situación social. En noviembre de ese año, en ocasión de considerar los libros populares alemanes,⁷¹⁷ hace una fuerte crítica al orden existente y parece comenzar a superar su crisis religiosa.⁷¹⁸ A principios de 1840 ya ha encontrado el camino que ha de profundizar⁷¹⁹ y toma una firme posición antimonárquica.⁷²⁰

A comienzos de 1841 escribe, todavía con seudónimo, un largo artículo en el que analiza las corrientes políticas alemanas, critica a la escuela histórica del derecho y tercia en la legislación agraria.⁷²¹ Allí además se expide sobre lo que está pasando en la escuela hegeliana en ese momento: “la

⁷¹⁶ “Ahora me ocupo mucho de filosofía y teología crítica. Cuando se tienen 18 años y cuando se empieza a conocer a Strauss, los racionalistas y el diario de la Iglesia evangélica, es menester leerlo todo sin reflexionar o empezar a dudar de nuestra primera fe.” Carta a su amigo F. Gräber, de abril/mayo de 1839, en MEGA, op. cit., I, t. II, p. 505, Dos meses después: “No comprendo cómo se puede todavía intentar la creencia literal en la Biblia o afirmar la intervención directa de Dios, lo cual de ningún modo se puede probar.” No obstante, también señala: “Rezo casi todos los días y casi todo el día a fin de llegar a la verdad. (...) ...siento que Dios no me abandonará y que he de llegar a Él, pues a Él aspiro con todo mi corazón.” Carta a F. Gräber de julio de 1839, en Cornu, op. cit., pp. 294-5 y en MEGA, op. cit., p. 527 y p. 531.

⁷¹⁷ “Si se considera que la época actual está caracterizada por el combate por la libertad –que determina sus rasgos esenciales–, por la lucha por el constitucionalismo, por la resistencia contra la opresión feudal, por el combate contra el pietismo y los restos de un sombrío ascetismo, no veo por qué ha de ser un error exigir que los libros populares ayuden al hombre del pueblo a acceder a la verdad y a la razón, en lugar de contribuir a fomentar la hipocresía, la sumisión a la nobleza y al pietismo.” En Cornu, op. cit., p. 292 y en MEGA, op. cit., I, t. II, p. 49.

⁷¹⁸ Engels le escribe a sus amigos: “Me he alistado bajo las banderas de David Strauss (...) ...ha socavado los fundamentos de vuestras concepciones, destruido definitivamente sus fundamentos históricos, y sus fundamentos dogmáticos correrán muy pronto la misma suerte.” Y también: “todo se mueve y fermenta en mí, y siento en la cabeza un ardor que me llena de embriaguez. Aspiro a encontrar una gran idea que aclare esta fermentación y transforme este ardor en una llama luminosa.” Carta a F. Gräber de octubre de 1839, en Cornu, op. cit., p. 296 y en MEGA, op. cit., I, t. II, p. 546.

⁷¹⁹ En enero de 1840 les escribe: “He sido llevado directamente al hegelianismo por Strauss. (...) me propongo asimilar importantes partes de este sistema colosal. Ya he adoptado la concepción que tiene Hegel de Dios, y por lo tanto ingreso a la fila de los ‘panteístas modernos’.” En Cornu, op. cit., pp. 296-7 y en MEGA, op. cit., I, t. II, pp. 554-6.

⁷²⁰ “Lo odio a muerte a Federico Guillermo III, y si no tuviera que despreciar tanto a ese miserable, lo odiaría aún más. Napoleón era un ángel en comparación con él (...). Ninguna época ha sido tan rica en crímenes regios como la que va de 1816 a 1830; casi todos los príncipes reinantes en ese período han merecido la pena de muerte. (...) No espero nada de bueno de un príncipe, mientras no oiga las bofetadas que le propina su pueblo y mientras los vidrios del palacio no sean rotos por las piedras que arroja la revolución.” Carta a W. Gräber, de julio de 1839, en Cornu, op. cit., pp. 301-2 y en MEGA, op. cit., I, t. II, pp. 558-9

⁷²¹ ‘Ernst Moritz Arndt’, en el *El telégrafo*, del 2 al 5 de enero de 1841. Engels valora allí el impulso que Arndt le dio a las luchas nacionales contra el invasor francés a principios de siglo, pero señala que ahora se presta al juego del ciego nacionalismo de los “teutomaniacos”, orientados a la ortodoxia teológica y que no reconocen lo que “Napoleón ha hecho por la humanidad” en el plano político. También critica al “liberalismo cosmopolita”, que relega a segundo lugar la importancia nacional y comulga con un racionalismo religioso. Y frente a la francofobia afirma: “el principio de estabilidad de Inglaterra y el sistema ruso: he ahí los dos enemigos jurados del progreso europeo, y no Francia y su movimiento.” También llama al “neohegelianismo” a conjugar el decidido llamado de Börne a la acción en pro de la libertad con el pensamiento de Hegel, porque “en parte, la conjunción del espíritu y la acción no se ha impuesto todavía a la conciencia y, en parte, no ha penetrado aún en

autoridad, al proteger a Hegel y elevar casi su doctrina al plano de la filosofía del Estado prusiano, se exponía a un peligro del que ahora, a todas luces, se arrepiente. (...) El caso es que cuando, después de morir Hegel, sopló sobre su doctrina el hálito fresco de la vida, brotaron de la ‘filosofía del Estado prusiano’ vástagos con los que ningún partido habría podido ni soñar. Los nombres de Strauss en el campo teológico y los de Gans y Ruge en el político quedarán para siempre en la historia.” A éste último, más allá de las críticas, “hay que reconocerle el mérito de haber puesto el lado político del sistema hegeliano en consonancia con el espíritu de los tiempos y de haberlo restituido al respecto de la nación. Gans, por su parte, sólo había hecho esto indirectamente, al continuar la filosofía de la historia hasta los tiempos presentes; Ruge ha proclamado abiertamente el sentido liberal del hegelianismo, secundado por Köppen.”

En septiembre de 1841 comienza el servicio militar prusiano con destino en Berlín, de donde Marx ya se ha marchado. Lo combina con la asistencia a cursos en la universidad y comienza a participar activamente en el grupo de los jóvenes hegelianos. Hacia fines de año ya escribe en la revista *Athenäum* y, luego de concurrir a la conferencia inaugural de Schelling, inicia las críticas de sus clases en el *El telégrafo*.

Tal vez sea ilustrativo del estado de ánimo que lo embarga, no sólo a Engels sino a muchos de los jóvenes hegelianos, frente al descubrimiento de esa filosofía y de las posibles acciones que se le abren, un párrafo del artículo que escribe para el *Telegraph für Deutschland (El Telégrafo)* en junio de 1840. Habla de la emoción que le produce la inmensidad del mar, durante su viaje a Inglaterra: “sólo queda en ti un sentimiento: ¡el sentimiento exultante de comulgar con el espíritu infinito y libre! Sólo conozco una impresión comparable a ésta: la que tuve cuando se me presentó por primera vez la idea de Dios, tal como ha sido concebida por el último filósofo, esa idea gigantesca del siglo XIX (...) ¡Vivimos y existimos en Dios!”⁷²² Pero ya nos dará muchísimas ocasiones para volver sobre él.

Con este sucinto *racconto* de las ideas de algunos de los principales pensadores de cierta filiación hegeliana críticos del momento, en los que Marx debe estar poniendo atención, hemos intentado darle a los lectores un panorama de lo que se discute en su entorno.⁷²³ Desde ya, se trata de un reducido círculo. La mayoría de los periódicos y las publicaciones de la época se extienden en la información de los hechos más relevantes de Europa, América y las aventuras coloniales y en las ideas –eventualmente debates– que giran tanto alrededor de la organización política de los Estados como de la legislación sobre las actividades económicas. En éstas resaltan las ligadas a la libertad de los mercados, en particular respecto del comercio exterior dada la competencia internacional, al sistema impositivo y el manejo presupuestario, a la regimentación laboral y a la compra-venta de las tierras, entre otras. Si les sumamos las formas de representación política, las posibilidades de expresión y organización de la población, la relación del Estado con las Iglesias, el sistema educativo y, finalmente, los descubrimientos considerados ‘científicos’, no son sino las realidades concretas que tienen los hegelianos críticos adelante y que no ignoran. Como bien saben, están transitando un período de enormes cambios e insospechadas perspectivas y en un nada apacible ajedrez de naciones y nacionalidades, y no les resultará sencillo abrirse paso en ellas, como no lo es para la inmensa mayoría de la población. Han elegido incursionar en la reflexión filosófica porque es la que entienden que les

la nación.” En cuanto al problema agrario, “Arndt se muestra resueltamente contrario a la libertad y división ilimitadas de la propiedad de la tierra, por considerar como una consecuencia inevitable de ello la parcelación del suelo hasta el punto en que éste no pueda alimentar a su poseedor. No se da cuenta de que la plena libertad de la propiedad de la tierra lleva en sí misma precisamente los medios para poder compensar en su conjunto lo que, en detalle, aquí y allá, pueda desequilibrarla.” Engels, OFME, op. cit., Vol 2, pp. 28-40.

⁷²² Citado en Cornu, op. cit., p. 307.

⁷²³ Nos faltaría una mención a otro interviniente crítico en las discusiones de la escuela hegeliana, Friedrich A. Trendelenburg (1802-1872) Nace en Eutin, cercana a Lübeck, se doctora en filosofía y es profesor de la Universidad de Berlín desde 1833. En su libro *Investigaciones lógicas (Logische Untersuchungen)*, publicado en 1840, se vale de Aristóteles para criticar los fundamentos de la filosofía de Hegel. Tanto que las tres primeras categorías lógicas (ser, nada, devenir) presuman de ser un punto de partida sin presupuestos como que de ellas pueda emerger el automovimiento del pensamiento. Y lo ejemplifica con las ideas de necesidad y libertad, de tiempo y espacio, etc. Los cazadores de influencias no lo han considerado entre sus favoritos pero sus ideas han encontrado algún eco dentro del marxismo ya en el siglo XX.

permite armarse de los fundamentos más profundos para entender el proceso en el que están metidos y cuál es su probable curso.

Es en este cuadro que Marx elabora y termina presentando su tesis doctoral. Textos que nos permitirán conocer, en alguna medida, qué está pensando y qué se propone hacer. Hasta ahora nos ha dejado sólo sus exámenes de fin del secundario y su carta de 1837, a las que les hemos agregado breves referencias de terceros, básicamente provistas por el correo familiar. Ahora él tiene la palabra y esperamos que no desperdiciará la ocasión.

CAPÍTULO IV

La tesis doctoral

Marx se gradúa como doctor en filosofía en la Universidad de Jena⁷²⁴ en abril de 1841. El más antiguo Cuaderno manuscrito ‘preparatorio’ de su tesis que se conserva está fechado a fines de 1838 y nos indica que le llevó, al menos, dos años largos concluirlo. Nos ofrece una disertación doctoral con un importante grado de elaboración y disponemos de una gran ventaja para mejor comprenderla: nos ha dicho lo fundamental de sí y, en estos años universitarios, se nos ha mostrado fiel y de manera contundente al proyecto de vida que nos confiara siendo aún un adolescente. Resumamos lo que ya conocemos de él.

Se ha empeñado en entregar todas sus fuerzas en bien de la humanidad, consciente de la necesidad de llegar a la verdad de las ideas acerca de lo que tiene adelante y con las que pensar cómo avanzar en ese propósito. Abandonada su inicial vocación poética como herramienta para intervenir en la vida social, se dedica a estudiar, a discutir, en la búsqueda de ese saber cierto de la realidad que lo rodea. Lee y escucha que, en su absoluta mayoría, explícita o implícitamente, se sostiene que no es posible ese conocimiento, de qué se trata efectivamente el proceso social de vida en su transcurrir. Y que, por lo tanto, para guiar el propio quehacer hay que basarse en opiniones, pareceres —obviamente, lo más elaborados posibles— y no en un saber cierto, considerado por demás inalcanzable para la razón humana. De ahí que la monarquía, la república, la libertad, la democracia, la ley, el orden social, la riqueza de las naciones, el pauperismo, etc., son asuntos en debate frente a los que se toma posición y se actúa en consecuencia, todo sin conocer realmente las razones de su existencia, en qué consiste ese mundo sobre el que se pretende influir. En ese panorama, a los disconformes con la situación existente se les abre un abanico de alternativas que las buenas intenciones y la imaginación pueden forjar y alentar.

Por su parte, los que abordan los fenómenos llamados ‘naturales’ buscan las leyes de su comportamiento que, de ser posible, pueden aprovecharse para el propio beneficio hasta que los hechos demuestren lo contrario. También afirman que no hay cómo saber ciertamente qué es el ‘tiempo’, el ‘espacio’, el ‘movimiento’, etc., en los que aquéllos están inmersos y participan, como tampoco el por qué de sus repetidas trayectorias o el de su abandono. Hay que elaborar hipótesis, en base a observaciones rigurosas, que conduzcan a teorías comprobables en la práctica. Si la realidad sobre la que versan las contradice en algún momento, habrá que revisarlas e ir en busca de una nueva, y así sucesivamente.

En pocas palabras, Marx se ha llevado por delante a toda la Ilustración, a sus más señeros representantes, a los grandes sistemas filosóficos y a la entera ciencia, porque entiende que han renunciado a conocer realmente lo que sucede en la vida humana y en el universo todo. Dedicados a ofrecer elaborados pareceres, al momento de fundamentar racionalmente su acción —como se jactan—,

⁷²⁴ Importante ciudad del entonces independiente Gran Ducado de Sajonia-Weimar-Eisenach, hoy perteneciente al Estado federado de Turingia, Alemania, ubicada a unos 250 km. al sur de Berlín.

sus explicaciones se muestran frágiles y por demás provisionarias. Más aún, no se rasgan las vestiduras por esa ignorancia sino que se enorgullecen de ella y la defienden a rajatabla.⁷²⁵

¿Adónde buscar ese saber, entonces, sino en la más moderna filosofía, que presume de tener por objeto el conocimiento completo de la realidad toda? ¿A quién preguntarle, pues, sino al único que alardea no sólo de que es posible alcanzarlo sino también de haber encontrado el camino para avanzar en él y mostrado frutos que, si bien concentrados en la acción humana, invalidan también el proceder científico en general? Es lo que hace Marx en estos años universitarios de Berlín. Se suma al informal grupo de discípulos de Hegel, a su ala ‘joven’, con los que coincide en criticar el orden social imperante y en la búsqueda de fundamentos para aportar a su transformación. No obstante, del somero repaso que hicimos de algunos de sus principales exponentes, por el momento no parecen transparentar una exigencia tan radical, que se proponga ir al fondo de las cosas, como la de Marx. Se cuestionan hasta qué punto los fundamentos de esa filosofía les ofrecen suficientes herramientas conceptuales para pensar qué hacer, básicamente en el terreno de las enseñanzas religiosas –dado su poder y subsistencia– y en el del orden social, básicamente el político, aunque sin ponerse de acuerdo. Pero sí muestran cierta coincidencia en descartar la posibilidad de que, en su unidad y desarrollo, lo existente –ya sea el realizarse del Espíritu Absoluto o el de la naturaleza misma– pueda tener alguna influencia sustantiva en el accionar humano, ya que sus individuos son vistos como portadores de una conciencia libre por naturaleza y de una razón capaz de guiarlos en los más altos designios que persigan.

Desde ya, Marx debe intervenir en las discusiones al respecto, pero básicamente sólo contamos, para estos tres años y medio –que van de noviembre de 1837 a principios de 1841–, con los trabajos preparatorios de la disertación doctoral, lo que quedó de ésta misma y, meses después, de su proyecto de publicación. Es decir, seguiremos contando con sus palabras, que pueden darnos pistas para comprender cómo se ubica en esos debates y qué rumbo está pensando seguir.⁷²⁶

Pero Marx no es sólo ese estar pensando y escribiendo. Vive del apoyo económico familiar, con la precariedad que hemos señalado, y necesita y quiere independizarse. Por lo demás, está enamorado y dispuesto a formar un hogar al que mantener con cierta dignidad. Para ello, debe desarrollar una profesión que le permita avanzar en su compromiso social general y en este más particular, sabiendo que va a contracorriente de las ideas dominantes y que está inmerso en un cuadro de abierta represión política y de muy limitadas posibilidades laborales. En pocas palabras, no puede sino estar fuertemente movilizado, preguntándose de qué va a vivir y cómo.

Por lo pronto, el doctorarse es fundamental para aspirar a un cargo docente, que le permitiría tener un ingreso regular a la vez que disponer del tiempo y la oportunidad para estudiar lo que ambiciona. Por supuesto, sabe que es un camino lleno de problemas. La licencia que requiere en ese sentido no es fácil de obtener y debe renovarse periódicamente, sujeta al arbitrio discrecional de las autoridades académicas. Tendrá que cuidarse de lo que enseña y atenerse a lo que los sabuesos de turno del reino consideren políticamente admisible. No obstante, otra oportunidad que se le abre con su doctorado es publicar posteriormente la disertación, como suele hacerse con algunas de ellas. Esto es, comenzar a ganar reputación dentro del ámbito filosófico pero también del editorial, otra fuente potencial de ingresos a mediano y largo plazo, que puede ser acompañada con la publicación de artículos en la prensa. Actividades de difícil concreción y no menos a merced del cuadro social en que vive.

Por el momento, entonces, lo fundamental es conseguir el título. Y no debe ser ajeno a ese objetivo que decida intentarlo en la Universidad de Jena, no en la de Berlín. Uno de los argumentos que se han esgrimido con mayor fuerza al respecto es que las autoridades del Reino de Prusia y de esta última Universidad ya han iniciado un giro represivo sobre los hegelianos ‘críticos’, tal como ya señalamos. Por el contrario, que la de Jena, perteneciente a un Ducado independiente, es muy liberal en la aceptación de tesis doctorales.⁷²⁷ Por otro lado, aparentemente, al optar por obtener un tipo de título en

⁷²⁵ Es notable que Marx haya distinguido esas características claves del pensamiento y de las ciencias de su época. Vale recordarles a los lectores que son las que continúan presentes en el siglo XXI y son una excepción los que se lamentan de ello.

⁷²⁶ La inmensa mayoría de los estudiosos de Marx de este período se sienten satisfechos con colgarle el sambenito de ‘hegeliano’, aunque sin poder precisar a cuál de las interpretaciones que se hacían de Hegel en ese momento habría adscripto, y desestimando o distorsionando lo que él sí dice.

⁷²⁷ Algún biógrafo alega que Marx se presenta en Jena porque no se inscribió en su último año de estudios en Berlín, en el semestre de verano de 1840. Poco consistente, porque podría pensarse lo contrario: que no se regulariza allí porque ya tiene pensado doctorarse en Jena. Mc Lellan, en su biografía, señala que esa

particular, no se le exige hacer una defensa personal de la tesis, basta con enviarla por correo. Además, no deja de ser peculiar que se la apruebe en un tiempo breve, nueve días, y que el dictamen público de la institución aprobándolo lo firme un reconocido crítico de Hegel, a la sazón decano.⁷²⁸

Pero lo singular de este proceso de doctorarse no termina aquí, porque no se conserva el documento manuscrito original entregado a la Universidad. Sólo se dispone de un texto preparado para su publicación posterior por parte de Marx, proyecto que no se concreta y que tampoco está completo.⁷²⁹ Por lo demás, con evidencias de agregados –tal el caso del ‘Prólogo’–, aclaraciones o anotaciones, dirigidos a un público que claramente no es el académico que va a evaluar la disertación, e incluso con alguna referencia a hechos posteriores a la entrega de la tesis. Por otra parte y afortunadamente, sobreviven siete llamados ‘Cuadernos preparatorios’, en buena parte con citas de autores originales y sus respectivas traducciones, con interesantes observaciones de Marx sobre ellas y reflexiones propias, como ya veremos.

De modo que, en primer lugar, nos abocaremos a éstos últimos, que datan aproximadamente entre fines de 1838 y de 1840. Luego, a la que puede considerarse como la disertación original, que complementaremos finalmente con los que parecen ser los eventuales añadidos para el proyecto de su publicación.

Con los elementos que nos ha dado hasta ahora no es sencillo pensar qué abordará en su tesis, qué temas y/o filósofos elegirá. Por lo pronto, anticipamos su título definitivo, que no deja de ser llamativo para el Marx que venimos conociendo: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. En este sentido, como veremos, el personaje central del primer Cuaderno preparatorio ya es el último de estos dos filósofos. Todo parece indicar, entonces, que ya a fines de 1838 tiene una idea tentativa de lo que se propone presentar. Debería tratarse de una problemática cuya indagación le aporte algo relevante, porque tiene que dedicarle dos años o más de su vida de formación y le sobran sustanciales interrogantes para responder. Pero también, con la imperiosa necesidad de doctorarse, de una temática que pueda presentar y que no abra posibilidades de críticas y resquemores que pongan en peligro ese objetivo.

En este sentido, también parece una buena decisión eludir a los considerados grandes pensadores, tipo Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant, mucho menos Hegel, etc. Por un lado, porque son siempre objeto de diferentes interpretaciones, incluso de polémicas cuando sus afirmaciones exceden el campo estrictamente ‘filosófico’. Por otro lado, lo obligarían –desde ya, excepto con Hegel– a profundizar en personajes que no se caracterizan precisamente por fundamentar la verdad de las ideas que sostienen acerca de la realidad, sino más bien por descartar que eso sea posible. Por último, le llevarían un esfuerzo considerable, teniendo en cuenta los criterios académicos que exigen una exhaustiva recopilación de antecedentes, el llamado ‘estado del arte’.

Por supuesto, no brinda oportunidad de lucirse el abordar a filósofos menores ni suelen ofrecer valiosas enseñanzas. Pero Epicuro parece ofrecer algunas ventajas. Por lo pronto, casi no hay textos directos y hay que acudir a sus principales relatores, es decir, a sus intérpretes, que se llevarían la mayor parte de los comentarios y aliviaría la tarea de dar los propios. Por otro lado, los llamados helenistas –básicamente los ‘estoicos’, ‘epicúreos’ y ‘escépticos’–, que prosperaron poco después de Aristóteles y concitaron cierto interés en la antigua Roma, tienen una restringida presencia y repercusión dentro del moderno claustro profesoral. Ni qué decir sus ideas acerca de la naturaleza, en la que se interesa Epicuro y que se presta para ser contrastada con la de otro ‘atomista’ más antiguo,

Universidad tenía un “récord en la producción de doctores en filosofía”. También, que un profesor de literatura de esa institución, Oskar L. B. Wolf (1799-1851), novelista, amigo de Heine y conocido de Marx, probablemente le informara a éste de las internas académicas y apadrinara todo el trámite.

⁷²⁸ El diploma menciona a Carlos Federico, gran duque de Sajonia-Weimar-Eisenach (1783-1853) y rector académico, al pro-rector académico Ernst C. G. Reinhold (1793-1855) y al decano Karl Friedrich Bachmann (1785-1855). Éste había pasado de una entusiasta y temprana recepción de la *Fenomenología* de Hegel, donde lo calificaba de ser el “Aristóteles alemán”, a rechazarlo acerbamente en su *Anti-Hegel*, publicado en 1835 y desde una posición empirista.

⁷²⁹ De manera que cuando nos referimos a la ‘tesis doctoral’ se hace necesario distinguir entre la tesis que se supone que fue la aprobada por la Universidad y una copia suya preparada para su posterior publicación. En todos los casos, de los capítulos IV y V de la Primera Parte quedaron sólo las notas y, del Apéndice –‘Crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro’–, las páginas iniciales.

Demócrito. Algo que, además, no debe interesarle prácticamente a nadie y puede pasar sin temor ante la mirada de los cancerberos que tanto abundan.

Sin embargo, que ya a fines de 1838 le haya, por así decir, puesto el ojo a Epicuro es porque ha encontrado en él algo especial, que va más allá de las ventajas antes mencionadas. Y relacionado con las preocupaciones que Marx nos ha confiado, no podrían serle indiferentes las ideas de Hegel sobre el papel de esas escuelas, a las que considera de segundo orden pero sobre las que se extiende en sus lecciones universitarias.⁷³⁰

En su presentación, por demás significativa, señala que el “el dogmatismo es adoptado por dos filosofías, la estoica y la epicúrea”, y que “el escepticismo, aunque compartido por ambas filosofías, es la reacción contra aquélla”. Hacia el fin de período aristotélico, “la conciencia de la idea o de lo general” es “un principio evidentemente general, pero al mismo tiempo determinado de suyo, capaz por ello mismo de subsumir lo particular y de ser aplicado a ello. Este ángulo de la aplicación de lo general a lo particular es aquí [en estas filosofías posteriores] lo predominante, pues el pensamiento de que la particularización de la totalidad se desarrolle a partir de lo general mismo, no existe aún. Esta relación lleva siempre implícita la necesidad del sistema (...); en efecto, un determinado principio debe ser aplicado de un modo consecuente a lo particular, de tal modo que la verdad de todo lo particular sea determinada y, al propio tiempo, conocida con arreglo a este principio abstracto. (...) ...en esto precisamente consiste el llamado dogmatismo.”⁷³¹

Por su parte, la crítica central es que abandonan el momento de la universalidad –el del movimiento del sujeto espiritual de lo real y sus determinaciones– para darle centralidad al principio subjetivo, a la singularidad que es la conciencia del individuo.⁷³² Y su mayor recepción en la Roma antigua la asocia con que, mientras que en “el luminoso mundo griego el individuo se sentía más unido a su Estado, a su mundo, y se hallaba más presente en él”, en aquélla se borra “todo lo que había de bello y de noble en la individualidad espiritual. En este estado de divorcio del mundo, en que el hombre se ve empujado a su interior, se esfuerza en buscar por la vía de lo abstracto la unidad y la satisfacción que ya no acierta a encontrar en el mundo.”⁷³³ En cuanto a Epicuro, “no postula el ser como ser en general sino como algo sentido; es decir, lo esencial es la conciencia bajo la forma de lo individual inmediato” y, en él, “las cosas se degradan hasta el punto de vista del sano sentido común”, que “lleva, no al saber sino a la opinión.”⁷³⁴ De su teoría del conocimiento –sensación, representación y opinión– señala que “difícilmente podría concebirse otra más pobre”, y que, aplicada a la física, terminaba siendo lo mismo “que sigue rigiendo hoy en la ciencia natural común y corriente.”⁷³⁵ Sus resultados son una “vacua charlatanería”, donde las cosas “pueden ocurrir así o de otro modo.” No obstante, lo considera como “el inventor de la ciencia empírica de la naturaleza, de la psicología empírica”,⁷³⁶ que, en tanto se limita al “círculo de lo finito, admitiendo solamente causas finitas”, critica las supersticiones, la milagrería, la astrología y la “negación de lo suprasensible”, procurando desterrar “el temor a los dioses.”⁷³⁷

Por otra parte –sigue Hegel– su “filosofía práctica tendía a la individualidad de la conciencia de sí; la meta de su moral es, en este sentido: la inmovilidad del espíritu y el goce puro y diáfano de sí

⁷³⁰ Como una simple referencia cronológica (siempre a.C.): Tales (624-546); Pitágoras (569-475); Sócrates (470-399); Demócrito (460-370); Platón (427-347); Aristóteles (384-322) y Epicuro (341-270).

⁷³¹ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., Vol II, p. 337.

⁷³² En ellos, “el sujeto busca para sí un principio de su libertad (...) para poder elevarse a esta independencia abstracta. La conciencia de sí mismo vive en la soledad de su pensamiento y encuentra en ella su satisfacción.” Hegel, *Lecciones...*, op. cit., Vol II, p. 338.

⁷³³ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., pp. 338-9.

⁷³⁴ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., p. 375 y 381.

⁷³⁵ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., p. 385 y p. 389.

⁷³⁶ Hegel señala que se le puede atribuir al camino seguido por Epicuro “algún valor.” En ese sentido afirma que “Aristóteles y los antiguos partían, en la filosofía de la naturaleza, de pensamientos generales a priori, desarrollando el concepto en base a ellos; pero esto no es más que un aspecto. El otro aspecto, igualmente necesario, consiste en elevar la experiencia a un plano general y en descubrir las leyes por las que se rigen los fenómenos; es decir, en que lo que se deduce de la idea abstracta coincida con la representación general a que se elevan la experiencia y la observación. (...) Esta reducción de lo particular a lo general es el descubrimiento de las leyes, de la fuerzas naturales, etc.” Hegel, *Lecciones...*, op. cit., p. 392. Y le reconoce a Epicuro el preocuparse por hacer esto último.

⁷³⁷ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., pp. 392-4.

mismo.”⁷³⁸ Finalmente, al igual que para Leucipo –del siglo V a.C., y considerado ‘padre’ del ‘atomismo’– y Demócrito, “aunque no de un modo más preciso”, para Epicuro “la esencia y la verdad de las cosas residen en efecto en los átomos y el vacío.” En este sentido, todas las cosas, los objetos, “incluso el alma”, son una cierta ordenación de los átomos. Y Hegel agrega, sin darle mayor relevancia que, para su constitución, además de la forma y la magnitud, Epicuro distingue también el peso –su gravedad–, que le confiere a los átomos un movimiento que difiere de la línea recta.⁷³⁹

Finalmente, no de menor relevancia es el corolario de las concepciones ‘atomistas’ en las que se inscriben Epicuro y Demócrito. Hegel señala que esas ideas tienen implicancia en el terreno político, donde pretenden fundamentar la relación entre el individuo –un átomo– y el Estado, la totalidad social.⁷⁴⁰ Como se ve, se trata de una problemática de sumo interés para Marx y el círculo hegeliano que frecuente y seguro asunto en discusión. Para éstos, las llamadas filosofías helénicas, y en particular la de Epicuro, pueden ser utilizadas en el terreno de las polémicas políticas, atendiendo a que ciertas máximas morales suyas apuntan al comportamiento humano práctico sin necesidad de acudir a las ideas religiosas.⁷⁴¹ Pero no ignoran que se trata de filosofías menores, lejos de conformar algún sistema, y desestiman sus elucubraciones respecto de la naturaleza. Este último aspecto, no obstante, podría suscitar algún interés en quienes se preguntan por la vigencia de una razón universal como sujeto de lo existente, porque, descartada ésta, la naturaleza se presenta como la principal alternativa en la que indagar. Marx, al menos, se ocupa de profundizar en cómo Hegel la aborda.⁷⁴²

De cualquier manera, sólo en la medida en que avance en la elaboración de su tesis iremos encontrando el objetivo que se plantea con ella. Que, si bien tiene que cubrir los requisitos mínimos que le exige la universidad para darle el título de doctor, pensando en una posible posterior publicación Epicuro parece poder servirle, por lo ya señalado, también para sentar una posición propia dentro de su grupo de referencia.

Finalmente cabe señalar que, con posterioridad, Marx no le asignará ninguna importancia a esta obra, aunque evocará mucho después, sorprendentemente, que fue un estudio hecho “más por razones políticas que filosóficas,”⁷⁴³ nada menos que ya a los 20-22 años. Como se ve, está pensando en

⁷³⁸ Hegel, *Lecciones...*, op. cit., p. 395.

⁷³⁹ Como veremos, no se trata de un señalamiento original sino que tenía sus precedentes, incluso motivo de burlas. Menos aún, por lo tanto, que sea un descubrimiento inédito de Marx. Por su parte, Hegel no es menos crítico de Demócrito aunque, al asociarlo a Leucipo, trabaja más sobre las ideas de éste. Les concede, al menos, el estar abriéndose paso en el conocimiento, mientras que los helenistas desaprovechan lo que se ha avanzado en ese sentido.

⁷⁴⁰ “En los problemas de la libertad, el derecho y la ley, de la voluntad, todo gira en torno a este antagonismo entre lo general y lo individual. Dentro de la esfera del Estado, puede manifestarse el punto de vista de que la voluntad individual, en cuanto átomo, es lo absoluto; tales son, en el fondo, las nuevas teorías sobre el Estado, que se hacen valer también prácticamente. El Estado debe basarse en la voluntad general, es decir, en la voluntad que es en y para sí; cuando se basa en la voluntad individual, se atomiza, se concibe con arreglo a la determinación del pensamiento de lo uno, como en el *contrat social* de Rousseau.” Hegel, *Lecciones...*, op. cit., Vol I, pp. 281-8.

⁷⁴¹ En ese sentido, Köppen, en su libro sobre Federico el Grande, señala que “todas las figuras de la Ilustración están en rigor relacionadas con los epicúreos en muchos aspectos, del mismo modo que, vistos desde la perspectiva opuesta, los epicúreos han mostrado ser principalmente las figuras de la Ilustración en la antigüedad.” J. B. Foster, *La ecología en Marx*, Viejo topo, Madrid, 2004, p. 106

⁷⁴² Debe ser la primera vez que Marx se pone a estudiar a fondo la filosofía de la naturaleza hegeliana. Asunto que no es ajeno a sus preocupaciones del momento, preguntándose como lo está por la verdad de las ideas acerca de las razones de la conducta humana. Porque Hegel, en ese sentido, avanza con las determinaciones de la naturaleza hasta el animal desprovisto de conciencia y la necesidad de sus ‘individuos’ de reproducirse como colectivo, como ‘género’ y, si se quiere, instintivamente. Pero el saberse del Espíritu ya como animal ‘racional’ excede con creces el campo de lo simplemente ‘natural’ para centrarse en la experiencia de la conciencia consigo misma y en relación con otras. El ‘corte’ que hace en el desarrollo de las determinaciones para dar ese paso –por así decir, de lo genéricamente animal a lo específicamente humano– es tan fuerte que Hegel necesita explicitar su idea respecto de la evolución de las especies que ya mencionamos.

⁷⁴³ En su carta a Lasalle, de 21.12.1857, y refiriéndose al texto que éste le está enviando –‘La filosofía heraclitiana del oscuro de Éfesos’–, señala que “siempre he sentido un gran cariño por este filósofo, a quién prefiero por encima de los antiguos, excepto Aristóteles. La filosofía posterior –Epicuro (en particular él), el estoicismo y el escepticismo– fueron objeto de un estudio especial mío, más por razones políticas que filosóficas.” En una carta posterior, del 22.2.1858, y ya en disposición del texto de Lasalle pero sin haberlo leído

presentar algo importante. Por eso, detenernos en ella y en sus antecedentes nos ayudará a comprender qué tiene en mente a principios de 1841, cómo se ubica dentro del círculo de sus compañeros de ruta y hacia dónde se dirige. Démosle, entonces, la palabra.⁷⁴⁴ Trataremos de resumir lo mejor posible los textos disponibles pero cuidando de no perder lo fundamental.⁷⁴⁵ En el caso de los denominados ‘Cuadernos preparatorios’, prestaremos especial atención al curso de los principales descubrimientos que nos contó en su carta de noviembre de 1837. Centralmente, y urgido por la necesidad de conocer su verdadera situación, mirando la realidad misma, que ésta le dice que su múltiple variedad de formas finitas inmediatas son las expresiones concretas contradictorias de un actuar espiritual, el sujeto universal de lo real que se realiza en ellas y que, por lo tanto, determina que sean ellas y no otras. Incluida la conciencia humana, lejos entonces de ser libre por naturaleza y que tanto sobresalto le produjo.

1 Los llamados ‘Cuadernos preparatorios’⁷⁴⁶

Marx comienza su Cuaderno I con un clásico de la historia de la filosofía, la del griego Diógenes Laercio (180-240): *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Lo habrá leído en su totalidad pero elige el Libro X, dedicado a Epicuro,⁷⁴⁷ y las citas que transcribe deben ser las que le resultan relevantes en vistas a lo que está pensando escribir. En ese sentido, de la presentación general extrae unas pocas donde se señala que Epicuro llegó a la filosofía con la doctrina de los átomos de Demócrito, además de sus constantes llamados al placer de comer, a las alegrías del amor y de la música. Del ‘Canon’⁷⁴⁸ que aborda Laercio, Marx se extiende en citas que giran alrededor de los “criterios de verdad” para hablar sobre lo existente.⁷⁴⁹ De la Carta o Epístola de Epicuro a Meneceo toma las menciones sobre cómo los pueblos se imaginan a dios, “no basados en la experiencia sino en

aún, afirma que “de Epicuro puede mostrarse en detalle que, aunque se basa en la filosofía de la naturaleza de Demócrito, siempre da vuelta de adentro para afuera el argumento. Cicerón y Plutarco no pueden ser acusados duramente de no haberlo entendido, dado que también hombres de intelecto como Bayle no se dieron cuenta, por no hablar del mismísimo Hegel. Ni tampoco, sobre el asunto, podría uno pretender que Hegel, el primero en comprender la entera historia de la filosofía, no cometiera errores de detalle.” Ya con el libro leído, le envía una nueva carta, el 31.5.1858, donde, entre otras observaciones, Marx dice que comprende las dificultades que Lasalle tuvo que superar ya que, “hace 18 años atrás yo intenté un trabajo similar con un filósofo de lejos más fácil, Epicuro – a saber, ofrecer el panorama de un sistema completo contando sólo con fragmentos, un sistema que estoy convencido, por cierto, que estaba, como el de Heráclito, sólo presente implícitamente en su trabajo, no conscientemente expuesto como un sistema.” MECW, op. cit., Vol 40, pp. 226, 269 y 316, respectivamente.

⁷⁴⁴ Vale advertir al respecto que el Epicuro y Demócrito que presenta Marx son los que resultan, básicamente, de la lectura de textos de otros pensadores que citan lo que aquéllos habrían dicho y/o escrito.

⁷⁴⁵ Les pedimos a los lectores que se armen de paciencia un poco más. Vale la pena, al menos para sumergirse en el mundo de ideas en el que Marx se debate y en el lenguaje con el que las expresan.

⁷⁴⁶ Como tantos otros textos, han tenido una primera edición parcial en la primera MEGA, que se completaron y actualizaron en la nueva. Nosotros nos basamos en los que aparecen en ‘Karl Marx / Friedrich Engels – Werke’. Dietz Verlag, Berlin, Band 40, Berlin/DDR, 1973. S. 13-255, y básicamente en la traducción de Wenceslao Roces (1897-1992) para Fondo de Cultura Económica, en OFME I, Escritos de juventud de Carlos Marx, pp. 73-143.

⁷⁴⁷ Los anteriores son: Libro I - Los 7 sabios de Grecia, filósofos presocráticos. Escuela Jónica; Libro II – Escuela jónica. Sócrates y sus discípulos (Anaxágoras, Euclides, etc.); Libro III – Platón; Libro IV – Filósofos platónicos. La Academia; Libro V – Aristóteles. Filósofos aristotélicos; Libro VI - Escuela cínica (Diógenes, etc.); Libro VII – La Stoa: estoicismo (Cleantes, Crisipo, etc.); Libro VIII – escuela italiana. Pitágoras y los pitagóricos, y Libro IX – Otros filósofos (Heráclito, Parménides, Leucipo, Demócrito, etc.).

⁷⁴⁸ Que considera la primera parte de la filosofía epicúrea, a la que le siguen la ‘Física’ y la ‘Ética’.

⁷⁴⁹ Cita de Laercio: “...en el Canon, Epicuro dice que los *criterios* de verdad son las *percepciones sensoriales*, la *prolepsis* y los *afectos*, pero los epicúreos también agregan las *ideas de la imaginación de la razón*.” Prolepsis “...en el sentido de la *imaginación* o la *opinión correcta*, o la *conciencia* o el *conocimiento inherente general*, es decir, la *memoria*...”. Y advierte que el peso de cada uno de ellos es relativo según los casos. En cuanto a la relevancia de la ‘prolepsis’, considerada como conceptos generales formados a partir de los datos de la experiencia, sigue siendo hoy objeto de discusión entre los epicureólogos.

suposiciones falsas”⁷⁵⁰ –algo similar a la idea de la muerte– y al papel que juegan a la hora de buscar “una vida honorable y feliz”, cuyo objetivo es “la ataraxia del alma y el placer del cuerpo”. Por lo demás, que “la autosuficiencia es un gran bien”, aunque el mayor es “la razón”, y que “nuestra voluntad es libre”. Epicuro concluye que “sería mejor hacer caso al mito sobre los dioses que ser sirviente de lo que imponen los físicos, porque aquellos ofrecen la esperanza de obtener piedad honrando a los dioses y éstos una inexorable necesidad. Pero [el hombre sabio] debe aceptar el azar, no a dios como hacen las multitudes (...) ...y no a una causa incierta.”

De las ‘Lecciones principales’ que considera Laercio, las citas se refieren largamente, en primer lugar, a las ideas de Epicuro respecto del placer, el dolor, los deseos, el miedo a lo desconocido, la finitud y la importancia de la amistad. Luego, Marx transcribe pasajes que –como anota en el Cuaderno– expresan “la concepción del filósofo acerca de la naturaleza espiritual del Estado”, y resume que allí Epicuro muestra que “el contrato es su fundamento y sólo el principio de utilidad su objetivo.”⁷⁵¹

Continúa con a citas de la Carta a Herodoto,⁷⁵² de la que copia un fragmento en el que aquél indica la importancia de establecer el significado de las palabras que se utilizan. Marx señala, entonces, que una observación similar hizo Aristóteles en su *Metafísica*, y agrega que “Epicuro, como filósofo de la representación, es el más preciso en esto y, por lo tanto, el que determina con más detalle las condiciones de su fundamento. También es el más consecuente de todos, y el que, al igual que los escépticos del otro lado, da cima a la filosofía antigua.” Las citas siguientes hablan de cómo hay que observar todo según los criterios de verdad ya mencionados, y su aplicación a las ideas sobre el átomo, su indivisibilidad e inmutabilidad, su eternidad y también su constante movimiento. Y, dado que “nunca se ha visto uno a través de la percepción sensorial”, rescata el valor de las “imágenes”, surjan de la razón o de las impresiones y que, en el caso de los fenómenos naturales en general, no deben contradecir aquella percepción.

Marx se detiene a volcar sus propias conclusiones de esos textos extraídos en su mayoría de Laercio y, de aquí en más, vuelve a hacerlo con las siguientes citas. Por lo pronto, escribe, “se rompe el principio atomístico y se introduce una necesidad interior en los átomos mismos.” Más en general, “la necesidad y la idealidad que viene con ellos son, a su vez, en sí mismo meramente figuradas, fortuitas, algo exterior a ellos”, esto es, “una forma externamente representada, la del átomo. Hasta aquí va la consecuencia de Epicuro.” Ante la afirmación de su escuela de que “los átomos deben tener la misma velocidad...”, Marx es más contundente. El movimiento de los átomos que proponen es “en principio, absoluto con respecto al movimiento concreto, es decir, todas las condiciones empíricas aparecen canceladas en él, se trata de un movimiento ideal.” Esto es, la filosofía epicúrea parte de “un principio imaginario”, frente al que el “mundo concreto no es más que la forma fingida de su idealidad, exterior a sí misma, y no como lo que se presupone, sino más bien como la idealidad de lo concreto. De este modo, sus determinaciones mismas son carentes en sí de verdad, se cancelan.”⁷⁵³

Marx continúa con las citas y sus críticas observaciones. Refiriéndose a una que intenta precisar la relación entre “el alma” y la percepción sensorial, no es menos amable: “el reino de la representación

⁷⁵⁰ Epicuro habría dicho que “no es impío quien desprecia a los dioses de la multitud sino quien se suma a las representaciones que la multitud tiene de los dioses.” Es una oración que Marx destacará luego en el proyecto de publicación de la Tesis doctoral.

⁷⁵¹ Así Marx cita del Epicuro de Laercio que “la justicia no es algo en sí mismo”, como tampoco “la injusticia es un mal en sí mismo.” También: “La ley natural es un acuerdo celebrado en beneficio de las partes, que no se dañen o se causan daños unos a otro”; “Lo que resulta útil para las necesidades de la comunidad recíproca, lo que se considera justo, es la esencia de la ley, si lo mismo se aplica a todos. Pero si uno determina lo mismo, pero no lo convierte en beneficio de la comunidad recíproca, entonces esto ya no tiene la esencia de lo justo”; “Cuando, sin que surjan nuevas condiciones ambientales, lo que se considera como ley no prueba en la práctica que se corresponda con la idea de ley, esto no es una ley; como, cuando han surgido nuevas circunstancias, y se aplica la misma la ley que alguna vez fue correcta por ser útil para la comunidad mutua de ciudadanos pero que ya no los beneficia, no es útil, ya no es una ley.”

⁷⁵² Va dirigida, en realidad, a los discípulos de ese historiador griego (484-425 a.C.). Allí Epicuro resume sus ideas físicas y su concepción del universo y de los fenómenos naturales, basadas en la teoría atómica de Demócrito. Predica que el conocimiento de los fenómenos celestes y los atmosféricos libera a los humanos del temor de que puedan estar sujetos a una voluntad divina.

⁷⁵³ Marx, en el borde de la ironía, también señala que “la filosofía epicúrea es importante por el candor con que se expresan sus consecuencias, sin caer en el prejuicio moderno”.

se concibe, de una parte, como libre y, de otra parte, como la manifestación de un algo ideal. Por tanto, esta libertad de la representación es también una libertad meramente pensada, inmediata, fingida...”. Se trata del “principio de lo arbitrario absoluto”, donde “se da por supuesto lo que se trata de resolver, y es el átomo mismo lo que hay que explicar.” Marx agrega: “Debe observarse que, como el alma, etc. perecen, sólo deben su existencia a una mezcla fortuita, lo que vale tanto como proclamar expresamente el carácter fortuito de todas estas representaciones, por ejemplo el alma, etc., que, como no responden a necesidad alguna en la conciencia usual, también en Epicuro aparecen sustanciadas como estados fortuitos, concebidos como algo dado, cuya necesidad, la necesidad de su existencia, no sólo no se ha demostrado sino que, por el contrario, sólo se reconoce como no demostrable, como meramente posible. Lo permanente, por el contrario, es el libre ser de la representación que es, en primer lugar, lo libre en general que es en sí y, en segundo lugar, como la noción de la libertad de lo representado, una mentira y una ficción y, por tanto, algo inconsecuente en sí mismo, una mera sombra, una fantasmagoría. (...) Lo permanente y grande en Epicuro es que no da preferencia a las condiciones sobre las representaciones ni se empeña en salvarlas.” Y, a modo de un primer cierre, “el principio de la filosofía en Epicuro (...) tiene su expresión natural en el átomo y su expresión espiritual en lo fortuito y lo arbitrario.” Apenas rescata que “Epicuro es superior a los escépticos en que en él las condiciones y las representaciones no sólo se reducen a nada sino que su hipótesis, el pensar acerca de ellos y el razonar acerca de su existencia, que arranca de algo fijo, es también algo sólo posible.”

Finalmente, Marx reproduce una larga cita acerca de cómo considerar a los ‘cuerpos’ y anota que “en la conciencia de Epicuro está presente del modo más claro posible que la repulsión viene dada con la ley del átomo según la cual éste se desvía de la línea recta.” Algo que “no debe interpretarse en el sentido superficial de que solamente así pueden los átomos encontrarse en su movimiento”, como lo interpreta Lucrecio (99-55 a.C.). Y, a continuación, cita un texto de éste: “si todos los movimientos están encadenados y unos eslabones se enlazan inevitablemente a otros y los elementos (...) no provocan un movimiento que rompa los nexos de la necesidad e impida que se interrumpa la cadena infinita de las causas”, esto es, si no hay “declinación”, “¿de dónde proviene entonces el libre arbitrio concedido en la tierra a los seres vivos?, ¿de dónde, me pregunto, la voluntad que escapa al destino y nos permite seguir los caminos que queremos?”⁷⁵⁴

Marx señala que “Lucrecio puede haber tomado o no esta explicación del propio Epicuro. Ello no afecta en nada al asunto. Lo que resulta del desarrollo de la repulsión, a saber: que el átomo, en cuanto forma inmediata del concepto sólo se materializa en la ausencia inmediata del concepto, vale también para la conciencia filosófica, para la que este principio es su esencia. Y ello justifica, al mismo tiempo, por qué yo establezco una consideración totalmente diferente a la de Epicuro.”

Su execración es completa, contundente.⁷⁵⁵ Si en algo se destaca es por su coherencia en insistir que no se puede explicar lo existente, con suerte considerarlo meramente posible. Se mueve en el campo de las representaciones, liberadas de toda necesidad y que le permiten adjudicarle a las cosas principios figurados, fortuitos, un movimiento ideal y arbitrario. Por lo demás, la “autoconciencia” y “la voluntad” son “libres”. Marx se extiende en las vacías y contradictorias afirmaciones de Epicuro, lo señala como el más consecuente en sus limitaciones y “al igual que los escépticos (...) da cima a la filosofía antigua”. Aunque uno de los ejes de su reprobación son sus consideraciones sobre el contenido material, natural, de lo existente —el átomo—, Marx no pierde de vista que esas especulaciones le sirven también para expedirse acerca de “la naturaleza espiritual del Estado” y que lo que está en debate es el curso de la vida humana. Tal como lo extrae de Laercio, el problema que le preocupa a Epicuro es cómo “escapar al destino”, que nos permita “seguir los caminos que queremos.” Esto es, Marx sigue en toda la línea lo que nos expuso en su carta de noviembre de 1837, preguntándose por su “situación real”, qué la determina. Veamos cómo continúa en 1839.

El Cuaderno II comienza con la última parte de la Carta a Herodoto (484-425 a.C.), extraída también del Libro X de Laercio. Allí Epicuro habla del tiempo, de los mundos, que se declaran

⁷⁵⁴ En este sentido, la “declinación” en el movimiento del átomo viene a replicar lo que supone que le sucede a la conciencia humana, libre por naturaleza de toda determinación.

⁷⁵⁵ Que Marx lo señale como “el filósofo de la representación”, algunos lo han interpretado como una alabanza, cuando es precisamente lo contrario. En lugar de conocer lo que tiene adelante, se lo representa —y por eso la importancia que le da a las definiciones— de tal manera que puede imaginarlo e imaginarse como libre de toda determinación.

transitorios en sus diferentes formas, de su temerosa recepción por parte de los humanos y la importancia de su conocimiento.

Al respecto, Marx cita a Simplicio (490-560), hablando acerca del orden del universo para Anaxágoras (500-428 a.C.), y señala que en ese breve texto está “el principio de lo concebible, por un lado para afirmar la libertad de la autoconciencia, por otro lado para atribuir a Dios la libertad de cualquier determinación.” Como Epicuro, “en contra de las ideas de los individuos ante el comportamiento de los cuerpos celestes como algo que restringe e infunde miedo: esto constituye la absoluta libertad de la mente.” Y cita su reclamo, entonces, de “investigar los meteoros y todo lo desconocido”, de que “debemos prestar atención a todas las cosas que tenemos ante nosotros y a las percepciones sensoriales, a las comunes cuando son comunes, a las propias cuando propias y a todas las evidencias disponibles en cada caso.”

Marx pasa a considerar luego la Carta a Pitocles (180-240).⁷⁵⁶ Y señala que “es importante para comprender todo el modo de representación de Epicuro el que el cuerpo celeste, como algo que está más allá de los sentidos, no puede aspirar al mismo nivel de evidencia que el resto del mundo moral y sensorial.” Y se extiende en el asunto. Porque su existencia, en esa “lejanía, se le enfrenta como una realidad objetivamente independiente”, cuando es un “objeto que pende en cierto modo sobre las cabezas humanas y desafía a su forma de vida, a la autonomía de la conciencia.” Continúa Marx: “Se pone de manifiesto aquí que el método de la conciencia ficticia, representativa, choca con su propia sombra; lo que la sombra sea dependerá de cómo sea vista, de cómo lo que se refleja sea el reflejo de ella misma.” También, que “como en lo orgánico en sí mismo cuando se sustantiva, resalta la contradicción de la intuición atomista.” Por lo demás, respecto del movimiento de los cuerpos celestes, “le es indiferente cómo se explica; afirma que hay más de una explicación y que cualquiera le basta; confiesa así toda su actividad como ficción activa.” Y concluye que “Epicuro ha manifestado, y éste es su mérito, la férrea consecuencia de sus intuiciones y desarrollos. Los meteoros desafían al entendimiento sensorial, pero éste supera el desafío y lo único que quiere es escucharse a sí mismo.”

Tres citas más y Marx resume el alcance del “nuevo modo de explicación” de Epicuro, que “tiende a abandonar lo milagroso, procura ofrecer varias explicaciones, de las cuáles él mismo nos da muestras en extremo imprudentes”, y “la única prueba reside en no ser refutada por la simple evidencia sensorial y la experiencia por los fenómenos y la apariencia de cómo se presentan en la naturaleza.” Siguen referencias a numerosos ejemplos, sobre el nacimiento del sol y la luna, su magnitud y la de las estrellas, sobre los cometas, los terremotos, etc., que Marx cierra señalando que “la explicación no es más que un percibirse de la conciencia y lo objetivo es simulado.”

Luego hace referencia a Gassendi (1592-1655),⁷⁵⁷ al que le atribuye querer salvar a dios y la inmortalidad y, al mismo tiempo, reivindicar a Epicuro, “al que no ha entendido”. Y que, empeñado en ese resultado, se interesa en comparar la filosofía antigua y la moderna.⁷⁵⁸ Marx lo introduce para avanzar hacia la idea de “la creación del mundo, un problema desde el que siempre puede verse el punto de vista de una filosofía”, cómo describe su relación con el mundo. Tras señalar que es “extraña

⁷⁵⁶ Cita al Epicuro de Laercio: “no se puede aplicar a todo la misma teoría que en la ética para esclarecer otros problemas físicos, por ejemplo, el universo está formado de cuerpos e incorpóreos, que es el espacio vacío. Que la naturaleza existe o que hay elementos indivisibles y similares, donde sólo una explicación corresponde a los fenómenos. Porque esto no sucede con los meteoros. Estos no tienen una causa simple de origen y más de una categoría de ser, que corresponde a las percepciones.”

⁷⁵⁷ Marx menciona como fuentes a Laercio y también la *Historia de la filosofía moderna* de L. Feuerbach.

⁷⁵⁸ Marx resume, a su entender, las ideas de Gassendi, para quién “la moderna filosofía resucita allí donde muere la antigua, por un lado en Descartes con la duda universal, mientras que los escépticos tocaron a rebato a la filosofía griega y, por otro, en la consideración racional de la naturaleza, donde la antigua filosofía se superó en Epicuro más consecuentemente todavía que en los escépticos.” Por su parte, “la antigüedad estaba enraizada en la naturaleza, en lo sustancial. Su degradación, su profanación, denota a fondo la ruptura de una vida sustancial y sólida; el mundo moderno está enraizado en el espíritu, que puede ser libre, pero no así de lo otro, de la naturaleza. Pero lo mismo ocurre a la inversa: lo que era una profanación de la naturaleza en los antiguos, en los modernos es redimirse de los grilletes de la servidumbre de la fe (...) al menos el principio de ver lo divino, la idea, encarnada en la naturaleza. La moderna visión racional de la naturaleza está creciendo.”

para el método de la visión epicúrea”, reproduce una cita al respecto,⁷⁵⁹ señala que “salta a la vista de inmediato la pobreza de esta construcción”, pasa a rebatirla y vale reseñarlo brevemente.

Por lo pronto, “en general todo cuerpo concreto es un conjunto, para Epicuro uno de átomos. La determinabilidad de un conjunto, su diferencia específica, radica en su límite y, por esta razón, resulta superfluo que una vez se llame al mundo un fragmento de la infinitud y otra vez se añada que es una determinación más precisa del límite, ya que un fragmento se distingue de otro y es un concreto diferente, y, por tanto, delimitado respecto al otro. Ahora bien, el límite tiene precisamente que determinarse, ya que un conjunto delimitado en general no es un mundo. (...) ...y por último confiesa incluso que es imposible determinar su diferencia específica, pero que es concebible que exista una. No se dice, pues, sino que la representación de la vuelta de una totalidad de diferencias a una unidad indeterminada, es decir, la representación ‘mundo’, se hallaba previamente en la conciencia, en el pensamiento común. El límite, la diferencia específica, la idea de la inmanencia y la necesidad de esa determinación es incomprensible.”⁷⁶⁰ Esto es, “la esencia de esta explicación está en que lo que debe ser explicado debe tomarse de una representación de la conciencia.” Y, más en general, “tal es la esencia de todas las explicaciones epicúreas, tanto más importante cuanto que es la esencia de todas las explicaciones de lo representable atrapada en premisas.” Marx sigue con la crítica, en la misma línea, y vuelve a citar a Epicuro sobre el tema del origen del ‘mundo’, para señalar que allí “lo que debe ser creado, se da por supuesto (...) no se explica ninguna determinación, ninguna diferencia.”⁷⁶¹

Y pasa a considerar “la relación entre la filosofía epicúrea y el escepticismo, en cuanto se desprende de Sexto Empírico”,⁷⁶² teniendo en cuenta que en toda la exposición del sistema epicúreo⁷⁶³ está implícita su posición ante los escépticos. Marx reproduce una serie de breves citas de aquél, básicamente de su texto *Contra los matemáticos*, que giran alrededor de la posibilidad de un conocimiento cierto de lo existente. Y resume que “los epicúreos consideran impotente al saber de las cosas como un ser otro del espíritu para aumentar su *realitas*; los pirrónicos consideran como su tema esencial la impotencia del espíritu para entender las cosas...”.

Pero hace, además, una impactante comparación con el debate que llevan adelante las principales corrientes de pensamiento en curso: “Aunque ambas partes están degradadas, no se manifiesta, como en la antigua fresca filosofía, una relación semejante entre los dogmáticos y los kantianos en su actitud ante la filosofía. Los primeros renuncian al conocimiento por devoción, es decir, creen, con los epicúreos, que lo divino en el hombre es no saber, que esa divinidad que es ociosidad se ve perturbada por el concepto. Los kantianos, por otro lado, son, por así decir, los sacerdotes instituidos del no saber, su tarea diaria consiste en rezar un rosario acerca de su propia impotencia y de la potencia de las cosas.”⁷⁶⁴ Los epicúreos son más consecuentes: si el no saber es propio del espíritu, el saber no es un incremento de la naturaleza espiritual, sino algo ajeno a él, y lo divino, para quien no sabe, no es el movimiento del saber sino la ociosidad.”

⁷⁵⁹ Explica Epicuro: “El mundo es una complexión celeste, que abarca las estrellas, la tierra y todos los fenómenos, un fragmento de la infinitud, y lo contiene y resume dentro de un límite, ya sea etéreo o sólido (...). No se comprende dónde termina el mundo; pero puede comprenderse que existen, en cuanto al número, infinitos mundos.”

⁷⁶⁰ Marx continúa: “el que esta representación se dé allí puede considerarse como una tautología, porque está allí; para lo inconcebible se toma, pues, lo que debe ser explicado, la creación, el surgimiento y la producción interior de un mundo por el pensamiento, y para la explicación se ofrece la existencia de esta representación en la conciencia. Es lo mismo que decir que se puede demostrar que hay un dios pero su diferencia específica, el *quid sit*, el qué de esta determinación es inescrutable.” Más terminante, “Epicuro confiesa así la deficiencia de su filosofía y de toda la filosofía antigua, en lo que se refiere a saber, que las representaciones se hallan en la conciencia, pero sin conocer su límite, su principio, su necesidad.” Esto es, qué las determina.

⁷⁶¹ También recuerda que “Aristóteles ya criticó de manera profunda la superficialidad del método que parte de un principio abstracto, sin permitir que éste mismo se supere incluso en formas más altas.” Y cita de la *Metafísica* su censura a los pitagóricos, que consideraban “a la esencia de la cosa aquello que se ajusta a su primera determinación conceptual.”

⁷⁶² Médico y filósofo griego (160-210), uno de los principales representantes del escepticismo ‘pirrónico’. Pirrón de Elis (365-275 a.C.), filósofo griego considerado como el primero de esa corriente de pensamiento.

⁷⁶³ Marx aclara: “en que se habla de su relación esencial con la filosofía antigua, de su principio de la pensabilidad, de lo que dice acerca del lenguaje, del nacimiento de las representaciones...”.

⁷⁶⁴ “... Die Kantianer hingegen sind sozusagen die angestellten Priester des Nichtwissens, ihr tägliches Geschäft ist einen Rosenkranz abzubeten über ihre eigne Impotenz und die Potenz der Dinge. ...”.

Continúan las citas de Sexto Empírico, que pretende distinguir la actitud de los escépticos ante la ciencia frente a la de los epicúreos, a los que atribuye un “desdén” para todo el conocimiento y que se extiende a su sistema completo. Marx saca sus propias conclusiones de esos textos. Señala que, en primer lugar, “el aducir como razón de algo de que no es absolutamente nada más que un fenómeno, resulta imposible porque la razón de la idealidad de un fenómeno es el fenómeno superado. Y tampoco puede una razón de algo coincidir con el escepticismo porque éste es la refutación profesional de todos los pensamientos, la superación de la determinación misma. Es cierto que el escéptico nada en toda la riqueza del universo, pero se mantiene en la misma pobreza y es él mismo la impotencia viviente que ve en las cosas; Epicuro vacía de antemano el mundo, pero termina así en la más completa falta de determinación, en el vacío que descansa sobre sí mismo, en el dios ocioso.”⁷⁶⁵

Las siguientes citas son ahora unas pocas de Plutarco⁷⁶⁶ sobre los epicúreos, sólo para concluir que es un pensador que “no comprende nada de la consecuencia del razonamiento de Epicuro.” Es que, para éste, señala Marx, “el sumo bien es la ataraxia pues el espíritu de que se trata es el espíritu individual empírico.” No sorprende, entonces, que escriba a continuación que, “de pasada, podemos referirnos a la determinación del ‘sabio’, ya que es igualmente objeto de la filosofía epicúrea, la estoica y la escéptica.” Y confirma su relevancia cuando, de inmediato, agrega: “Veremos que donde más consecuentemente aparece tratado es en la filosofía atomística de Epicuro y que también, por este lado, el final de la filosofía antigua está completamente objetivado en Epicuro.”⁷⁶⁷

De pronto, en la laboriosa intimidad de su escrito, Marx nos ha puesto ante una afirmación por demás reveladora, novedosa y audaz. Porque, en primer lugar, nos dice que, al menos hacia fines de 1838, ya ha llegado a un resultado contundente acerca del significado que encierran las ideas de ese filósofo, al punto de considerarlas como el cierre de todo el desarrollo del pensamiento de destacadas y consagradas figuras de la antigüedad griega. Por así decir, hasta dónde podían llegar y, si se quiere, que de las ideas de Epicuro es posible dar cuenta qué habían logrado realmente. Pero, también, nos permite comprender el sentido de todo el afanoso rosario de citas que ha venido extractando, que bien pueden aportar al fundamento académico de una tesis doctoral sobre Epicuro, si es lo que tiene en mente. Desde ya, para defenestrarlo, si nos dejamos llevar por su contenido. Y, finalmente, es una afirmación, lo menos, osada para sus 21 años. Porque no tiene antecedentes y, más fuerte aún, no coincide con lo que Hegel sostiene acerca de los logros del antiguo pensamiento ‘occidental’. Para éste, por el contrario, es “con la filosofía alejandrina que la filosofía griega llega a término y realiza su destino”.⁷⁶⁸ Nos abre, así, la pregunta por el alcance y consecuencias de ese desacuerdo, que no puede menos que proyectarse sobre lo que piensan acerca de la evolución posterior de la filosofía hasta llegar a pleno siglo XIX y de las tareas que modernamente de ahí se desprenden.⁷⁶⁹

⁷⁶⁵ En una comparación muy general, Marx afirma que “la premisa de los antiguos es la obra de la naturaleza, la de los modernos la del espíritu. La lucha de los antiguos sólo podía terminar al destruirse el cielo visible, el vínculo sustancial de la vida, la fuerza de gravedad de la existencia política y religiosa, ya que la naturaleza debe dividirse en dos para que el espíritu sea en sí mismo uno.”

⁷⁶⁶ Del que afirma que hay poco para rescatar de él, dada su “total impotencia para la crítica filosófica.”

⁷⁶⁷ Marx también señala al respecto que “el sabio se comprende en la filosofía antigua bajo dos determinaciones, que tienen ambas una misma raíz.” Y, en ese sentido, “lo que aparece teóricamente en la consideración de la materia aparece prácticamente en la determinación del sabio.”

⁷⁶⁸ Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, Tomo I, op. cit., p. 99. Y también señala que es con el neoplatonismo que llega a “remate la filosofía griega.” Op. cit., p. 100. Se suele considerar que esta corriente, desde el siglo III hasta fines del siglo V, pretendió unir la filosofía griega con la oriental y fue receptiva a los originales principios cristianos.

⁷⁶⁹ Cuando Hegel periodiza la historia de la filosofía no lo hace con un objetivo clasificatorio sino para fundamentar qué está en curso en su propia época y hacia dónde se dirige. Entiende que ese conocimiento, originado en la Grecia antigua, tiene un recorrido trascendental pero que llega a un límite. Y como “la misión del mundo consiste, siempre, en reconciliarse con el espíritu, en llegar a conocerse en él, esta misión es conferida al mundo germánico.” Hegel, *Lecciones...*, op. cit., p. 100. ¡Nada menos! Vale precisar que, para él, “la filosofía germánica es la filosofía dentro del cristianismo, en la medida en que éste pertenece a las naciones germánicas, es decir, a los pueblos cristianos de Europa pertenecientes al mundo de la ciencia y que forman, en su conjunto, la cultura germánica, pues Italia, España, Francia, Inglaterra, etc., han recibido a través de las naciones germánicas una nueva fisonomía.” Op. cit., p. 97.

Marx no debe ignorar la desmesura del paso que ha dado. Hace un paréntesis con las citas y parece serle necesario y oportuno recapitular las ideas en las que se ha apoyado para semejante conclusión. Veamos, entonces, qué nos dice.

Por lo pronto, escribe que la historia de la antigua filosofía griega “comienza con siete sabios, entre los que figura Tales, el filósofo jonio de la naturaleza, y concluye con un intento de retratar conceptualmente al sabio. (...) ...pero también el centro, el medio, es un sabio, Sócrates.” Y agrega que “no es un hecho exotérico el que la filosofía griega gire en torno a estos individuos sustanciales, exactamente lo mismo que no lo es el que Grecia deje de existir políticamente en el momento en que Alejandro pierde su sabiduría en Babilonia.”⁷⁷⁰ Pero Marx da un paso más: “Como la vida griega y el espíritu griego tienen a su alma como sustancia, que aparece por primera vez en ellos como sustancia libre, el conocimiento de la misma recae en existencias independientes, individuos que, por un lado, se enfrentan exteriormente unos a otros como extraños y cuyo saber, por otra parte, es la sustancia viva interior y, por lo tanto, interno a una de las condiciones de la realidad que lo rodea. El filósofo griego es un demiurgo, su mundo es otro que el que florece bajo el sol natural de lo sustancial.”

Marx se refiere aquí a una consideración bastante frecuente acerca de los antiguos griegos a la que Hegel se suma, a su manera,⁷⁷¹ y que, en ese sentido, también afirma: “El fin de la verdadera voluntad, lo bueno, lo justo, donde a la vez que soy libre soy algo general y donde los demás son también libres como yo e iguales a mí, existiendo, por tanto, una relación entre hombres libres y hombres libres y, en consecuencia, leyes esenciales, determinaciones de la voluntad general, una constitución jurídica, esta libertad no la encontramos hasta llegar al pueblo griego. Por eso es aquí donde comienza la filosofía.”⁷⁷²

La distancia que aquí ha tomado Marx de Hegel es por demás significativa. Por lo pronto, en cuanto a la idea de que una conciencia libre se correspondería con una sociedad de individuos que se consideran igualmente independientes, prefiere enfatizar que la de los griegos antiguos se trataba no sólo de existencias que, portadoras de esa conciencia, se veían como independientes unos de los otros sino también que, como tales, se enfrentaban entre sí y que –no obstante y por ello– debían llegar a leyes que expresaran la voluntad general. De tal manera que ese supuesto libre saber de sí se llevaba a cabo dentro de ciertas realidades en la que estaban inmersos y que, obviamente, ponen en tela de juicio de qué libertad se habla pero, fundamentalmente, cómo es que habían llegado a formar ese tipo de sociedad y no otra. Por lo demás, tal como se lee en la fuerte afirmación final, los resultados no son nada auspiciosos: el filósofo de esas sociedades construye su propio mundo de ideas, lejos de saber las reales razones de lo que transcurre delante de sí. Es lo que hasta acá Marx nos ha confiado como su preocupación central, porque sin ese conocimiento mal podrá contar con fundamentos para decidir su acción. Y no parece resignarse a andar a ciegas como los filósofos griegos. Pero antes de sacar mayores conclusiones, retomemos sus escritos del Cuaderno preparatorio II..

En el largo texto que estamos considerando, Marx pasa revista a la historia de la filosofía de la antigua Grecia. Menciona en primer lugar a los “primeros sabios”⁷⁷³ y a los “filósofos jonios de la naturaleza”.⁷⁷⁴ Luego presenta a “los pitagóricos”, cuyo “saber de la sustancia ocupa un lugar intermedio entre el aislamiento total y consciente (...) y la entrega confiada de su vida a la realidad moral. La forma de su vida es, en sí misma, lo sustancial, lo político, aunque mantenida en el plano de lo abstracto, llevada a un mínimo de extensión y de fundamentos naturales, como su principio, el

⁷⁷⁰ Tales de Mileto (624-546 a.C.) fue un filósofo, matemático, geómetra, físico y legislador griego; Sócrates (470-399 a.C.) fue maestro de Platón y, Alejandro Magno (356-323 a.C.), 3º de Macedonia, un líder político y militar.

⁷⁷¹ “La verdadera filosofía comienza en Occidente. Es aquí donde aparece por primera vez esa libertad de la conciencia de sí mismo que hace pasar a segundo plano la conciencia natural y da vuelo al espíritu. (...) Cuando un pueblo se sabe libre y es solamente como algo general, este saberse libre y esta generalidad son el ser de ese pueblo, el principio de toda su vida moral y de su vida entera.” Hegel, *Lecciones de Historia de la Filosofía*, I, FCE, p. 95.

⁷⁷² Hegel, Op. cit., p. 96.

⁷⁷³ “Son solamente los recipientes en los que resuena la sustancia en general (...) ...su lenguaje no es todavía más que el de la sustancia que se exterioriza en palabras, los simples poderes de la vida ética que se revelan. Por eso son también, algunos de ellos, artífices activos de la vida política, es decir, legisladores.”

⁷⁷⁴ “Fenómenos aislados”, en los que “se manifiestan las formas del elemento natural bajo las que ellos tratan de captar el todo.”

número, que ocupa un lugar intermedio entre la sensoriedad plena de color y lo ideal.”⁷⁷⁵ Los siguientes son los eléatas,⁷⁷⁶ “los primeros descubridores de las formas ideales de la sustancia” y que, “sumergidos en la luz simple, se apartan involuntariamente del pueblo y de los viejos dioses.”

Pero es en la conocida afirmación de Anaxágoras (500-428 a.C.) –que abiertamente postula al *voûç*⁷⁷⁷ como el principio, la esencia simple y absoluta de lo existente– en la que Marx pone especial atención: ese principio “actúa y es aplicado allí donde no se da la determinabilidad natural. Es en sí mismo el no-ser de lo natural, la idealidad. Además, la acción de esta idealidad sólo interviene cuando la mirada física del filósofo se agota; en otras palabras, es el *voûç* del filósofo subjetivo que ya no sabe objetivar su actividad. Con lo que el *voûç* subjetivo se manifiesta como el meollo de la escuela itinerante y, en su poder, como idealidad de la determinabilidad real, se muestra, de un lado, en los sofistas y, del otro, en Sócrates.”⁷⁷⁸ (470-399 a.C.).

Sin embargo, Marx debe entender que no se ha expresado con la suficiente claridad y de modo categórico, porque vuelve al camino que tomó la filosofía griega y la implicancia de esos últimos pasos. Así, escribe, que “si los primeros sabios griegos son el propio espíritu, el saber personificado de la sustancia, si sus máximas son tan intensas como la sustancia misma, si, a medida que la sustancia va idealizándose más y más, los portadores de su progreso hacen valer una vida ideal en su realidad particular frente a la realidad de la sustancia fenoménica, de la vida real del pueblo, la idealidad misma sigue existiendo solamente bajo la forma de la sustancia. No afecta a los poderes vivos y, los más idealistas de este período, los pitagóricos y los eléatas, ensalzan la vida del Estado como la razón verdadera; sus principios son objetivos, una potencia que trasciende de ellos mismos, que ellos proclaman de un modo semi-misterioso... (...) ...allí donde su actividad, como ocurre en los primeros sabios, forma lo general, sus máximas son la sustancia realmente válida, son leyes.” E indaga también en su carácter popular o impopular comparado con los oráculos a los que el pueblo griego prestaba atención.

Y continúa: “Pero al llegar a los sofistas y a Sócrates, y ya en potencia en Anaxágoras, las cosas cambian. Es la idealidad misma la que, bajo su forma inmediata, el espíritu subjetivo, pasa a ser el principio de la filosofía.” A diferencia de los primeros sabios griegos, cuya “forma ideal de la sustancia, su identidad, se revelaba frente a la abigarrada trama de su realidad fenoménica, urdida a base de las distintas individualidades de los pueblos” y que “sólo captaban lo absoluto en las más unilaterales y más generales determinaciones ontológicas”, ahora, “por el contrario, es la idealidad misma, la abstracción que se ha convertido en abstracción pura para sí misma, la que se enfrenta a la sustancia; la subjetividad, la que se erige el principio de la filosofía.” Y que “vuelta hacia las potencias

⁷⁷⁵ Agrega que “se crean una vida interior dentro del Estado”, en referencia a la formación de una escuela pitagórica que no busca intervenir en los asuntos públicos. Como en las dos corrientes anteriores, Marx hace un resumen apretado de lo que Hegel afirma sobre todos ellos. En el caso de los pitagóricos, éste realza la importancia de que abandonaran una “determinación natural puramente inmediata”, como era propio de los filósofos jonios (el agua, el aire, la tierra, etc.), y consideraran que “la sustancia, la esencia de las cosas, hay que buscarla en el número”, que “no es algo sensible” aunque “tampoco el pensamiento puro.” Eran “la transición de la filosofía realista a la filosofía intelectual”, en la que “lo absoluto no se concibe bajo una forma natural, sino en una determinación del pensamiento.” Hegel, *Lecciones...*, op. cit., p. 157 y 191.

⁷⁷⁶ En los que se suele incluir a Parménides (530-s/d a.C.), Zenón (490-430 a.C.), Jenófanes (570-s/d a.C.), Meliso (470-s/d a.C.), etc. Hegel señala que en ellos “se da ya la manifestación del pensamiento puro y su violento desprendimiento de la forma sensible y de la forma del número; por eso parte de ellos el movimiento dialéctico del pensamiento, que niega lo determinado, para poner de manifiesto que lo verdadero no es lo múltiple, sino solamente lo uno. Héráclito expresa lo absoluto como este proceso mismo, que era todavía en los eléatas un proceso subjetivo.” En ellos se da “la expresión de la esencia absoluta en un algo que es un concepto puro, un algo pensado, y el movimiento propio del concepto o del pensamiento” y “la verdadera filosofía comienza, en rigor, con Parménides.” Hegel, op. cit., p. 157, 219 y 235.

⁷⁷⁷ Se lo suele traducir como ‘pensamiento’, ‘razón’.

⁷⁷⁸ Marx agrega que, acusado luego Anaxágoras de dualista, “esa apariencia de dualismo es lo dualista en sí mismo, que está comenzando a dividir el corazón más profundo del Estado” de su época. Se refiere, sin duda, a lo que se expresa en la alternancia de gobiernos democráticos y tiránicos y en el enfrentamiento mismo entre los distintos pueblos de la Grecia antigua. Hegel también suele mencionar, en su historia de la filosofía y para cada uno de los principales pensadores que aborda, el ambiente político reinante.

sustanciales de la vida del pueblo, es popular, es decir, se vuelve exteriormente contra la realidad, se mezcla prácticamente en ella y su existencia es el movimiento.”⁷⁷⁹

Marx se extiende en ese considerar que en el propio pensar reside la sustancia de lo real. “Al oponer su propia idealidad a la sustancia, ésta ha caído en una masa de existencias e instituciones accidentales y limitadas, cuyo derecho, unidad, *Identitas* ha escapado a los espíritus subjetivos que están frente a ella. Por donde, el espíritu subjetivo mismo es, como tal, el contenedor de la sustancia, pero debido a que esta idealidad se contrapone a la realidad, está presente objetivamente como un deber ser en las cabezas, y subjetivamente en cuanto aspiración. La expresión de este espíritu subjetivo, que sabe tener la idealidad en sí mismo, es el juicio del concepto, que tiene como pauta de lo singular lo en sí determinado, el fin, el bien, pero que aquí es todavía un deber ser de la realidad. Este deber ser de la realidad es asimismo un deber ser del sujeto, que se ha hecho consciente de esa idealidad, ya que esta misma está en la realidad y la realidad está fuera de ella. De donde la posición de este sujeto está tan determinada como su destino.”

Por un lado, “en primer lugar, que esta idealidad haya entrado en el espíritu subjetivo, alejándose de ella misma, es un salto, una caída de ella en la vida sustancial misma. Y esta determinación es para el sujeto mismo un acaecer, una potencia ajena, de la que se encuentra como portador; es el *daimonion* de Sócrates.”⁷⁸⁰ Por otro lado, “este sujeto hace un juicio del deber ser, del fin. La sustancia ha perdido su idealidad en el espíritu subjetivo, por lo cual éste se ha convertido, por sí mismo, en su determinación, en su predicado, al paso que ella ha descendido, frente a él, a la asociación inmediata, no legítima, solamente, de existencias independientes. La determinación del predicado, puesto que se relaciona con un ser, es, por lo tanto, inmediata en sí misma y, ya que este ser es el espíritu vivo del pueblo, la determinación práctica de los espíritus singulares es la educación y la instrucción. El deber ser de la sustancialidad es la propia determinación del espíritu subjetivo que en él se manifiesta; el fin del mundo es, por tanto, su propio fin y la enseñanza de este fin su misión. Por consiguiente, se representa este fin, el bien, tanto en su vida como en su enseñanza. Es el sabio que ha entrado en el movimiento práctico.”

“Y, por último,” escribe Marx, “este individuo, al emitir el juicio del concepto sobre el mundo, está dividido y condenado en sí mismo, ya que, por una parte, está enraizado en lo sustancial, sólo tiene derecho a existir en el derecho de su Estado, de su religión, en una palabra, en todas las condiciones sustanciales que se manifiestan en él como su naturaleza. Pero, por otra parte, lleva en sí mismo el fin, que es el juez de aquella sustancialidad. Su propia sustancialidad se halla, por lo tanto, condenada en él mismo, razón por la cual se hunde, precisamente porque su lugar de nacimiento es el espíritu sustancial, no el libre, que resiste y domina todas las contradicciones, que no tiene por qué reconocer ninguna clase de condición natural en cuanto tal.”

Marx debe entender que ha escrito lo central que está pensando y decide darle un remate, donde no deja duda de que su atención no está puesta en el pasado sino en lo que tiene adelante. Y tampoco abandona su dureza. “Sócrates es tan importante porque en él se personifica la relación entre la filosofía griega y el espíritu griego y, por lo tanto, el límite interior que va implícita en ella.” Y señala la necesidad de comparar “con él, como últimamente se ha hecho, la relación de la filosofía hegeliana con la vida, para deducir de aquí la legitimidad de su condena. El mal específico de la filosofía griega es precisamente que tiene una relación sólo con el espíritu sustancial; en nuestro tiempo, ambos lados son espíritu y ambos pretenden ser reconocidos como tal.”

Y cierra el tema, sin ninguna condescendencia: “La subjetividad se manifiesta en su portador directo como su vida y su acción práctica, como una formación a través de la cual este portador lleva al individuo de las determinabilidades de la sustancialidad a la determinación en sí misma; descontada esta actividad práctica, su filosofía no tiene otro contenido que la determinación abstracta del bien. Su filosofía es pasar de las representaciones, distinciones, etc., sustanciales existentes a la determinación

⁷⁷⁹ “Estos recipientes dinámicos del desarrollo”, agrega Marx, “son los sofistas. Su figura más pura, purificada de las cenizas inmediatas de la apariencia, es Sócrates, a quien el oráculo de Delfos llamó el más sabio.”

⁷⁸⁰ A éste filósofo se le ha adjudicado alegar la existencia de una ‘voz interior’, un ‘demonio’, independiente de la propia voluntad, que no lo rige sino que sólo influye en su pensar. Por eso, Marx agrega que, “a través de la determinación del *daimonion*, el sujeto se determina como lo empíricamente singular, por ser la ruptura natural con lo sustancial y, por tanto, la vida naturalmente condicionada en esta vida, ya que el *daimonion* aparece como una determinación natural.”

en sí misma, la cual, sin embargo, no tiene otro contenido que el de servir de receptáculo a esta reflexión que se disuelve; su filosofía es esencialmente, por lo tanto, su propia sabiduría; su propio ser bueno en relación con el mundo, lo único en que se cumple su doctrina del bien, es una subjetividad muy diferente de la que tenía Kant cuando estableció su imperativo categórico. Y aquí es indiferente cómo se comporta él como sujeto empírico hacia ese imperativo categórico.”

Marx extiende, entonces, su reparo a Platón, en el que “el movimiento se torna movimiento ideal” y esa “determinación abstracta del bien, del fin, se lanza a una extensa filosofía que abarca el mundo. El fin, en cuanto la determinación en sí, el querer real del filósofo, es el pensar, las determinaciones reales de este bien son los pensamientos inmanentes. El querer verdadero del filósofo, la idealidad activa en él, es el verdadero deber ser del mundo real. Platón contempla esa relación suya con la realidad de modo que un reino independiente de ideas flota y se refleja oscuramente en él (y este más allá es la propia subjetividad del filósofo). Si Sócrates sólo había descubierto el nombre de la idealidad, transferida de la sustancia al sujeto, dotando incluso de conciencia a este movimiento, ahora el mundo sustancial de la realidad entra en la conciencia de Platón de manera idealizada, pero con ello este mismo mundo ideal se estructura en sí mismo de un modo tan simple como el mundo realmente sustancial que a él se contrapone. (...) Por tanto, su determinabilidad y estructuración son ellas mismas, para el filósofo, un más allá y el movimiento ha trascendido este mundo.”

Marx extrae dos citas de Aristóteles que aportan a esa caracterización, y continúa: “El filósofo en cuanto tal, es decir, en cuanto el sabio, no en cuanto el movimiento del espíritu real en general, es, por tanto, la verdad del más allá del mundo sustancial al que se enfrenta.” Que Platón pone de relieve “cuando dice que los filósofos debieran ser reyes o, los reyes, filósofos, para que el Estado pudiera cumplir su destino.” Y valiéndose de una nueva cita de Aristóteles, agrega: “Lo que Platón trata de trasponer a la idealidad no son solamente entes, sino que es la esfera del ser: esta idealidad es un reino cerrado sobre sí mismo y específicamente diferente, dentro de la misma conciencia filosófica; y, por ser esto, carece de movimiento.”

Aquí Marx parece abandonar el curso de sus reflexiones cuando pasa a resumir “lo que es esencial para determinar la filosofía de la naturaleza en Epicuro.” Por un lado, “la eternidad de la materia”, que se relaciona con “el hecho de que la sustancia de la filosofía epicúrea es lo que refleja lo puramente externo, la ausencia de premisas, lo arbitrario y lo casual.” Por otro, “el vacío, la negación, no es lo negativo de la materia misma, sino que se da allí donde ella no es”, por lo tanto también eterna. Pero, en realidad, es sólo para retomar la afirmación central con la que inició esta parte de su escrito. Porque concluye: “La figura que, al final, vemos surgir de los talleres de la conciencia filosófica, envuelta en la oscuridad de la abstracción y en su traje oscuro, es la misma que en la filosofía griega caminó vívidamente en el escenario mundial, la misma figura que veía alzarse a los dioses del fuego de la chimenea, la misma que bebió la copa de veneno, la misma que disfruta, como el dios de Aristóteles, de la dicha suprema, la teoría.”

Más allá de ciertos momentos de hermetismo en sus palabras para nosotros, lectores modernos –aun cuando propias de aquellos con quienes dialoga–, no puede sino impresionar la densidad que han alcanzado las reflexiones de Marx, profundizando en la línea que ya nos relató en su carta de noviembre de 1837. En este Cuaderno II, Epicuro sigue presente pero no es más que una excusa para hablar de lo que han hecho las corrientes filosóficas antiguas a lo largo de su historia y que en él se termina objetivando. Las de Grecia pasan también a un primer plano y Marx es terminante: sus principales “recipientes” individuales lejos estuvieron de aportar a la comprensión de la realidad que tenían adelante; encerrados en su propio, imaginario, mundo de ideas, mientras que el real transcurría, si se quiere, a sus espaldas. De la mayor gravedad, cuando la divisoria de aguas para pensar la propia acción está en si se conoce ciertamente la “situación real” en la que se está inmerso o si su “explicación no es más que un percibirse de la conciencia”, sin conocer “su límite, su principio, su necesidad.”⁷⁸¹ Pero no es una realidad propia del pasado sino que se continúa en el presente, y es lo que evidentemente le interesa a Marx. Lo señala con su explícita y corrosiva mención a los kantianos,

⁷⁸¹ Marx vuelve a citar a Aristóteles, aunque sin dar señales de excluirlo del sayo que calzan los filósofos. En este caso lo suma a sus críticas cuando aquél señala “la superficialidad del método que parte un principio abstracto.” También lo trajo, sin mencionarlo, al hacer referencia a la “diferencia específica”, como lo que hace determinable una cosa o a un conjunto de ellas.

exponentes de la Ilustración –del pensamiento que se considera ‘moderno’– y con ellos los que parecen sus antagonistas.⁷⁸²

Todos ellos, encerrados en su idealizado propio “deber ser” y en el de la realidad, no pueden sino magnificar el papel del filósofo y el de la educación y la enseñanza para difundir sus ideas, liberados de toda determinación. Pero, no por eso, antiguos y modernos han dejado de intervenir en la vida social de la que surgen –son miembros de ella–, y Marx señala lo que los rodea, sus relaciones con el mundo inmediato al que pertenecen, con “la vida real del pueblo”, con su Estado. Es en esa línea que trae su asociación entre el surgimiento de los filósofos que consideran a su conciencia por naturaleza libre de toda determinación, y sociedades de individuos que se ven como existencias independientes, igualmente libres y que, por lo tanto, se enfrentan exteriormente unos a otros como extraños y deben elaborar ‘leyes’.

En este terreno, surgen ciertos puntos que podrían augurar alguna desavenencia con respecto a Hegel. Porque en sus *Lecciones de historia de la filosofía* desfilan los esfuerzos de destacados pensadores de la antigüedad en la búsqueda de los principios y el origen de lo existente, y menciona los diversos pueblos y momentos que les tocó vivir. Sin embargo, que en aquellos ‘sabios’ se exprese el saberse del espíritu universal no da cuenta del por qué de esas sociedades concretas, con sus procesos de expansión y decaimiento, en las surgen y desarrollan ese conocimiento. Por otro lado, mientras Hegel encuentra que, a lo largo de la historia, los filósofos van dando pasos progresivos –aunque siempre con sus limitaciones– en ese proceso de realizarse la pura razón sabiendo de sí, hasta su compleción en su propia filosofía, Marx parece entender que, más bien, terminan replicando y reafirmando, cada uno a su modo y según sus circunstancias, la idea de una conciencia naturalmente libre y que, por lo tanto, desconoce sus propias determinaciones. Si así fuera, el significado histórico del mismo Hegel queda en cuestión.

Pero Marx tiene más para decirnos en sus siguientes Cuadernos. El numerado como III, y que es de suponer que lo escribe hacia fines de 1839, está dedicado por entero a citas de dos textos de Plutarco,⁷⁸³ el primero de ellos sobre Epicuro. En su apartado ‘De que, según Epicuro, no se puede vivir feliz’, le reprocha sus ideas acerca de la salud y la enfermedad, del alma, del cuerpo sano, del placer, el dolor y el bien. Marx corrige y desecha varias de esas interpretaciones⁷⁸⁴ y, sin dejar de insistir en “lo poco que Plutarco ha entendido a Epicuro”, señala que “más digna de consideración que esas pobres objeciones morales es su polémica contra la teología epicúrea.” Para lo cual recuerda que a este filósofo “no le preocupa ni la lujuria, ni la certeza sensible, ni nada que hacer excepto la libertad e indeterminación del espíritu.” Las largas citas que transcribe giran alrededor del bien y el mal, del papel del temor a dios y de la providencia en la conducta individual, y sobre la persistencia o no del alma. Allí encuentra disidencias y coincidencias,⁷⁸⁵ y concluye que, en esa polémica, Plutarco “se echa, paso a paso, en brazos de Epicuro; con la diferencia de que éste desarrolla de un modo sencillo, abstracto, verdadero y escueto las consecuencias de su doctrina y sabe lo que dice, mientras que

⁷⁸² En términos de una afirmación de Marx que se hará famosa muchos años después, aquí ya sostiene que, en cuanto a fundamentar su acción, ‘los filósofos sólo han interpretado al mundo’. Esto es, no lo han conocido realmente sino que se han movido en él –no podrían no haberlo hecho– en base a principios o supuestos. Como señala en este Cuaderno, para ellos “lo que debe ser explicado debe tomarse de una representación de la conciencia”; porque, finalmente, consideran que “no es absolutamente nada más que un fenómeno.” Y agregaríamos de nuestra parte, si comprendemos lo que nos está diciendo, que, ignorando qué los determina, pueden creer que con su acción están transformando el mundo, cuando es éste el que se transforma y a ellos consigo, también expresiones concretas de ese proceso. Pareciera así que, de lo que se trata y está en juego en la vida humana, es el de corporizar conscientemente las propias determinaciones o caminar a ciegas.

⁷⁸³ Historiador, biógrafo, filósofo y moralista griego, considerado uno de los últimos grandes representantes del helenismo.

⁷⁸⁴ En su aclaración, advierte que “en Epicuro no hay nada bueno que esté, para el hombre, fuera de él; el único bien que el hombre tiene en su relación con el mundo es el movimiento negativo de ser libre de él.” Y Marx agrega “que todo esto es concebido por Epicuro de un modo individual va implícito en el principio de su filosofía, que se manifiesta en todas sus consecuencias.”

⁷⁸⁵ Por ejemplo, respecto del “contenido de la doctrina de la inmortalidad” de Plutarco, Marx pregunta: “El que el individuo, abstraído de la cualidad, que es la que aquí le da su posición individual, no perdure como el ser de su contenido, sino como la forma atomística de ser, (...) ¿no es esto lo mismo que dice Epicuro de que el alma individual se disuelve y recaen en la forma de los átomos?”, para quién también son eternos.

Plutarco dice siempre otra cosa que lo que se propone decir y, en el fondo, entiende también otra cosa que lo que dice. Es, en términos generales, la diferencia que hay entre la conciencia filosófica y la vulgar.”

Un segundo conjunto de citas son de un texto de Plutarco sobre una obra de Colotes⁷⁸⁶ en el que rebate sus ideas. Versan sobre las posiciones de éste con respecto a Demócrito, Empédocles y Parménides alrededor del átomo, el vacío, la nada, la infinitud, la eternidad, la naturaleza y lo sensorial. Antes, señala que “Plutarco siente en todas partes un escozor allí donde se manifiesta la consecuencia filosófica de Epicuro.” Y lo ejemplifica con sus confusiones acerca del saber sensorial, que cierra con la siguiente afirmación: “Él habla de un ser o no ser fijo como un predicado. Pero el ser de lo sensorial no se halla en ser un predicado, un ser o no ser fijo. Cuando los separo así, separo precisamente lo que no se halla separado en la sensoriedad. El pensamiento usual siempre tiene dispuestos predicados abstractos que los separan del sujeto. Todos los filósofos coinciden en hacer sujetos de los predicados mismos.”

Finalmente, Marx transcribe citas relativas a Epicuro y Platón, en las que podemos –dice– “reconocer la inmanente y autocomplaciente necedad del beato Plutarco.” Y que éste no ve “lo que precisamente hay que reprocharle a Platón”, que reside en que “éste no supera lo sensible sino que afirma el ser de lo pensado. El ser sensible no llega, así, al pensamiento y lo pensado cae también en un ser, dos reinos que existen el uno al lado del otro.”

Hemos resumido de este Cuaderno lo que entendimos como interesante para seguir el pensamiento de Marx, que poco agrega a lo ya dicho. Epicuro continúa siendo el centro de su atención crítica, ya enmarcado en el conjunto de la filosofía griega y como ejemplo de lo que seguirá haciendo la filosofía en general.

En el Cuaderno IV –y es de suponer que estamos a principios de 1840– trabaja nuevamente con citas de Plutarco sobre Colotes, relativas en general al papel de la percepción sensorial en el conocimiento. Aborda luego los tres libros que integran ‘De la naturaleza de las cosas’, de Lucrecio, el gran discípulo romano de Epicuro. Comienza advirtiendo que “se puede usar poco”, pero se extiende largamente en él. Primero en unos versos⁷⁸⁷ suyos que lo llevan a Marx a compararlo, poéticamente,⁷⁸⁸ con Plutarco y a llamar a escuchar “la voz intrépida y tonante del poema de Lucrecio” en el que éste afirma ser “el primero en enseñar grandes lecciones, pues me afano en arrancar el espíritu del hombre de las cadenas de la religión.”⁷⁸⁹

⁷⁸⁶ Colotes de Lampsacus (aprox 320-260 a.C.), Grecia, fue un famoso discípulo de Epicuro y defensor de su obra.

⁷⁸⁷ Algunos de los numerosos que cita Marx dicen, por ejemplo: “La religión está a nuestros pies, completamente derrotada, pero nosotros somos elevado al cielo por el triunfo”; “Nada puede surgir de la nada a través de la creación divina”; “Toda la naturaleza debe consistir en dos cosas solas. Porque sólo hay cuerpo y vacío”; “No hay nada más que el universo”; “Todo se mueve y siempre lo hace en constante movimiento.”

⁷⁸⁸ Dice Marx: “Así como en la primavera la naturaleza se tiende desnuda, mostrando todos sus encantos, como segura de su victoria, mientras que en invierno esconde sus vergüenzas y desnudeces bajo el manto de la nieve y el hielo, así Lucrecio, dueño y señor poético del mundo, fresco, lozano, intrépido, se distingue del pacato Plutarco, quien envuelve su pequeño yo bajo la nieve y el hielo de la moral. Cuando vemos a un individuo medroso y encogido, que se arroja tembloroso, involuntariamente nos sentimos también nosotros temerosos y acobardados. En cambio, ante el espectáculo de un acróbata que, vestido de vivos colores, salta en el aire, nos olvidamos de nosotros mismos, parece que quisiéramos salirnos de nuestra propia piel y respiramos más hondo, como dotados de una fuerza superior.” Podemos suponer que así se siente Marx, encadenado a la filosofía del futuro, frente a toda la moderna Ilustración y el idealismo, cuyos antecedentes ya encuentra en Epicuro, sean en las versiones triunfalistas como en las escépticas.

⁷⁸⁹ Marx continúa en un tono más que irónico, retratando a los que se suponen liberados de toda determinación: “Si ya no es un placer construir el mundo entero con sus propios medios, ser el creador del mundo que quedarse para siempre dentro de su propia piel, es que espíritu ha sido fulminado por el anatema y por el veto adverso; es que ha sido arrojado del templo y le han sido vedados los goces eternos del espíritu, para verse condenado a cantar canciones de cuna sobre su propia dicha privada y a soñar por las noches consigo mismo.” Y Marx agrega, en latín, “La dicha no es la recompensa de la virtud sino la virtud misma”, una oración de Spinoza, otro que cae dentro de los que renunciaron al saber cierto de lo real.

Luego, Marx señala que Lucrecio “tiene una comprensión infinitamente más filosófica de Epicuro que Plutarco.”⁷⁹⁰ Hace numerosas citas de ciertos poemas suyos donde defiende el punto de vista de aquél sobre el orden natural, y advierte: “Hay que reconocer ante todo su certera crítica a los filósofos de la naturaleza anteriores, desde el punto de vista epicúreo. Tanto más cuanto que en ella se pone magistralmente de relieve lo que hay de específico en la doctrina de Epicuro.”

Marx resume, entonces, las objeciones de Lucrecio a considerar como la sustancia a algún elemento determinado e incluso a una combinación de varios o a tomarlos en su conjunto. Y señala que “podría parecer extraño que la filosofía epicúrea, que parte de la esfera de lo sensible y la ensalza, al menos en el conocimiento, como criterio supremo, presente como principio algo tan abstracto, un poder tan ciego como es el átomo.” Lucrecio reclama, por el contrario, que “el principio tiene que ser una permanencia independiente, sin ninguna cualidad sensible, física”, esto es, el átomo y el vacío. Y Marx confirma que, en Epicuro, “cada uno de ellos es el principio de sí mismo; por tanto, ni uno ni otro son principios sino su fundamento, lo que cada uno de ellos expresa como naturaleza propia e independiente. Y este eslabón central acabará en el trono, al final de la filosofía epicúrea.”

Marx pasa a tomar citas del Libro II de Lucrecio, primero relativas a los temores que infunde el movimiento del universo,⁷⁹¹ y anota que, así, “las combinaciones a base de los átomos, su repulsión y atracción, son estrepitosas. Una lucha ruidosa, una tensión hostil es el taller y la forja del universo. El mundo está desgarrado en su interior, en cuya entraña más íntima marchan las cosas tumultuosamente.” Y agrega que “se ve cómo la fuerza ciega e inquietante del destino trasciende a la arbitrariedad de la persona, del individuo, y rompe las formas y las sustancias.”⁷⁹²

Marx considera luego la desviación del átomo de la línea recta en aquel movimiento, “una de las consecuencias más profundas, que tiene su fundamento en el más íntimo proceso de la filosofía epicúrea.” Sus observaciones⁷⁹³ siguen siendo contundentes, por ejemplo: “así como el átomo se desvía del supuesto del que parte, se sustrae a su naturaleza cualitativa, demostrando con ello que este sustraerse, este encerrarse en sí mismo, sin premisa y sin contenido, es para sí mismo y que en ello se manifiesta su verdadera cualidad, así se sustrae toda la filosofía epicúrea a sus propias premisas.” También, que “el átomo no se desviaría de la línea recta si no fuera para él. Pero esto va implícito en la posición misma de la filosofía epicúrea: ésta busca lo privado de toda premisa en el mundo de la premisa sustancial, o, para expresarlo lógicamente: en cuanto que para ella el ser para sí es el principio exclusivo, inmediato, tiene la existencia directamente opuesta a sí mismo, no la ha superado lógicamente. El determinismo se esquivo haciendo del azar, la necesidad y la arbitrariedad una ley. (...) ...la declinación de la línea recta es el pulso, la sustancia específica, la verdadera cualidad del átomo.”⁷⁹⁴

Marx retoma a Lucrecio con unos versos donde éste deja traslucir lo que entiende que está en juego en esas ideas, quizás lo más importante.⁷⁹⁵ Y luego sigue un conjunto de citas, con breves acotaciones, sobre las cualidades externa del átomo, “insatisfactorias y las más difíciles de toda la filosofía epicúrea.” Que se continúan ya con el Libro III, donde concluye que “puede decirse que en la

⁷⁹⁰ Marx añade: “Pues el primer fundamento de la investigación filosófica es un espíritu libre y audaz”, el que encuentra en Lucrecio, no obstante sus limitaciones.

⁷⁹¹ Ante ellas, Lucrecio afirma que a esos terrores sólo los ahuyenta “la contemplación racional de la naturaleza”, que comprende “cómo todo sucede, cuando los elementos de las cosas se mueven en el eterno vacío.”

⁷⁹² Marx cita a Lucrecio, que afirma que “también en la materia hay un ciego y oculto juego de fuerzas”, y que “jamás ni en parte alguna existe un universo de creación divina, creado para nosotros, sino la naturaleza del mundo...”.

⁷⁹³ Marx advierte, tomando un argumento similar al de Hegel al respecto, que “la línea recta, la dirección simple, es la negación del inmediato ser para sí del punto; es, por tanto, el punto negado. La línea recta es el ser otro del punto.” Pero, para Epicuro, “el átomo, el puntual ser para sí absoluto e inmediato, que excluye de sí el ser otro, excluye, por tanto, la dirección simple, la línea recta, se desvía de ella. Muestra que su naturaleza no es lo espacial sino el ser para sí. La ley a la que se ajusta es otra que la de la espacialidad. (...). Así como el átomo se desvía del presupuesto del que parte, se sustrae a su naturaleza cualitativa, demostrando con ello que este sustraerse, este encerrarse en sí mismo, sin premisa y sin contenido, es para sí mismo y que en ello se manifiesta su verdadera cualidad, así se sustrae a toda la filosofía epicúrea a sus propias premisas...”.

⁷⁹⁴ Y señala que “por eso, la doctrina de Demócrito es una filosofía totalmente distinta, y no una filosofía de la época, como la epicúrea.”

⁷⁹⁵ Ver cita n° 464 de pie de página.

filosofía epicúrea lo inmortal es la muerte. El átomo, el vacío, el azar, la arbitrariedad, lo complejo son en sí la muerte.” Y cierra con un breve paralelo entre los epicúreos y los pietistas y supranaturalistas.⁷⁹⁶

En el Cuaderno V Marx reproduce innumerables fragmentos de obras de Séneca,⁷⁹⁷ de sentencias y églogas de Estobeo⁷⁹⁸ y de una obra de Clemente de Alejandría,⁷⁹⁹ referidas mayoritariamente al pensamiento de Epicuro. Los de Séneca abordan temas como el placer, el dolor, los deseos, la virtud, la felicidad, la muerte, las enseñanzas morales, las buenas acciones, la riqueza, la libertad, los movimientos de la naturaleza, dios y, en general, máximas acerca de la conducta a seguir.⁸⁰⁰

Las profusas citas de Estobeo aluden a temas similares pero se extienden algo en la filosofía de la naturaleza de Epicuro, en los átomos y el vacío, los cuerpos simples y compuestos, y su desvío de la línea recta.⁸⁰¹ Las de Clemente de Alejandría, ya en menor cantidad, se refieren nuevamente al dolor y el placer, al mayor bien del alma, al bienestar de la carne y la esperanza en el mundo futuro, que no está libre del principio de utilidad. Por lo demás, que “Epicuro también le robó los principios a Demócrito.”⁸⁰²

El Cuaderno VI de Marx es sin duda –junto con el II– uno de los más ricos y densos de la serie. Allí retoma a Lucrecio, ahora sus Libros IV, V y VI⁸⁰³ de *Sobre la naturaleza de las cosas*. Cita sus ideas acerca del papel de los sentidos y el del aire, que supone conducentes con los principios atómicos de Epicuro y muy elementales. Y se extienden al universo todo, a su conformación, a la eternidad y la muerte.⁸⁰⁴ A continuación, Marx se detiene en sus transcripciones para volver a escribir algunas

⁷⁹⁶ “Es sabido que para los epicúreos la categoría predominante es el acaso. Consecuencia necesaria de esto es que la idea sólo se ve como un estado [*Zustand*]; el estado es el existir fortuito en sí. La categoría más íntima del universo, el átomo, sus conexiones, etc., se desplaza de este modo a lo lejos, se considera como un estado que se esfuma. Lo mismo encontramos en los pietistas y en los supranaturalistas. (...) Así como Epicuro desplaza fuera de él hacia la creación del universo la idealidad de su mundo, la doctrina, así también el supranaturalista incorpora al paraíso la ausencia de toda premisa, la idea del mundo.”

⁷⁹⁷ Lucio Anneo Séneca (4 a.C. –65), escritor y político romano; se lo considera como uno de los máximos representantes del estoicismo y uno de sus principales fuentes escritas, que abarca obras de teatro, diálogos morales, tratados de filosofía natural, consolaciones, cartas y un tratado sobre la providencia. Se lo caracteriza por su afirmación acerca de la igualdad de todos los hombres, por propugnar una vida sobria y moderada para hallar la felicidad y por su desprecio a la superstición.

⁷⁹⁸ Estobeo (siglos V-VI) es conocido por su recopilación de textos literarios antiguos. Entre ellos, *Antología de extractos, sentencias y preceptos*, donde recupera pasajes de los atomistas Leucipo y Demócrito.

⁷⁹⁹ Clemente (aprox 150-215), miembro de la Iglesia de Alejandría, que buscó rescatar ciertas ideas filosóficas de Platón para fundamentar el naciente pensamiento cristiano.

⁸⁰⁰ Séneca: “Epicuro dijo: «si vives de acuerdo con la naturaleza, nunca serás pobre: si vives de acuerdo con tu imaginación, nunca serás rico». La naturaleza exige poco, la imaginación mucho.”; “Debes más bien prestar atención a con quién comes y bebes antes que a lo que comes y bebes. Porque, sin un amigo, comer es una alimentación, una vida de lobo y león.”; “Tienes que servir a la filosofía para tener verdadera libertad.” Séneca compara a los epicúreos y los estoicos respecto del ocio, y Marx también lo cita: “Epicuro dice: «El sabio no se preocupa por el Estado a menos que haya surgido una situación especial». Zeno dice: «Debe cuidar del Estado a menos que algo se lo impida». Uno quiere el ocio por principio, el otro según las circunstancias.”

⁸⁰¹ Marx cita, por ejemplo, que, mientras la mayoría pensaba que “el mundo fue animado y guiado por la Providencia, Leucipo, Demócrito y Epicuro”, entre otros, entendían “que fue creado a partir de los átomos por la naturaleza que no estaba dotada de razón.” También, según Estobeo, que “Leucipo, Demócrito y Epicuro [dicen] que los mundos infinitos existen en el infinito en todas las direcciones; Anaximandro [dice] que las anchuras infinitas de los fenómenos son equidistantes entre sí; Epicuro, que la distancia entre los mundos es desigual.” “Epicuro dice que el sol es un conglomerado de tierra, similar a la arena y la esponja, que se incendia por los agujeros.”

⁸⁰² La comparación con Demócrito no va más lejos. Marx cita a Clemente: que aquél “rechaza el matrimonio y la producción de hijos debido a los muchos inconvenientes que surgen de él y las impresiones que distraen de lo más necesario (...). Epicuro pertenece al mismo grupo, como todos los demás que buscan el mayor bien en el placer y en la vida sin molestias, así como la libertad del dolor.”

⁸⁰³ No se conservan las citas de este Libro.

⁸⁰⁴ Por ejemplo, “dejemos que la razón nos enseñe más que nuestra propia experiencia, que el mundo también puede perecer en un estrepitoso colapso.” O “...el todo, naturalmente, ya que sus miembros y partes consisten en materia creada en formas mortales, se presenta a la mirada, generalmente, como creado y al mismo tiempo como

reflexiones que, si bien hasta acá han girado básicamente alrededor de las ideas de Epicuro, ahora avanza sin vueltas sobre lo que realmente le interesa, conocer su “situación real”, y que aporta a comprender el sentido y alcance de la tarea que tiene por delante.

Comienza señalando: “Así como el *vouç* de Anaxágoras entra en movimiento con los sofistas⁸⁰⁵, (...), así también el movimiento práctico de Sócrates se convierte con Platón en un movimiento general e ideal y el *vouç* se amplía a un reino de ideas. Con Aristóteles, este proceso es captado de nuevo en la individualidad, pero que es ahora la real individualidad conceptual.” Y continúa, parafraseando una afirmación de su carta de 1837: “En la historia de la filosofía, del mismo modo que hay puntos nodulares que la elevan a la concreción de sí misma, que comprende los principios abstractos en una totalidad,⁸⁰⁶ (...) hay también momentos en los cuales la filosofía vuelve sus ojos al mundo exterior, pero no ya para comprenderlo, sino a la manera como una persona práctica trama, por así decirlo, intrigas con el mundo, sale del reino traslúcido de Amenthes y se lanza al corazón de la sirena mundana. Es la época del carnaval de la filosofía, ya se vista ésta con el traje perruno como el cínico, con la sotana del sacerdote como el alejandrino, o se envuelva en el perfumado vestido primaveral como el epicúreo. Lo esencial para ella es crear la máscara de un personaje.” E ilustrándolo con las mitológicas tareas de Deucalión⁸⁰⁷ y Prometeo,⁸⁰⁸ resume que “la filosofía que se ha ampliado hasta convertirse en el mundo se vuelve contra el mundo tal como se manifiesta. Así, ahora, la filosofía hegeliana.”

Desde ya, no suena precisamente como un elogio sino todo lo contrario.⁸⁰⁹ Marx nos dice más explícitamente por dónde pasan sus preocupaciones y, tal vez, el sentido de este trabajo de citas que viene haciendo, que tiene todos los visos de sentar las bases de su futura tesis doctoral pero que también se propone ir mucho más allá. Se trata de la crisis de la filosofía a la que se ha acercado en búsqueda del conocimiento de las razones de lo existente, en especial de la realidad en la que vive y a la que quiere contribuir a transformar en pos del bien de la humanidad con el cual se siente comprometido. Como ya hemos considerado y vale recordarlo, depositó todas sus expectativas en la filosofía hegeliana por su formidable arsenal de críticas a las ideas prevalecientes, que sostienen la imposibilidad de dar respuestas ciertas a aquel interrogante y que todo consiste, entonces, en actuar según un parecer, en apoyarse —eventualmente— en la opinión más elaborada posible y, por lo tanto, donde todo el potencial de la razón humana se reduce a proveer a un andar a tientas. Y de ahí el trascendental reclamo de Marx de saber con certeza de qué se trata su realidad, en la que quiere intervenir de la manera más conscientemente posible, esto es, alcanzar la verdad de las ideas que se forma acerca de ella. ¿Qué plenitud y fecundidad puede tener el moverse sin ese conocimiento?

A uno o dos años de profundizar en esa filosofía, estos textos que estamos leyendo nos dan elementos para pensar a qué coincidencias o disidencias con ella ha llegado en tan corto tiempo. Y también, si se quiere y fuera posible, qué puede aprovecharse del inmenso esfuerzo de quién, en contra de siglos y siglos de vacías ideas acerca de lo real, ha pretendido no sucumbir a ellas. En este sentido, no puede no jugar un papel importante que la escuela en la que informalmente ha derivado, como hemos visto, se polarice según las diversas interpretaciones de los escritos de su fundador, lejos

transitorio.” También, “Por fin, ¿no te das cuenta (...) que los templos e imágenes de los dioses se desgastan y estallan, que nunca el hechizo divino del destino extiende las fronteras y nunca podría violar la ley de la naturaleza?”. De la carta de Epicuro a Idomeneo, Lucrecio reflexiona: “Ningún hombre sensato teme a los dioses. Porque es una locura temer lo que es caritativo; y nadie ama a lo que teme. Finalmente, Epicuro, haces a Dios indefenso. Lo has privado de todas las armas y poder, y para que nadie tenga que temerlo, lo has sacado de la acción.”

⁸⁰⁵ Marx escribe también que “... (el *vouç* se convierte aquí, de un modo real, en el no ser del mundo), así como este movimiento demoníaco inmediato se objetiva como tal en el *daimonion* de Sócrates...”.

⁸⁰⁶ Marx irónicamente agrega que, además, “interrumpen, así, la trayectoria de la línea recta.”

⁸⁰⁷ En la mitología griega, hijo de Prometeo. Después del diluvio provocado por Zeus, y a salvo en un arca junto con Pirra, les tocó repoblar la tierra.

⁸⁰⁸ En la mitología griega, el Titán amigo de los seres humanos, honrado por haberle quitado el fuego a los dioses para que éstos lo dispongan y lo usen.

⁸⁰⁹ Que sepamos, se trata de la primera referencia escrita sobreviviente referida a esta filosofía, que podría llamar la atención, para los que le adjudican ser un ‘hegeliano’ en este período, al mencionarla críticamente *tout court*. Da pie, a la inversa, a pensar precisamente lo opuesto, que Marx ya ha tomado distancia de esa filosofía como tal. Enseguida nos dirá más sobre el tema.

cualquiera de sus dos alas principales de darle mayor relevancia a la preocupación central de Marx. Situación que se replica, además, en el círculo más cercano con el que comparte lecturas y discusiones, al que tampoco parece desvelarlo el asunto y tiene opiniones diferentes según el tema que abordan. En este cuadro, debe estar pensando aprovechar la tesis doctoral con una posterior publicación que, con algunos retoques y añadidos, deje sentada su propia posición. Es de esperar que, en especial, frente al curso de las reflexiones y las actividades de los jóvenes ‘hegelianos’ con los que se relaciona. En este sentido, si ya desde 1839 se ha concentrado en la figura de Epicuro, es porque le parece que es la “máscara” que mejor se presta a ese objetivo.

No es poco lo que nos ha venido adelantando con sus críticas en los Cuadernos pero es todavía apresurado sacar de ahí conclusiones en firme acerca de lo que tiene en mente. Sin embargo, el último párrafo que hemos citado, y los que siguen, pueden ayudarnos a avanzar en ese sentido. Así que considerémoslos. Desde ya, no hay por qué aguardar de ellos ningún tratado ni ensayo elaborado, son borradores escritos a vuelo de pluma, casi un soliloquio de alguien que está abriéndose paso en el conocimiento, aislado, frente a un entorno por demás despreocupado u hostil a sus inquietudes.

Comencemos por advertir acerca de la manera en que se exponen allí las ideas, fuente de malos-entendidos y confusiones que dificultan comprender su contenido y alcance. Porque no hay dudas que Marx escribe con los modos y la terminología que utiliza el grupo con el que se vincula, al que se dirige y pretende que lo escuchen, integrado por conocedores de las ideas hegelianas o interesados, aunque más no sea de manera general, en ellas.⁸¹⁰ Y que sea precisamente éste el ámbito en el que se mueve ha dado lugar a interpretaciones diversas acerca de lo que realmente está diciendo, descartando además que está explorando la realidad en una forma casi inédita y que, por lo tanto, requiere construir un lenguaje que le sea propio. En este sentido, volvamos brevemente al párrafo que acabamos de leer y que puede ayudarnos a despejar confusiones bastante usuales.

Cuando Marx afirma que “la filosofía vuelve sus ojos al mundo exterior”, trama “intrigas con él”, y que, “ampliada hasta convertirse en mundo, se vuelve contra el mundo tal como se manifiesta”, ¿a quién se refiere, que estaría realizando esas acciones? De alguna de las interpretaciones que se hacen de Hegel, y tomándolo literalmente, podría pensarse que hay una existencia ‘ideal’, la filosofía, que no residiría en el mundo “exterior” –vaya uno a saber dónde– y que, por períodos, éste parece serle indiferente hasta que –por alguna razón– le toca trastabillarse con él.⁸¹¹ Desde ya, no es lo que Marx nos viene diciendo, lo que ha descubierto en la realidad misma y mucho menos lo que le preocupa. Por el contrario, el sujeto al que alude no es sino a los filósofos, expresiones concretas inmediatas –como tantas otras, incluidas sus ideas– del actuar del espíritu universal en las que también se realiza. Y se dirige a ellos, de una manera ruda y mordaz, retratándolos en lo que piensan que son y hacen. Suponen que su reflexionar no forma parte del mundo tal como se les presenta, pero no pueden sino terminar reconociendo que son de carne y hueso, que viven en él relacionándose de diversas maneras. Y cuando entienden haber llegado a su completa comprensión, a un sistema filosófico total, sólo les faltaría que

⁸¹⁰ En general –y en particular para los cazadores de influencias–, que Marx lea a Hegel, que se reúna con jóvenes que se consideran hegelianos y escriba con la conceptualización que manejan entre ellos, les confirma que es ‘hegeliano’, en la época de su mayor adhesión a esa filosofía. Por supuesto, cuando deje de leer a Hegel, ya no se reúna con sus discípulos críticos y escriba con una terminología propia, habrá dejado de serlo. Es común no explicitar qué interpretación –entre las tantas– tienen sobre Hegel; les basta con encontrar citas que parezcan coincidir con las ideas que le adjudican al Marx que construyen.

⁸¹¹ Mario Rossi (1916-1978), es uno de los pocos estudiosos de Marx que hace un esfuerzo especial en comprender estos textos, en lugar de repetir como loro lo que otros concluyen apuradamente con solo, en el mejor de los casos, darle una mirada por arriba. En este caso, entiende que Marx allí estaba pensando que “...la historia del pensamiento está sujeta a un movimiento de sístole y diástole, a un sucederse de movimientos centrípetos por los que la filosofía cuaja (...) en su sustancia teórica como en el sistema de una totalidad de principios; y de movimientos centrífugos por los que la filosofía se dirige al exterior para influir sobre el mundo, para hacer vivir los principios en la realidad y a adaptar ésta a sí. La filosofía sale del reino de las sombras (...), es decir, de las puras ideas, para «ponerse la máscara» del interés práctico.” (M. Rossi. *La génesis del materialismo histórico. 2. El joven Marx*. Comunicación, Serie A., p. 47). Pero, como Marx señalaba críticamente poco antes, los pensadores suelen terminar atribuyéndoles a los predicados el lugar de sujetos. Aquí, los humanos (sujeto), entre otras actividades, a veces piensan acerca de la totalidad, son seres filosóficos (predicado), de tal manera que “la” filosofía bien podría pasar a convertirse en un sujeto, desde ya imaginario, pensado por individuos.

el resto de la humanidad lo haga suya. Pero como se han dedicado a hacer sólo interpretaciones de ese mundo —entre otras, que les es ‘ajeno’—, lo desconocen y no pueden sino entrar en conflicto con él. Marx aquí señala explícitamente que por ese mismo proceso también ha transitado Hegel con sus ideas y que se extiende a sus discípulos, severa afirmación con la que éste no coincidiría, cualquiera sea la interpretación que se haga de su obra.

Más aún, si hasta acá Marx se nos había mostrado irreverente ante los más destacados pensadores griegos de la antigüedad, aquí también lo es con la filosofía misma, si se la entiende como una de las disciplinas con la que los seres humanos han dividido su conocimiento a lo largo de su historia y en el presente.⁸¹² Porque, que los que la cultivan aspiren a comprender la totalidad de los principios de lo existente, vaya y pase; pero que, una vez que entienden haberla alcanzado, pongan su mirada en lo que no sería su propio pensar sino en aquello que no lo es y, para colmo, no precisamente para comprenderlo, es una fuerte denuncia de su arbitrario punto de partida y de la estrechez de la actividad filosófica: pensar en el propio pensamiento, abstraído e independiente de todo lo que no sería él, por lo demás, suponiendo que fuera posible tal autonomía. Y luego, y por ello mismo, señalar que las grandes filosofías no pueden sino rematar, en las enmascaradas conciencias de sus portadores, en un carnaval de ideas, ya es una insolencia. Por lo demás, aunque no lo escriba, todos saben que al mismísimo Hegel también le cupo tejer “intrigas” con el mundo y Marx no ha dado lugar a excluirlo, aunque no mencione el disfraz que le corresponde a su escuela,⁸¹³ señal de que todavía le mantiene algún respeto a su fundador.

Antes de proseguir con su texto, vale volver a dar una mirada general al panorama que enfrenta, para así comprender mejor la importancia de haberle encontrado un papel tan limitado al filosofar a lo largo de la historia, más allá de que procure doctorarse en esa disciplina porque de algo hay que vivir, como lo saben todos los filósofos. Por decirlo brevemente, en su reproducción, los seres humanos han venido desarrollando una serie de conocimientos acerca de su entorno y de sí, dentro de los cuales el objeto específico que reclaman los filósofos es el conjunto, razón y orden de lo existente. Porque las diversas formas concretas inmediatas que se presentan directa o indirectamente a la percepción humana, abren la pregunta por la unidad que podrían conformar y, de ahí, por aquello que organizaría sus movimientos y sus relaciones. Y, desde ya, la atención está puesta en el lugar que le correspondería a la vida social en ese proceso y al individuo en particular. En este sentido, mientras las religiones han presumido de dar respuesta a ese interrogante valiéndose de imaginarios entes o personajes superpoderosos, los filósofos se han propuesto fundarla apelando a la razón.

Concomitantemente, y sobre esa misma base, pero recurriendo a la observación, experimentación y evaluación de los resultados, se ha desarrollado una variedad de ciencias centradas en fenómenos concretos particulares o en atributos específicos y, por ello mismo, sin atender a la problemática de la unidad de lo real en su desarrollo. Sin embargo, los crecientes logros alcanzados por la aplicación práctica de sus descubrimientos, hacen empalidecer a los filósofos por su orfandad para ofrecer conclusiones consistentes. Hegel se propuso llenar ese vacío sosteniendo que la realidad es la manifestación del actuar de un espíritu, de suyo infinito y autónomo, cuyo despliegue, su saber de sí,

⁸¹² El diccionario de la Real Academia Española (RAE) la define como: “Conjunto de saberes que busca establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano.” Más allá de si es o no una feliz descripción de ella, que no se precise literalmente que se trata de saberes ‘humanos’, podría ser visto con agrado por algún trasnochado hegeliano, atento a que ese reputado diccionario reconoce la existencia de autónomos abstractos ‘saberes’, que bien podrían ser los del Espíritu del mundo. Como se ve, en el terreno de las interpretaciones, y parafraseando a Hegel, todos los gatos son pardos.

⁸¹³ Rossi, respecto de este largo párrafo, dice que “es muy difícil decidir si tras estas metáforas se oculta cierto desprecio por este mundanizarse de la filosofía, así como un rigorismo del puro desinterés especulativo.” Aunque lo entiende “más plausible que lo contrario, es decir una apreciación casi pre-materialista de la instancia de transformación del mundo, tal como le parece a Auguste Cornu.”(1888-1981) Poco antes, Rossi encontraba “algo de cierto en la interpretación” de éste, “según la cual el problema dominante en Marx, en estos años, es el de la relación entre la filosofía y el mundo, o entre el hombre y el ambiente.” Aunque le objetaba cierta “simpleza”, como si “Marx hubiera alcanzado la plena conciencia del planteamiento de este problema y, sobre todo, llegado a una solución concreta, el de la «reciprocidad entre hombre y ambiente», que se acercaría mucho (...) a la concepción materialista de la historia, cuando no cabe duda de que Marx nunca estuvo tan alejado de ella como en este momento.” M. Rossi, op. cit, p. 48 y 45, respectivamente.

se orienta –sin prisa pero sin pausa– a una total racionalidad de lo existente. Idea que atrae a sus discípulos, en particular a los críticos, descontentos con un orden imperante poco ‘racional’ –más allá de la ambigüedad abierta respecto de qué razón se trata la que adoptará la sociedad humana finalmente como suya– porque al menos postula que será obra de la libre conciencia de sus individuos. Y ellos están procurando jugar un papel destacado en ese proceso, básicamente y en lo inmediato a través de la difusión de sus ideas, acotadas dentro del marco político represivo general.

A Marx, por el momento y gracias a contar todavía con una fuente de ingresos, lo encontramos dedicado fuertemente a sus reflexiones y sus estudios. No es para menos: a nadie parece preocuparle dar una explicación fundada de lo que tiene adelante.⁸¹⁴ De ahí que si los filósofos, que reclaman el conocimiento de lo general como de su incumbencia, no pueden dar cuenta de las razones de lo particular inmediato, imprescindible para pensar la propia acción, ¿dónde y cómo buscar una respuesta? Veamos, pues, lo que nos sigue diciendo en este rico Cuaderno VI.

“En cuanto que la filosofía se ha cerrado en un mundo acabado y total, tenemos que la determinabilidad de esta totalidad se halla condicionada por su desarrollo en general, del mismo modo que es la condición de la forma de su invertirse en una relación práctica con la realidad, y de este modo la totalidad del mundo en general se dirime en sí misma, y además este desdoblamiento se lleva hasta el extremo, pues la existencia espiritual se ha vuelto libre, enriquecida hasta la generalidad. (...) El mundo es, pues, un mundo desgarrado, que se enfrenta a una filosofía en sí total.” Es lo que le sucede al filósofo, que supone libre a su conciencia, y Marx lo ironiza con una metáfora: en estos individuos, “el latido del corazón se ha convertido en sí mismo en la diferencia de una forma concreta, que es el organismo todo.” Esto es, llegan al punto de considerar a sus propias conciencias como liberadas del organismo real en el que se constituyen. Y Marx prosigue, recordándoles que “la manifestación de la actividad de esta filosofía es también, por ello, una manifestación desgarrada y contradictoria; su generalidad objetiva se trueca en las formas subjetivas de la conciencia singular en las que vive. Pero esta tempestad que desencadena una gran filosofía, una filosofía del mundo, no debe inducirnos a error. Las arpas corrientes vibran bajo cualquier mano; el arpa de Eolo sólo vibra cuando sopla en ella la tempestad.” Es decir, las ideas de Hegel son un tremendo huracán precisamente porque buscan responder a un período más que tormentoso de la evolución de la vida social. Pero su derrotero y su relación práctica con la realidad está signada por sus propias limitaciones.

Continúa Marx: “Quién no ve esta necesidad histórica tiene que negar, consecuentemente, que los seres humanos puedan vivir de todos modos con una filosofía total, o considerar la dialéctica de la medida en cuanto tal como la más alta categoría del espíritu consciente de sí mismo y afirmar, con algunos de nuestros hegelianos desorientados, que la mediocridad es la manifestación normal del espíritu absoluto; pero una mediocridad que se hace pasar por la manifestación normal de lo absoluto ha caído ya en lo desmedido, en una pretensión desmesurada. Sin partir de esta necesidad, no podría comprenderse cómo después de Aristóteles podrían salir a la luz un Zenón, un Epicuro e incluso un Sexto Empírico y cómo, después de Hegel, pueden aparecer los intentos en su mayor parte sin fundamento de los filósofos modernos.”

Pero Marx no parece rendirse y sugiere que, tal vez, haya otra manera de pensar el problema: “Los espíritus mediocres tienen, en tales épocas, un punto de vista inverso al de los verdaderos generales. Creen poder reparar el daño sufrido reduciendo las fuerzas combatientes, mediante su dispersión, concluyendo un tratado de paz con las necesidades reales, al revés de lo que hizo Temístocles cuando, estando amenazada Atenas por la destrucción, indujo a los atenienses a abandonarla y fundar una nueva en el mar, sobre otro elemento.”⁸¹⁵

⁸¹⁴ Una simple pregunta, nada sencilla de responder: ¿por qué gobierna un monarca absolutista en Prusia, sin una Constitución ni mayores libertades individuales, al igual que en los Estados de habla alemana contiguos, a diferencia de Inglaterra, Francia y ni qué decir de las repúblicas americanas?

⁸¹⁵ Karl Löwith ha querido leer en ese “otro elemento” el de “la praxis política y económica”, como si Marx estuviera descubriendo ahora que hay ‘algo más’ que “la filosofía como tal”, que el estar pensando en abstracciones alejadas de la realidad que tiene adelante. O como si hubiera adherido a Hegel atraído por su “teoría” y, por fin, comprende que “la teoría prepara el camino de la transformación práctica.” Löwith, *De Hegel a...*, op. cit., p. 130 y p. 132. En realidad, Löwith, en su interpretación de la realidad, piensa que, por un lado, está la teoría y, por otro, la transformación práctica –y así están en su cabeza–, de tal manera de poder imaginar

Marx agrega luego que “los tiempos que siguen a esta clase de catástrofes son de hierro”, algunos felices y otros nefastos. “Y el meollo de la desgracia está en que, en esas épocas, las mónadas espirituales saciadas en sí mismas y plasmadas idealmente en todas las direcciones, ya no pueden reconocer ninguna realidad que se haya completado sin ellas. La dicha, dentro de la desgracia, es, por tanto, la forma subjetiva, la modalidad, en que la filosofía se comporta, como conciencia subjetiva, hacia la realidad. Así, por ejemplo, la filosofía epicúrea o la estoica fueron la dicha de su tiempo.” Esto es, lo infortunado es que los filósofos no entienden lo que tienen adelante pero se sienten satisfechos de contar con una conciencia que suponen libre y con la que decidir su propia acción. Y la nueva mención a las ideas de Epicuro parece anunciar que está por darle un primer cierre al significativo esfuerzo puesto en él.

Así, Marx escribe que “el otro lado, el más importante para el historiador de la filosofía, es que este cambio de la filosofía, su transustanciación en carne y sangre, difiere según la determinabilidad que una filosofía total y concreta lleva en sí como marca de nacimiento”,⁸¹⁶ de tal manera que “partiendo del modo determinado de este cambio podemos retrotraernos a la determinabilidad inmanente y al carácter histórico-universal del discurrir de una filosofía. (...) Es como si tuviéramos aquí ante nosotros el *curriculum vitae* de una filosofía en su meollo subjetivo, a la manera como de la muerte de un héroe se puede inferir la historia de su vida. Y como yo considero que la situación de la filosofía epicúrea es esa forma de la filosofía griega, puede servir al mismo tiempo de justificación el que, en vez de anteponer momentos de las filosofías griegas anteriores como condiciones de la vida de la filosofía epicúrea, infiera retrospectivamente más bien de ésta lo que fue aquélla y dejando así que ella misma exprese su propia y peculiar posición.”

Marx interrumpe el curso de estas reflexiones. Hasta acá, por lo que nos ha dicho, no hay duda de que ha avanzado en una línea de pensamiento propia, pero es más taxativo respecto de lo que no le es conducente y crítica. En este sentido, sus afirmaciones sobre los grandes filósofos –solo menciona dos– y sus seguidores son claras y, por momentos, fuertes. Por lo pronto, no llegan –o al menos no se extrae de sus textos– a reconocer la encrucijada en la que necesariamente se meten con sus presuntas filosofías ‘totales’ e ignoran sus obligadas consecuencias carnales. El nivel de desarrollo al que han llegado con sus abstractas determinaciones de la totalidad no les alcanza para fundamentar su propia acción y limita de igual manera la de sus discípulos, que no tienen cómo ir más lejos sobre esas bases que suponen completas. Estos están convencidos de que su pensar, libre y ajeno a toda otra circunstancia, también ha logrado comprender la totalidad de lo existente, tal como lo presumían sus maestros. Pero el mundo concreto inmediato en el que viven, e interesados en que esas ideas se hagan reales más allá de sus cabezas, no parece responder a esa cosmovisión sino que se rige por otras reglas.⁸¹⁷ El conflicto es inevitable. Y la alternativa a abandonar la posibilidad de todo pensamiento totalizador es reconocer ciertas limitaciones individuales –cuantas menos mejor– para minimizarlas y, en esa mediocridad, defender el ejercicio de una conciencia libre a la cual no están dispuestos a renunciar. En este sentido, Epicuro parece ser la etapa final, el ejemplo paradigmático, de todo a lo que podía llegar la antigua filosofía griega y, más aún, un antecedente del modelo que estaría tomando, inevitablemente, la filosofía hegeliana en manos de sus discípulos. En este sentido, el retrato que Marx hace del círculo en el que se mueve es contundente: entienden que una filosofía verdaderamente totalizadora amenazaría la libertad de pensar y actuar, la suya y la de sus contemporáneos, individuos igualmente libres e independientes con los que tienen, entonces, que acordar las reglas de la sociedad a la que pertenecen y a los que enseñarles cuáles son las mejores. Esto es, ni por asomo se les aparece la opción ‘temistocleana’, fundar su acción en el conocimiento de las propias determinaciones.

que el Marx que construyó mentalmente está empezando a dar aquí ese paso. Por su parte, Temístocles (AC 525-460) fue un político y militar griego, líder de la guerra contra los persas.

⁸¹⁶ Marx aclara que esa determinación sirve también para “replicar a quienes creen que, porque Hegel considerara justa, es decir, necesaria la condena de Sócrates (...) se puede deducir de aquí, con unilateralidad abstracta, que la filosofía hegeliana, por ejemplo, se condena a sí misma.” Esto es, que no se deduce simplemente de alguna “intriga” del filósofo con el mundo cuál es la raíz de sus ideas. Una tibia defensa de Hegel.

⁸¹⁷ Por supuesto, lo que más los alarma es que sólo una muy pequeña minoría, básicamente de intelectuales, se interesa por sus ideas. Y el problema se pone crítico, porque de qué vivir si con las palabras no alcanza.

A continuación, Marx advierte que, para “determinar más a fondo, en unos cuantos rasgos, la forma subjetiva de la filosofía platónica”, quiere detenerse “a examinar de cerca algunos puntos de vista del profesor Baur⁸¹⁸ en su obra *Lo cristiano en el platonismo o Sócrates y Cristo*”, de 1837. Y comienza señalando que, a diferencia de una analogía entre ambos como sostiene el autor –citado brevemente–, “a nosotros nos parece que la comparación entre ellos es precisamente lo contrario”,⁸¹⁹ la relación entre “lo general y lo particular, es decir, entre la filosofía y la religión. Es ésta la posición que cualquier filósofo adopta, ya pertenezca a los antiguos o a los modernos. Más bien se trata de la eterna separación entre ambos campos que de su unidad, aunque medie también, evidentemente, una relación, ya que toda separación lo es de lo uno.”⁸²⁰ Que, “si se quiere establecer una analogía entre Sócrates y Cristo, no puede ser otra que ésta: Sócrates es la filosofía personificada y Cristo la religión personificada. Pero aquí no se trata precisamente de una relación general entre filosofía y religión sino que el problema consiste más bien en saber cómo se comporta la filosofía personificada con respecto a la religión personificada”. Esto es, qué acciones contrapuestas proponen llevar adelante basados en sus ideas.⁸²¹ Y concluye que, “en términos generales, sería mucho más exacto decir que en el cristianismo se encuentran elementos platónicos que afirmar que hay elementos cristianos en Platón.”

Antes de continuar con el texto, es importante detenernos y advertir lo siguiente: como puede leerse, Marx incursiona en una problemática hasta acá nada explícita en la línea de trabajo que venía llevando en la preparación de su tesis doctoral, en la relación entre filosofía y religión, desde ya poco conveniente para ser incluida en aquélla. Epicuro tampoco figura en estos fragmentos de su Cuaderno y todo parece indicar, entonces, que está escribiendo el borrador de un artículo. Esto es, pensando en una futura intervención pública para inmiscuirse en un debate concreto y de actualidad, como es el del contenido y alcance de las ideas religiosas, con las que suelen competir los filósofos y toda la Ilustración, para nada secundario y mucho menos para el círculo de hegelianos con el que Marx se relaciona. Y he aquí lo interesante de este texto, porque en él parece anticiparnos ciertas ideas acerca de cómo se moverá, teniendo en cuenta su “situación real” de la que, sin duda reconoce y a su pesar, sabe tan poco.

Resumamos una vez más dónde está parado en 1840, tal como nos lo ha confiado en sus fragmentados escritos. Hasta aquí se muestra totalmente convencido de que si se trata de actuar, por así decir con conocimiento de causa –el problema que considera ineludible resolver–, la divisoria de aguas pasa entonces por si se sabe lo que está realmente en curso en la vida social o se dispone sólo de un parecer acerca de él. Y ha encontrado que aquellos que presumen de ocuparse de dar respuestas racionales a esa realidad, como los filósofos –que le adjudican arbitrarios principios, anegados como están en la subjetividad individual– y los científicos –limitados a buscar relaciones de medida entre sus manifestaciones empíricas–, en general sostienen que la primera alternativa es imposible. Solo queda, entonces, actuar basado en opiniones y, en el mejor de los casos, en sistemas filosóficos o en teorías

⁸¹⁸ Ferdinand C Baur (1792-1860) es un teólogo proveniente de una importante escuela exegética, la de Tubinga, a la que se considera haber sido influida por las ideas de Fichte, Schelling y finalmente de Hegel.

⁸¹⁹ Extrañamente, el escrito menciona un “parecer” en plural, como si hablara en nombre de un colectivo, aunque luego continúa de manera impersonal.

⁸²⁰ Y sucede lo mismo, agrega, cuando se quiere establecer una analogía entre “la gracia, el conocimiento del pecado”, y la “ironía socrática, que llevaría al extremo la contradicción y no la analogía.” Esta última práctica, “tal como la concibe Baur y como debe concebirse con Hegel, es decir la cebada dialéctica que, en vez de colocar al sano sentido común en la apacible situación del mejor enterado, la obligue a salirse, con la verdad inmanente a él mismo, del abigarrado marco de su pobreza, esta ironía no es sino la forma de la filosofía, tal como se comporta subjetivamente ante la conciencia común. Que ello adopte en Sócrates la forma de un hombre irónico, de un sabio, es algo que se desprende del carácter fundamental de la filosofía griega y de sus relaciones con la realidad.”

⁸²¹ Marx resta valor a esa comparación en sí pero lo asocia con el intento de relacionar el Estado platónico con Cristo en cuanto individualidad histórica. Señala que “si es exacta la aseveración de Hegel, que Baur acepta, según la cual Platón, en su *República*, hace valer la sustancialidad griega contra el principio de la subjetividad que irrumpe, tenemos que éste se enfrenta en línea recta a Cristo, ya que éste personifica este momento de la subjetividad contra el Estado existente, que presenta como lo simplemente terrenal y, por tanto, lo no sagrado.” Al respecto, Hegel afirmaba que “Platón (...) destacó lo sustancial, pero no pudo infundir a su idea del Estado la forma infinita de la subjetividad, aún oculta ante su espíritu; de ahí que su Estado sea en él mismo sin libertad subjetiva.” *Enciclopedia...*, Tercera parte. La filosofía del espíritu § 552, citado en OFME, Vol I, p. 712.

que, en su vacua rigurosidad, se cambiarán cada vez que se revelen inútiles o insuficientes para alcanzar lo que entienden que es lo mejor (el bien, lo moral, lo justo, lo humano, etc.). Así de sencillo como de limitado y pobre.

De ahí desprende que es en ellos, entonces, en quienes centrar el debate, como lo está llevando adelante Marx en sus Cuadernos al tomar a Epicuro y, en menor medida, a Demócrito como ejemplos representativos. Son los candidatos que se presentan como los más aptos para escuchar sus ideas, porque pretenden actuar basados en la razón, por más restringida que la consideren. Lejos de ello están, por lo tanto, los que defienden los relatos religiosos, ufanándose de contar con un fundamento ‘celestial’, y que cuestiona el sentido y alcance de ponerse a rebatirlas. Pero es lo que Marx parece intentar con su crítica al libro de Baur que estamos leyendo.

Por supuesto, hay dos realidades de peso que deben incitarlo a avanzar en esa línea, dado que el proyecto en el que está comprometido tiene como horizonte a la sociedad en su conjunto. Por un lado, que la mayoría de la población alemana se siente motivada por las ideas religiosas y, por otro, que, bajo ellas, sus portavoces confesionales tienen una representación específica en las precarias Dietas parlamentarias, pujan por ser reconocidos como el culto oficial del Estado y ser mantenidos por el erario público, pueden llegar a decidir qué matrimonios son válidos, qué educación se le da a la juventud, quiénes ameritan ser docentes universitarios, etc., etc. Es decir, son un poder social real. Marx lo vive en carne propia pero lo más importante es que sus arbitrarias prerrogativas son denunciadas, a través de alguna prensa, por un sector de la acotada oposición política a la monarquía absolutista con el claro objetivo de recortarlas, eventualmente eliminarlas.

En este cuadro, los problemas que enfrenta Marx en particular tienen su propia complejidad. Por un lado, ya mencionamos que, aquello que ha descubierto en la realidad, no puede plantearlo abiertamente y sin eufemismos en su disertación, so pena de correr el peligro de ser impugnada. Porque no hay un solo filósofo o pensador destacado de esa época ni anterior que haya aceptado, siquiera a preguntarse por ello, que la conciencia –“un asunto privado”– está determinada por lo existente, por el afirmarse negándose del sujeto de lo universal del cual son su expresión, al igual que cualquier bienpensante que defienda a la razón humana como autónoma y todopoderosa. Marx debe saber también que no le será fácil ser escuchado incluso en su propio y reducido ámbito, donde espera rescatar a algunos dispuestos a acompañarlo en su camino. Vemos, además, que el crédito que –en su momento y no hace mucho– le abrió a Hegel, se viene agotando y ya tiene adelante cómo, esa abstracta subjetividad en la que caen necesariamente las filosofías que se postulan como sistemáticas, toman un carácter ya plenamente carnavalesco en sus discípulos.

Por otro lado, no ha avanzado en sus descubrimientos, son muy limitados. Y es a todas luces evidente que la pregunta que debe atormentarlo es qué determina la conciencia y de qué forma, ya no simplemente de manera genérica sino específicamente, y en particular a las expresiones concretas inmediatas que tiene adelante. Por mencionar algunas que lo deben inquietar: ¿por qué los alemanes están fragmentados en Estados independientes; por qué adoptan monarquías absolutistas como forma de organización política y de Estado y las corrientes opositoras son frágiles y dispersas; por qué los individuos se relacionan para producir lo que necesitan de una manera y no de otra; por qué progresan más lento que otras naciones; por qué la mayoría de la población adhiere a leyendas religiosas incluso opuestas; por qué sus más destacados intelectuales entienden que los principales problemas son de conciencia y que, en su innata libertad, tanto puede seguir un curso u otro, etc., etc.? Las respuestas que recoge Marx en su medio son absolutamente superficiales, pero el caso es que él no tiene ninguna propia para oponerles. Por lo demás, el camino que está haciendo en ese sentido recién empieza y no tiene visos de que haya conclusiones fuertes en lo inmediato.

Esto es, necesita tiempo para comprender la realidad social que lo trasciende y, para ello, es fundamental encontrar un trabajo que le provea un ingreso regular y que, a la vez, no lo absorba completamente. Por eso, lo inmediato es doctorarse, un primer paso para aspirar a la docencia, al periodismo, quizás a la literatura política, que acicateen sus inquietudes y le exijan respuestas. Pero cualquiera de esas alternativas conlleva reforzar y extender sus relaciones personales hoy muy limitadas, conseguir un ‘padrino’ universitario o algún editor que considere que sus ideas puedan interesar a algún público solvente. Y tal vez este texto que estamos considerando forme parte de esa perspectiva. Suponemos que romper lanzas con el, por así decir, establishment intelectual vigente no es la estrategia más conveniente para su situación real. Pero veamos cómo lo desarrolla.

Marx continúa con las apreciaciones de Baur referentes a que la filosofía platónica es la que más ostenta el carácter de la religión, y señala que “podría aceptarse en cierto modo”. Pero lo diferencia claramente de “la actitud de los filósofos más intensivos, como Aristóteles, Spinoza y Hegel, que adoptan una forma más general, menos sumergida en el sentimiento empírico”, y cuyos fervores⁸²² “son más logrados, más cálidos, más beneficiosos para el espíritu culto general; por eso el de Platón se ve exaltado al éxtasis como su más alta expresión, mientras que el de estos otros filósofos prendió la llama del puro fuego ideal de la ciencia; por eso aquél servía solamente para exaltar las mentes individuales, mientras que éste es el espíritu que anima los desarrollos históricos del mundo.”⁸²³

No obstante, señala que en ninguna filosofía antigua como en la platónica “puede acusarse más claramente el contraste entre lo religioso y lo filosófico.” Y que Platón definiera “la misión de la filosofía como una redención, liberación, desprendimiento del alma con respecto al cuerpo”, no prueba “absolutamente nada ya que todo filósofo aspira a liberar al alma de su entrelazamiento empírico.” Finalmente, que “no es ningún defecto de Platón, una unilateralidad suya, el que atribuya a la filosofía, en última instancia, esta fuerza redentora, sino que es la unilateralidad que hace de él un filósofo, y no un maestro de la fe.” Y Marx insiste en censurar que se le asigne “a la filosofía una función que no sea ella misma.”

Luego cita a Baur, que dice encontrar que es “en la tendencia a dar a lo que se conoce por medio de la filosofía un fundamento [objetivo] independiente de la subjetividad del individuo, donde reside también el fundamento que lleva a Platón, precisamente cuando desarrolla verdades que encierran el más alto interés ético-religioso, a exponerlas también bajo una forma mística.” Y Marx se pregunta si “acaso esta misma respuesta no entraña al mismo tiempo, como meollo, el problema del fundamento sobre el que descansa este fundamento.” Y advierte que “esa tendencia constituye precisamente lo más asombroso que cabe decir de un filósofo, cuando no encuentra la fuerza objetiva en su propio sistema, en la fuerza eterna de la Idea.”

Marx señala, entonces, que ahí se encuentra “el quid del asunto. En el desarrollo de ciertas cuestiones morales, religiosas o incluso filosóficas naturales, como en el *Timeo*, Platón no consigue arreglársela con su interpretación negativa del absoluto; no basta con hundirlo en el seno de una noche en la que, como dice Hegel, todas las vacas son negras;⁸²⁴ allí Platón recurre a la interpretación positiva de lo absoluto,⁸²⁵ y su forma esencial, fundada en sí misma, es el mito y la alegoría. Donde lo absoluto está por un lado y la realidad positiva, delimitada, por el otro y, sin embargo, lo positivo debe ser preservado, se convierte en un medio a través del cual la luz absoluta brilla, se rompe en un fabuloso juego de colores y, lo finito, lo positivo, interpreta algo diferente de sí mismo, tiene un alma dentro de sí mismo, al que esta larva convierte en algo maravilloso; el mundo entero se ha hecho un mundo de mitos. Cada forma es un enigma. Esto también ha vuelto a ocurrir en los últimos tiempos, debido a una ley similar.”⁸²⁶

⁸²² Marx precisa el “de Aristóteles, cuando ensalza el conocimiento teórico como lo mejor, como lo más agradable o cuando en su tratado *Sobre la naturaleza de los animales* admira la razón de la naturaleza; o el fervor de Spinoza, al ver las cosas bajo la luz de la eternidad, o al hablar del amor de dios o de la libertad del espíritu humano; o el fervor de Hegel, cuando desarrolla la realización eterna de la Idea, el grandioso organismo del Espíritu universal.”

⁸²³ La cita, utilizada por los cazadores de influencias para mostrar en quiénes se inspira Marx, parece elogiosa. Tanto en cuanto a lo ‘intensivo’ del compromiso de los tres por entender racionalmente lo existente como por sus ‘fervores’ por tomar distancia con los relatos religiosos. Incluso, por esos meses, extrae citas de ellos y las vuelca en otros cuadernos. Pero enseguida volveremos por su significado y alcance. Por lo pronto, al menos hasta aquí y en la intimidad de sus Cuadernos, Marx no los excluye de que sus ideas hayan tenido un final carnavalesco.

⁸²⁴ Hegel afirma, en el prólogo a su *Fenomenología*: “Contraoponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.” Citado en OFME, Vol I, p. 712.

⁸²⁵ Aquí Rossi añade en su traducción: “es decir, a definir lo absoluto según su ser y, por lo tanto, ligándolo a la realidad; convirtiéndolo, como dirá diariamente, en el verdadero y único sentido de la realidad aparente y múltiple” (op. cit.), que no hemos encontrado en el texto publicado de las *Werke* pero que es ilustrativo.

⁸²⁶ Rossi afirma que recién “dentro de algunos años Marx considerará precisamente la filosofía de Hegel como el último y más inteligente ejemplo de dicha filosofía alegorizante”, y que la alusión a los “últimos tiempos” “deja presumir que se refiere a Schelling y su escuela y, en general, a los representantes del romanticismo

Marx continúa en su Cuaderno: “Esta interpretación positiva de lo absoluto y su ropaje mítico-alegórico es el manantial, el latir de la filosofía de la trascendencia, una trascendencia que al mismo tiempo guarda una relación esencial con la inmanencia, en cuanto la penetra de modo esencial. Y aquí se manifiesta, ciertamente, la analogía de la filosofía platónica con toda religión positiva y, especialmente, con la filosofía cristiana, que es la filosofía acabada de la trascendencia.” Agrega que “es éste, por tanto, uno de los puntos a partir del cual es posible establecer un enlace más profundo entre el cristianismo histórico y la historia de la filosofía antigua” y que “la interpretación positiva de lo absoluto guarda relación con el carácter subjetivo de la filosofía griega, con la determinación del sabio.”⁸²⁷

Aquí Marx termina con las reflexiones que resultan de su crítica a Baur y, si lo consideramos el proyecto de un futuro artículo periodístico, nos atrevemos a desprender de él una primera aproximación de cómo está pensando moverse en el ámbito de los debates públicos en curso. En lugar de hacer eje en lo que viene llevando adelante en sus Cuadernos, en su crítica a los que apelan a la razón para hablar de la realidad pero sostienen que es impotente para conocerla, aquí establece otra divisoria de aguas: entre éstos, que ya por ello son cuestionadores del orden social existente y de las ideas en las que se sustenta, y los que levantan ideas religiosas. De ahí la liviana lisonja a los tres filósofos ‘intensivos’ y el cuidado en no señalar sus diferencias con Hegel y sus discípulos. Deja así abierto puentes que le permitan encontrar un trabajo del cual vivir y poder avanzar en sus propios interrogantes. Ya tendremos ocasión de corroborar o no estas observaciones más adelante. Por ahora sigamos con sus Cuadernos, con el final del VI que estamos considerando.

Allí, brevemente, vuelve a la línea temática original. Comienza con cuatro citas de la primera parte de *Historia de la filosofía antigua*, de Carl Ritter (1779-1859), publicado en 1829, donde se habla de la teoría atomística en general y la de Demócrito y Leucipo en particular. Marx advierte que se la presenta “con cierta retórica moral repelente” y agrega: “Nada más fácil que proyectar sobre cualquier tema, sobre todo tratándose de muertos, la fruición de la propia excelencia moral.”⁸²⁸

Después de tres citas más de Ritter sobre Demócrito, que ilustran su observación, Marx extrae casi una decena de fragmentos de textos de Sexto Empírico en los que éste habla de Demócrito, Aristóteles y Epicuro respecto de las ideas de dios⁸²⁹ y, en particular de este último sobre sus limitadas afirmaciones sobre la naturaleza. Que le sirven a Marx para terminar con su persistente vapuleo: “En la filosofía epicúrea de la naturaleza no debemos tampoco, según Hegel,⁸³⁰ adjudicarle ningún gran

filosófico.”(op. cit.). Aunque, por lo que hemos venido leyendo en sus Cuadernos, no parece ser tan así sino que Marx ya encuentra en Hegel esa característica, y que prefiere no explicitarlo aún.

⁸²⁷ Marx, por último, le dedica algunas palabras a “los mitos de la dialéctica negativa, la muerte y el amor”, también productos del punto de vista platónico. Y cierra señalando que tanto la teoría de Aristóteles como la dialéctica de Platón son determinaciones que “se hallan, por así decirlo, predeterminadas y no se desarrollan partiendo de una necesidad inmanente.”

⁸²⁸ Continúa con una cita de Ritter en la que afirma, respecto de Demócrito, “cómo el elevado impulso del discurso debe rechazar airadamente los bajos propósitos que sirven de base a su modo de ver la vida y el mundo.” A lo que Marx responde: “No es posible aceptar esto como una observación histórica. ¿Por qué tomar como base precisamente los propósitos de su modo de ver y no, por el contrario, la forma determinada de ese modo de ver y comprender lo que subyace a sus propósitos? Esto no sólo sería más histórico sino lo único que daría títulos a la apreciación de los propósitos de un filósofo para ocupar un lugar en la historia de la filosofía. Veríamos así lo que se despliega ante nosotros como sistema, bajo la forma de una personalidad espiritual; veríamos, por decirlo así, al demiurgo viviendo en medio de su mundo.”

⁸²⁹ Por ejemplo, que Epicuro cree “que las personas han tomado la idea de Dios de las ideas imaginarias que surgen mientras duermen. Porque, dice, dado que las imágenes grandes y parecidas a las de los humanos aparecen mientras duermen, asumieron que en realidad había tales dioses parecidos a los humanos.”

⁸³⁰ En un pasaje de sus *Lecciones de la historia de la filosofía*, Hegel afirma respecto de Epicuro: “Sus pensamientos acerca de los distintos lados de la naturaleza, deplorables de por sí, una mezcla vacua de toda clase de representaciones, constituyen otros tantos pensamientos totalmente indiferentes. El principio del modo físico de consideración de Epicuro reside en las representaciones que ya hemos visto más arriba. A saber, varias percepciones coinciden, pero esto no es más que la fantasía; por medio de la sensación obtenemos ciertas representaciones e imágenes generales y representaciones de cohesiones; la opinión es la relación de tales percepciones con estas imágenes existentes. Epicuro va luego más allá, acerca de cómo debe procederse en la representación por encima de aquello que no se perciba directamente. Estas representaciones o prolepsis

elogio, cuando hace valer la ganancia objetiva como medida de los juicios; por otra parte, atendiendo a que los fenómenos históricos no necesitan de tal alabanza, hay que admitir la consecuencia abierta, auténticamente filosófica con la que se interpreta a todo lo ancho las inconsecuencias de su principio en sí mismo. Los griegos seguirán siendo siempre nuestros maestros debido a esta grandiosa ingenuidad objetiva, que hace que cada cosa brille, por así decirlo sin ropa, a la luz pura de su naturaleza, aunque sea una luz turbia.”

Finalmente, en el cierre de su Cuaderno Marx debe disfrutar plenamente de la concisión con que explicita lo que está pensando: “Nuestro tiempo ha producido fenómenos pecaminosos en la filosofía misma, afectados por el más grande de los pecados, el pecado contra el espíritu y contra la verdad, en cuanto una cosa oculta reside detrás de la conciencia y una conciencia oculta se aloja detrás de la cosa.”⁸³¹ En el cuadro general de lo que nos ha dicho hasta acá en sus Cuadernos, significa que, en el discurso filosófico moderno, hay una falta contra el espíritu porque no reconoce que ‘detrás’ del pensar humano hay un actuar (un afirmarse negándose) del espíritu universal del que es expresión y lo determina; y también hay una falta contra la verdad, porque detrás del hablar de las cosas sólo hay una representación de éstas, no su conocimiento real.

Llegamos, por fin, al séptimo y último Cuaderno sobreviviente, que incluye casi una veintena de citas, algunas largas, de libros de Cicerón.⁸³² La mayoría de *Sobre la naturaleza de los dioses* y, el resto, de *Sobre las fronteras entre el bien y el mal*. Lo que agrega Marx no es mucho; estamos ya en 1840 y, con una idea bastante aproximada del posible uso que le dará al conjunto de los textos seleccionados, debe ponerse a escribir la tesis. Veamos, entonces, el contenido más relevante de este Cuaderno.

En el primer diálogo de Cicerón se debate la existencia de dios, su esencia, la providencia y su posible intervención en el mundo y en la historia. Las citas se concentran en las referentes a las ideas del estoico Crisipo (A.C. 280-205) y de Aurelio Cotta,⁸³³ en parte relacionadas con Epicuro.⁸³⁴ Y Marx concluye que “la filosofía de la naturaleza de Epicuro es, en sus rasgos fundamentales, democriteana y su moral análoga a la de los cirenaicos. Por último, los escépticos son los eruditos entre los filósofos. (...) Echan una mirada niveladora, aplanante, sobre los sistemas anteriores a ellos, poniendo así de manifiesto sus contradicciones y antagonismos. También su método encuentra su prototipo general en la dialéctica eleática, sofística y preacadémica. Y, sin embargo, estos sistemas son originales y forman un todo.” Marx se pregunta: ¿”Cómo explicarse esto?”, dado los importantes antecesores que tuvieron, pero elige enfocarse en la filosofía epicúrea.

Comienza señalando que, para Epicuro, “el átomo es la forma más general del concepto” pero que es, “en sí mismo algo concreto y genérico, e incluso una especie con respecto a especificaciones y

[anticipaciones] que poseemos ya son las que debemos aplicar a algo cuya sensación precisa no podemos tener, pero que posee algo de común con ellas. De aquí se deriva que es posible captar, con arreglo a estas imágenes, lo desconocido, lo que no se contiene directamente en la sensación: de lo conocido hay que inferir lo que se desconoce. Esto no es otra cosa que lo que hace Epicuro al convertir la analogía en principio de la consideración de la naturaleza o la llamada explicación; y este es el principio que todavía rige hoy en la ciencia de la naturaleza.” OFME, Vol I, pp. 712-3.

⁸³¹ En el original: “Unsre Zeit vor allem hat selbst in der Philosophie sündhafte Erscheinungen hervorgetrieben, behaftet mit der größten Sünde, der Sünde gegen den Geist und die Wahrheit, indem eine versteckte Absicht hinter der Einsicht und eine versteckte Einsicht hinter der Sache sich logiert.” Hemos preferido la traducción de Roces que, en este caso, bien capta el sentido de lo que allí se dice.

⁸³² Marco Tulio Cicerón (A.C. 106-43), hacia el final de su vida y ya retirado de la política romana, compone un conjunto de obras filosóficas, entre ellas las dos mencionadas. Interviene así en una discusión importante entre los filósofos de la época, la relativa al determinismo y el libre albedrío, y, de ahí, respecto de la relevancia de la existencia o no, y con qué atributos, de una ‘divinidad’. En particular, el posible papel de ésta como fundamento del Estado y del orden social, y el del culto y la veneración del pueblo.

⁸³³ Político y escritor romano de mediados del siglo II a mediados del siglo I, A.C.

⁸³⁴ Al igual que Crisipo, Cicerón rechaza las supersticiones y señala que “de este error hemos sido liberados por Epicuro.” No obstante, lo critica con la ayuda de Cotta: “Epicuro, dándose cuenta de que si los átomos eran conducidos hacia abajo por su propio peso, nada estaría bajo nuestro control porque su movimiento es determinado y necesario, inventó un medio para escapar de la necesidad que, aparentemente, se le había escapado a Demócrito; dice que el átomo, aunque impulsado por el peso y la gravedad, esquiva un poco. Decir esto es más vergonzoso que no poder defender lo que quiere.”

concreciones más alta del concepto de su filosofía.” Muestra su inconsistencia, sus contradicciones y observa que “su propia conciencia se comporta ante sus desarrollos, ante las ulteriores determinaciones de su propio principio, tal como le son impuestas, como se comportará la conciencia no científica de los posteriores hacia su sistema.” Además, que “su conciencia es atomística, como su principio. La esencia de su naturaleza es también la esencia de su autoconciencia real. (...) ...la existencia, en cuanto ser para sí en general, es para él, en general, la forma de toda existencia.”

En ese cuadro y, ya refiriéndose a la historiografía filosófica –terreno en el que viene avanzando–, Marx afirma que ésta “no tiene que ocuparse tanto de estudiar la personalidad del filósofo, ni siquiera la espiritual, viendo en ella el foco y la forma de su sistema, y menos aún con trivialidades y sutilezas psicológicas”, sino que debe “separar de todo sistema las determinaciones mismas, las cristalizaciones reales que lo atraviesan, de las evidencias; las justificaciones discursivas de la presentación de los filósofos, en los límites dentro de los cuales éstos se conocen a sí mismo; por separar el topo del saber filosófico real, que trabaja calladamente, de la conciencia fenomenológica del sujeto, que se manifiesta bajo múltiples formas discursivas, exotéricamente, y que es el recipiente y la energía de aquellos desarrollos. En la separación de esta conciencia su unidad se manifiesta como una mutua mentira. Este momento crítico en la presentación de una filosofía histórica es absolutamente necesario para poder exponer científicamente un sistema relacionado con su existencia histórica, que no debe rehuirse precisamente porque se trata de una existencia histórica que, al mismo tiempo, se afirma como filosófica y que, por tanto, debe desarrollarse en cuanto a su esencia. En una filosofía no puede nunca aceptarse por autoridad ni de buena fe que se trata realmente de una filosofía, aunque sea la autoridad de todo un pueblo y aunque la fe se haya mantenido a través de los siglos. Esa prueba sólo puede establecerse mediante la exposición de su esencia. Todo el que escribe historia de la filosofía diferencia ambas cosas, separa lo esencial y lo no esencial, la exposición y el contenido, pues de otro modo se limitaría a copiar, simplemente a traducir, sin hablar por cuenta propia, subrayar, etc. Se limitaría a un simple copista de una transcripción. Se trata, más bien, de preguntarse cómo aparece dentro del sistema el concepto de una persona, de un sabio, de un dios, y cómo se desarrollan, partiendo de él, las determinaciones específicas de estos conceptos.” Marx no es aquí para nada condescendiente con la filosofía, con los filósofos: razonan en el cuadro de los conceptos.

Y pasa al segundo texto de Cicerón, *Sobre las fronteras entre el bien y el mal*. De allí transcribe casi una veintena de fragmentos de los tres libros que lo componen, sobre Epicuro, su física,⁸³⁵ su

⁸³⁵ En una cita, Cicerón afirma: “En primer lugar, en la física, en la que él –es decir, Epicuro– más se jacta, es un perfecto desconocido. (...) Uno –es decir, Demócrito– piensa que (...) los átomos, debido a su densidad, son cuerpos indivisibles, se mueven en el infinito vacío en el que no hay nada, ni altura ni profundidad, ni centro, ni principio ni fin, que al chocar entre sí hacen conexiones, de donde surge todo lo que es y lo que se percibe, y este movimiento de los átomos no debe considerarse como existente desde el principio, sino desde la eternidad. (...) Él –Epicuro– afirma (...) que esos cuerpos indivisibles y densos fueron impulsados hacia abajo por su peso en línea recta; este movimiento es el natural de todos los cuerpos. Pero entonces al hombre astuto se le ocurrió que si todos fueran conducidos y, como dije, en línea recta, ningún átomo nunca podría golpear a otro. El hombre, por lo tanto, se refugió en una mentira. Dijo que el átomo se evade un poco, lo cual es imposible. Por lo tanto, las complejidades, copulaciones y adherencias de los átomos surgen entre sí, y de ellos el mundo y todas las partes del mundo y lo que hay en él (...) incluso la declinación en sí misma es una invención arbitraria –dice que el átomo declina sin una causa, y algo más humillante no podría sucederle a un físico que decir que algo sucedió sin una causa– (...). El sol brilla mucho para Demócrito, porque es un hombre científico y experto en geometría; Epicuro lo juzga aproximadamente de dos pies de tamaño porque considera que es tan grande como aparece, o un poco más grande o un poco más pequeño. Así que echa a perder lo que cambia, y lo que sigue pertenece completamente a Demócrito: los átomos, el vacío, las imágenes que llaman *ídola*, a través de cuya penetración no solo vemos sino que también pensamos: el propio infinito mismo (...) todo es de él, así como los innumerables mundos que nacen y mueren diariamente, etc.”.

lógica⁸³⁶ y su moral.⁸³⁷ Respecto de la naturaleza, Marx cita de Cicerón que, “cuando hemos reconocido la esencia de todas las cosas, nos deshacemos de la superstición, nos liberamos del miedo a la muerte y dejamos de preocuparnos por la ignorancia de los hechos, de los que a menudo surgen horribles espectros. Finalmente, también seremos moralmente mejores cuando hayamos aprendido lo que la naturaleza exige.” Y como resumen de esas ideas, Marx vuelve a citarlo: “Al reconocer a la naturaleza como racional, dejamos de depender de ella. También de aterrar a nuestra conciencia y es, precisamente, Epicuro quien hace de la forma de la conciencia, en su inmediatez, el ser para sí, la forma de la naturaleza. Solamente cuando la naturaleza se libera totalmente de la razón consciente, como razón considerada en sí misma, es totalmente el patrimonio de la razón. Toda relación con ella como tal es, al mismo tiempo, una enajenación de ella...”. Las últimas citas son sobre los sentidos, la amistad, el dolor, la muerte, y así termina el séptimo y último Cuaderno preparatorio que se pudo conservar.

De ellos resumimos lo que, a nuestro entender, es lo más importante para comprender las ideas de Marx en ese lapso que va de fines de 1838 a principios de 1841, los únicos textos suyos con que se cuenta de ese período, y le dimos prioridad a sus palabras. Además de constituir los antecedentes de su futura tesis doctoral, ponían a prueba la convicción en sus originales y trascendentes descubrimientos explicitados ya en su carta de noviembre de 1837 y, si se quiere, logrados al calor de su particular interpretación de la filosofía de Hegel pero –como él mismo señala– fundamentalmente producto de mirar la realidad misma en su desarrollo, de escuchar lo que ella dice de sí. También estaba planteado su posible abandono o, por el contrario, su continuidad y profundización. Y esto último es, en realidad, lo que termina haciendo a lo largo de estos textos.

Sorprende una y otra vez la empeñosa dedicación y responsabilidad con que aborda los muchos libros que seleccionó para su estudio, el arsenal de citas que extrae de ellos, el despliegue de sus conocimientos y el nivel de sus reflexiones. Pero no es menor el asombro que produce el que se mantenga tan consciente y obstinadamente en una heterodoxa y radical comprensión de la realidad, con la que, además, se queda completamente solo, sin a quién poder acudir, por una consulta, una respuesta, para despejar dudas, incluso para que lo confronte con la autoridad de un fundamento inmovible. No hay nadie y él lo sabe por experiencia, personal y por sus lecturas, pero la seguridad que deja entrever en sus Cuadernos –hasta encuentra “necesidades históricas” en el proceso de reproducción humana– da a pensar, además de su entusiasmo, en un cierto optimismo respecto de sus posibilidades de llegar a hacerse oír. Ya volveremos sobre el tema. Ahora lo tenemos, en pleno 1840, redactando su tesis doctoral. Veamos qué nos dice en ella.

2 La tesis doctoral original

Ya mencionamos anteriormente que no se cuenta con el manuscrito de la disertación entregado a la Universidad de Jena sino sólo con una copia suya, incompleta, con una dedicatoria a Ludwig von Westphalen, dos prólogos,⁸³⁸ notas al pie del Capítulo IV de la Primera Parte que se ha perdido y el fragmento de un Apéndice, con sus notas correspondientes.⁸³⁹ Consideraremos en primer lugar el

⁸³⁶ Sigue Cicerón: “También en la segunda parte de la filosofía (...) que se llama lógica, éste es tu maestro (...) completamente indefenso y desamparado: suprime las definiciones, no enseña nada sobre clasificación y estructura; no dice cómo se produce una prueba concluyente; no muestra cómo desentrañar falacias y eliminar ambigüedades; asigna los juicios sobre las cosas a los sentidos y cree que, si algo falso le ha parecido cierto, cualquier decisión sobre lo verdadero y lo falso se cancela.”

⁸³⁷ “...así es como Epicuro presenta al sabio siempre feliz: ha frenado sus deseos; es indiferente a la muerte; sobre los dioses inmortales es de la opinión correcta; no duda cuándo es mejor dejar la vida. Equipado con estas cualidades, siempre está en un estado de lujuria.”

⁸³⁸ Un primer Prólogo está fechado en Berlín, en “marzo de 1841”, es decir antes del envío de la tesis a Jena, y es evidente que no está dirigido al jurado universitario que juzgará el estudio sino, como veremos, a otro público. El otro prólogo que consta es un borrador muy breve, aparentemente escrito hacia fines de 1841.

⁸³⁹ Todas las citas corresponden a OFME, op. cit., Vol 1, pp. 15-143.

cuerpo central de la tesis y luego los otros documentos, sobre los que hay cierto consenso de que forman parte de un proyecto de publicación posterior, que finalmente no se concreta.

La tesis se divide en dos grandes partes. La primera (de la que se han perdido los dos últimos capítulos) versa sobre la diferencia en general de las filosofías de la naturaleza de los dos atomistas griegos, Demócrito y Epicuro, y la segunda aborda sus particularidades. En cuanto al Apéndice, en el que critica a Plutarco, sólo hay fragmentos que pueden complementarse con las anotaciones acerca del tema en el Cuaderno preparatorio III que ya vimos, pero no hay ninguna seguridad de que forme parte de la presentación original a la universidad.

La Primera Parte de la tesis se inicia con el capítulo “I. Objeto de la disertación” y una afirmación que condensa sus conclusiones, tan fuerte que necesita diluirla en una socarrona metáfora literaria: “a la filosofía griega parece sucederle lo que no debe ocurrirle a una buena tragedia: tener un pobre desenlace.” Marx señala que las filosofías helenistas han sido consideradas “casi como un epílogo inadecuado” de “las ricas manifestaciones del espíritu”, como son las filosofías platónica y aristotélica –“que se extienden hasta la totalidad”–, y con las que se da por terminada “la historia objetiva de la filosofía”.⁸⁴⁰ Sin embargo, merecen la atención porque, no en vano, son la conclusión de aquel proceso y también “la forma bajo la que Grecia emigra a Roma”. Y no deja de ser un “fenómeno notable” –continúa Marx– que, en lugar de referirse a sus inmediatos antecedentes (Platón y Aristóteles), se vean vinculadas a escuelas anteriores y mucho más simples –a los filósofos de la naturaleza en cuanto a la física y a la escuela socrática respecto de la ética–, como si ya tuvieran en éstos sus fundamentos. Más aún, no es azaroso que “todos los momentos de la autoconciencia aparezcan” en esas corrientes y “representados como totalidad”, como si retomaran los comienzos míticos de la filosofía griega. En ese sentido, Marx señala que, si bien los sistemas anteriores a los helenistas “son más significativos en cuanto al contenido”, los post-aristotélicos lo son más “en cuanto a la forma subjetiva, al carácter”, de la filosofía griega. Y es precisamente esta forma, “soporte espiritual de los sistemas filosóficos, lo que se ha omitido casi enteramente para fijarse tan solo en sus determinaciones metafísicas.”⁸⁴¹ No obstante, y sin más argumentos, advierte que no abordará el estudio desarrollado de ellas y de su relación con toda la filosofía griega –al que se compromete– sino que se atendrá a un único ejemplo, el de la filosofía de la naturaleza en Epicuro, relacionándola sólo con las ideas anteriores de Demócrito al respecto. Se suele identificarlas pero el objetivo más importante “es demostrar que, a pesar de su conexión, hay una diferencia esencial.”⁸⁴²

Marx pasa entonces a presentar el capítulo “II. Juicios de los antiguos sobre la relación entre la física de Demócrito y la de Epicuro”, que las han identificado al tener en común los mismos principios: los átomos y el vacío. Aunque, en general, ven en Epicuro, en cuanto filósofo de la naturaleza, a un plagiatario y de bajo nivel. De la misma manera que los llamados Padres de la Iglesia y también los autores modernos en su conjunto.⁸⁴³

En lo que conformaría el tercer capítulo, Marx considera las “Dificultades en cuanto a la identidad de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro.” Para ello, los aborda según numerosos

⁸⁴⁰ Marx relativiza esas ideas, señalando que “una realidad muy trivial nos dice que el nacimiento, el florecimiento y la muerte forman el círculo de hierro a que se halla condenado todo lo humano y la órbita que debe recorrer. (...) ...son ideas demasiado generales, demasiado vagas, en la que puede hacerse entrar todo, pero que no nos ayudará a comprender nada. La muerte misma se halla ya predeterminada en lo que vive; su forma debería concebirse, por tanto, de modo tan peculiar y específico como la forma de la vida.”

⁸⁴¹ Esto es, a esas corrientes les interesaba básicamente comprender el comportamiento concreto de los individuos y, de ahí, la tarea que se derivaba para el filósofo, antes de que andar abstractamente preguntándose de qué se trata lo existente.

⁸⁴² Si de fundamentar la importancia del tema de la tesis se trata, Marx la remite a un futuro gran estudio, sólo para decorar la disertación doctoral. Porque los Cuadernos preparatorios nos han mostrado claramente que las filosofías helenistas le eran indiferentes, sin ninguna intención de avanzar en ellas. Pero además, como veremos, en la tesis misma ni la filosofía de Epicuro como tal concita su interés.

⁸⁴³ Cita a Leibniz que, por ejemplo, afirmaba respecto de Demócrito que “de este gran hombre apenas sabemos más que lo que de él tomó Epicuro, quien no siempre acertaba a tomar lo mejor.” Entre los más antiguos acude a Diógenes Laercio, Cicerón, Plutarco, Clemente de Alejandría y Sexto Empírico, utilizando diversas citas extraídas de sus Cuadernos Preparatorios.

autores, por momentos con pareceres disímiles, aunque “los principios –los átomos y el vacío– son, incuestionablemente los mismos. Sólo en algunas determinaciones parece mediar una diferencia arbitraria y por tanto, no esencial.” Sin embargo, señala “un enigma muy curioso e irresuelto”, porque “los dos filósofos profesan exactamente la misma ciencia y exactamente del mismo modo, pero –¡qué inconsecuencia!– se enfrentan diametralmente en todo en cuanto se refiere a la verdad, la certeza y a la aplicación de esta ciencia y en cuanto respecta, en general, a la relación entre pensamiento y realidad”, que es lo que se propone demostrar.⁸⁴⁴

En cuanto a Demócrito, advierte que “no parece fácil averiguar el juicio que se forma acerca de la verdad y la certeza del saber humano. Nos encontramos con pasajes contradictorios o, más exactamente la contradicción no está en los pasajes sino en las ideas de Demócrito.”⁸⁴⁵ Considerado como un “escéptico”,⁸⁴⁶ es “en el modo como determina la relación entre el átomo y el mundo fenoménicamente sensible donde aparecen desarrolladas” sus contradicciones. Al respecto, Marx escribe que, por una parte, “la manifestación sensible no corresponde a los átomos mismos. No se trata de una manifestación objetiva sino de una apariencia subjetiva.”⁸⁴⁷ (...) Por consiguiente, sólo hay que mirar los principios a través de la razón, que ya por su misma pequeñez [los átomos] escapan al ojo sensible...”. Y continúa: “Pero, de otra parte, el único objeto verdadero es la manifestación sensible y la percepción es entendimiento, y este algo verdadero es cambiante, inestable, es fenómeno. (...) que tan pronto se convierte en lo subjetivo como en lo objetivo.”⁸⁴⁸

Por su lado, Epicuro sostiene –según D. Laercio– que “el sabio adopta una actitud dogmática, no escéptica” y, en su Canon afirma que “nada puede refutar la percepción sensible (...) pues el concepto depende de las percepciones sensibles.”⁸⁴⁹ Esto es, resume Marx, “mientras Demócrito considera el mundo sensible como una apariencia subjetiva, Epicuro lo considera como una manifestación objetiva. (...) Así, pues, si la percepción sensible era su criterio, pero a ella corresponde la manifestación objetiva, el fenómeno, consideremos como una consecuencia cierta la que saca Cicerón (...): «A Demócrito el sol le parece grande, porque es un hombre culto y muy versado en geometría; en cambio, a Epicuro le parece que mide unos dos pies, ya que juzga que tiene la magnitud con que aparece.»”.

Marx avanza luego en una de sus mayores preocupaciones. “Esta diferencia en los juicios teóricos de Demócrito y Epicuro acerca de la seguridad de la ciencia y de la verdad en sus objetos aparece realizada en la dispar energía científica y práctica de estos hombres.” El primero de ellos, “para quien el principio no aparece en la manifestación, como fenómeno, y permanece sin realidad ni existencia, ve ante sí, por el contrario, como mundo real y pleno de contenido, el mundo de la percepción sensible. Ciertamente que éste es una apariencia subjetiva, pero, precisamente por serlo, aparece desgajado del principio y mantenido en su realidad sustantiva; siendo al mismo tiempo el único objeto real, tiene valor y significación en cuanto tal. Esto hace que Demócrito se vea empujado a la observación empírica. No satisfecho con la filosofía, se echa en brazos del saber positivo, empírico.” Marx recuerda que se lo consideraba un erudito, que recolectaba objetos y recorría medio mundo, intercambiando experiencias, conocimientos y observaciones. Y afirma que “se sentía acicateado, de una parte por el afán de saber, pero de otra parte, le impulsaba a viajar su insatisfacción con lo verdadero, es decir, con el saber filosófico. El saber que él tiene por verdadero carece de contenido, y el que le da contenido

⁸⁴⁴ Esto es, lo importante no reside en que sean dos ‘atomistas’, para quienes lo real está compuesto por átomos y vacío, sino aquello que los separa en la comprensión de eso que tienen adelante, esto es, en términos del interés de Marx, lo que consideran la verdad de sus ideas acerca de la realidad.

⁸⁴⁵ Algo que ya Aristóteles constataba, añade Marx, y aprovecha para señalar el error de “Trendelenburg en sus comentarios a la psicología aristotélica”, que afirma que fueron autores posteriores los que se dieron cuenta.

⁸⁴⁶ Así lo afirma Diógenes Laercio, y Marx le copia una máxima de Epicuro: “En verdad, no sabemos nada, pues la verdad se halla en el fondo del pozo”.

⁸⁴⁷ Marx toma de D. Laercio lo que dice Plutarco: “Los verdaderos principios son los átomos y el vacío; todo lo demás es opinión, apariencia. (...) Lo frío y lo caliente sólo existen en la opinión, pero en la verdad no existe más que los átomos y el vacío.”

⁸⁴⁸ Y concluye, de ahí, que Demócrito convierta “la realidad sensible en apariencia subjetiva; sin embargo, la antinomia, expulsada del mundo de los objetos, pasa a existir ahora en su propia conciencia, en la que se encuentran hostilmente el concepto del átomo y la intuición sensible.”

⁸⁴⁹ Y cita a Cicerón, que confirma que para Epicuro “todos los sentidos son heraldos de lo verdadero.”

carece de verdad.”⁸⁵⁰ Por su lado, frente a Demócrito, Marx señala que “Epicuro nos revela una imagen totalmente opuesta.” Cita a Sexto Empírico, para quién, además, “desprecia las ciencias positivas, que en nada contribuyen a la verdadera perfección” y “se dice que era enemigo de la ciencia”, incluso “acusado de ignorancia.”⁸⁵¹

Pero inmediatamente aclara: “Las diferencias que acabamos de exponer no se deben a la individualidad contingente de ambos filósofos, sino a dos tendencias contrapuestas que en ellos se personifican. La vemos expresarse como diferencia de la energía práctica en lo tocante a la conciencia teórica.” Y pasa a considerar “la forma de la reflexión que expresa la relación del pensamiento y el ser, el nexo entre ambos. En la relación general que el filósofo establece entre el mundo y el pensamiento objetiva la conducta de su conciencia particular ante el mundo real.”⁸⁵²

Marx recoge las opiniones sobre Demócrito, para el que, como explicita Aristóteles, “todo lo reduce a necesidad”. O la de Plutarco, “cuando dice que la necesidad es, según Demócrito, el destino, la ley y la providencia creadora del universo. Pero que la sustancia de esta necesidad es la antipia [resistencia, impenetrabilidad] y el movimiento y el impulso de la materia.”⁸⁵³

Por el contrario, según Epicuro “la necesidad, que algunos presentan como señora absoluta, no existe, sino que unas cosas son fortuitas y otras dependen de nuestra voluntad. La necesidad no admite persuasión y, el acaso, por el contrario, es inconstante. Más valdría seguir el mito acerca de los dioses que ser esclavo del destino de los físicos. Pues si aquél permite esperar de la misericordia de los dioses a los que se ha honrado, éste es la necesidad inexorable. Pero lo que hay que admitir es el acaso y no dios, como cree el vulgo.” Así toma de D. Laercio y de Cicerón las palabras del epicúreo Veleio, refiriéndose a los estoicos: “¿Qué debemos pensar de una filosofía para la que, como para las viejas e ignorantes comadres, todo parece suceder gracias a la fatalidad? (...) Epicuro nos ha redimido y puesto en libertad.” Y concluye que “podemos, pues, afirmar como algo históricamente cierto que Demócrito emplea la necesidad y Epicuro el acaso y que cada uno de ellos, además, rechaza con aspereza polémica el parecer opuesto. La fundamental consecuencia que de esta diferencia se deriva se manifiesta en el modo de explicar los diversos fenómenos físicos.”

En este sentido, señala Marx, para Demócrito, “la necesidad aparece en la naturaleza finita finalmente como una *necesidad relativa*, como determinismo. La necesidad relativa solo puede ser deducida de la *posibilidad real*, es decir, es un conjunto de condiciones, causas, fundamentos, etc., por medio de los cuales se llega a aquella necesidad. La posibilidad real es la explicación de la necesidad relativa. Y la encontramos empleada por Demócrito.”⁸⁵⁴

“De nuevo”, escribe Marx, “aquí Epicuro mantiene una posición directamente opuesta. El acaso es una realidad que sólo tiene el valor de la posibilidad, y la *posibilidad abstracta* es precisamente la *antípoda de la posibilidad real*. Ésta se contiene dentro de límites definidos, como el entendimiento; la

⁸⁵⁰ Esto es, lo que conoce, porque se presenta a los sentidos, no tiene fundamento racional, mientras que éste —pensado como los átomos y el vacío— es sólo subjetivo y no puede demostrarse como verdadero.

⁸⁵¹ Marx toma de D. Laercio que “mientras Demócrito, desesperanzado de la ciencia, se priva de la vista, Epicuro, cuando siente acercarse la hora de la muerte, toma un baño caliente, pide que le den de beber vino y recomienda a sus amigos que se mantengan fieles a la filosofía.”

⁸⁵² Es un señalamiento que gira alrededor del descubrimiento central de Marx y que puede indicar hacia dónde encamina su tesis. Enfatiza que la acción individual, organizada por su conciencia, no es contingente. Se guía según la idea que tiene de su relación con lo existente, entre “el pensamiento y el ser”, y que, por alguna razón, para Demócrito es una y para Epicuro otra. Y lo fundamental, que esas posiciones no son el simple resultado de sus características personales, porque éstas expresan, encarnan, las ideas en curso que surgen —y no precisamente de manera azarosa sino necesaria— del proceso de reproducción humana en los ámbitos a los que pertenecen y que las determinan.

⁸⁵³ Marx aclara que de Demócrito también se afirma que recurría al acaso, aunque lo cuestiona. Según Simplicio, “no aduce causa alguna de la creación del universo en general, por lo que parece que considera como fundamento de ella el acaso.” Y Marx señala que “aquí no se trata de la determinación del contenido, sino de la forma conscientemente empleada por Demócrito.”

⁸⁵⁴ Marx da dos breves y simples ejemplos y concluye: “El entusiasmo y la seriedad con que Demócrito introduce este tipo de explicación en el modo de considerar la naturaleza y la importancia que atribuye a la tendencia a fundamentar las cosas, se manifiestan candorosamente en la siguiente confesión: «Preferiría descubrir una nueva etiología que ceñir la corona de rey entre los persas»,” que le atribuye Eusebio. El párrafo suena a una respetuosa consideración de Demócrito y, en cierto aspecto y más allá de las críticas ya expresadas, a las más elementales aspiraciones que Marx nos viene mostrando.

primera es ilimitada, como la fantasía. La posibilidad real trata de fundamentar la necesidad y la realidad de su objeto; a la posibilidad abstracta no le importa el objeto explicado sino el sujeto que explica. Se trata de que el objeto sea simplemente posible, concebible. Lo posible en abstracto, lo concebible, no se interpone en el camino del sujeto pensante, no representa para éste un límite (...). Y es indiferente el que esta posibilidad sea real, ya que el interés no recae, aquí, sobre el objeto en cuanto tal. Epicuro procede, pues, con una inmensa *nonchalance* [despreocupación] en la explicación de los fenómenos físicos singulares.”

Marx pasa a considerar las opiniones de otros físicos anteriores. De Plutarco y Estobeo extrae que, ante la sustancia de las estrellas, la magnitud y forma del sol, etc., Epicuro no rechaza ninguna de las opiniones al respecto y sostiene “que todas podrían ser acertadas y que él se atiene a lo posible. Más aún, polemiza incluso contra el razonablemente determinado y, precisamente de ahí, unilateral modo de explicación de la posibilidad real.”⁸⁵⁵ Y, apoyándose en las caracterizaciones de Séneca y D. Laercio, Marx expone sus conclusiones. “Como se ve, no existe el menor interés en indagar los fundamentos reales de los objetos. Se trata simplemente de apaciguar al sujeto que busca una explicación. Admitiendo como posible cuanto responde al carácter de la posibilidad abstracta, no se hace, manifestamente, más que traducir el acaso del ser al acaso del pensar. La única regla prescrita por Epicuro de que «la explicación no debe contradecir a la percepción de los sentidos» es algo que se comprende por sí mismo, ya que lo abstractamente posible consiste en hallarse libre de contradicción y debe, por tanto, huir de esto. Finalmente, Epicuro confiesa que su tipo de explicación no persigue más fin que la ataraxia de la autoconciencia, y no el conocimiento de la naturaleza en y para sí.”

Marx cierra este capítulo III. Señala que ambos filósofos “se enfrentan paso a paso. El uno es escéptico, el otro dogmático; el uno considera el mundo sensible como una apariencia subjetiva, el otro como una manifestación objetiva. Quien considera el mundo sensible como una apariencia subjetiva se atiene a la ciencia empírica de la naturaleza y a los conocimientos positivos y representa la inquietud de la observación experimental, que aprende siempre y no se cansa de indagar. El otro, el que considera el mundo fenoménico manifiesto como real, desprecia lo empírico; se personifica en él la quietud del pensamiento satisfecho en sí mismo, la independencia del que extrae su saber de un principio interno. Pero la contradicción va más allá. El escéptico y empírico, que considera la naturaleza sensible como una apariencia subjetiva, la contempla desde el punto de vista de la necesidad y trata de captar, explicar la existencia real de las cosas. Por el contrario, el filósofo y dogmático, que tiene a la manifestación por real, sólo ve por doquier el acaso y su tipo de explicación tiene más bien a superar toda realidad objetiva de la naturaleza. Tal parece como si estos antagonismos encerraran un contrasentido. Apenas cabe suponer que estos hombres, que se contradicen en todo, puedan abrazar la misma doctrina. Y, sin embargo, parecen encadenados el uno al otro.” Marx anuncia, entonces, que el siguiente capítulo se encamina “a comprender la relación que en general guardan entre sí ambos pensadores.”

Pero el IV, “Diferencia general de principio entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, y el capítulo V, “Resultado”, según el índice elaborado por Marx, no se han conservado.⁸⁵⁶ Sólo restan las notas a aquél, donde hay una de sumo interés pero que, como veremos al considerarla después, no tiene visos de haber integrado la tesis elevada a la universidad sino de ser un agregado posterior para su proyecto de publicación. Por su lado, así como en la Primera Parte abordó la “diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea en general”, en la Segunda –que está completa y conformada por cinco capítulos– las tratará “en particular.” Veamos qué nos dice.

Comienza con un primer capítulo: “I. La declinación del átomo con respecto a la línea recta”, donde considera esta innovación que introduce Epicuro respecto de Demócrito en cuanto al

⁸⁵⁵ Y de Séneca toma que “Epicuro afirma que podrían darse todas aquellas causas, y censura a quienes afirman que media entre ellas una determinada, ya que es aventurado un juicio apodíctico acerca de lo que sólo puede deducirse a base de conjeturas.”

⁸⁵⁶ Algunos estudiosos de Marx han lamentado esa pérdida y tienen razón si de leer más Marx se trata. Pero el contenido no podría sino haber continuado y generalizado el ya ofrecido. Epicuro pinta abiertamente como el prototipo de los idealistas y Demócrito como el de los científicos de la época. Cada uno en lo suyo pero ambos incapaces de explicar fundadamente lo real, por lo que tanto se pregunta Marx. ¿Qué otra cosa podía esperarse de ellos, opuestos a que la conciencia pueda estar determinada por la existencia?

movimiento de los átomos,⁸⁵⁷ que lo caracteriza y es reconocida en general como contradictoria, cuando no un sinsentido, por sus críticos.⁸⁵⁸ Pero respecto de las explicaciones que admitía para dar cuenta de la repulsión o la libertad, Marx señala las contradicciones que “se presentan cuando las causas de la declinación de los átomos con respecto de la línea recta se conciben de una manera tan extrínseca e incoherentemente.” Y pasa a examinar la declinación misma, el concepto de átomo con que se mueve Epicuro.⁸⁵⁹ Así señala que, por un lado, el átomo, en cuanto su movimiento es una línea recta, se halla determinado puramente por el espacio, tiene prescrito un modo de ser relativo y su existencia es puramente material.” Por otro lado, “uno de los momentos en el concepto del átomo consiste en ser forma pura, negación de toda relatividad, de toda relación con otra existencia.” Y, aunque contradictorios, Epicuro procura “realizar la pura determinación formal del átomo, el concepto de la singularidad pura, que niega todo modo de ser determinado por otra cosa.” Es que, advierte Marx, en la declinación “tenemos el alma real del átomo, el concepto de la singularidad abstracta.”⁸⁶⁰

Y antes de considerar la consecuencia que se deriva de ese movimiento, “destaca un momento de la más alta importancia, que hasta ahora se ha pasado totalmente por alto: esa declinación “no constituye una determinación especial, que aparezca por acaso, en la física epicúrea. Lejos de ello, la ley que aquí se expresa informa toda la filosofía de Epicuro...”. Porque “del mismo modo que el átomo se libera de su existencia relativa, de la línea recta, abstrayéndose de ella, desviándose de ella, toda la filosofía epicúrea hace abstracción de la existencia que limita al individuo siempre que se trata de representar la singularidad abstracta concebida en su independencia por medio de la negación de toda relación con lo que no es ella misma. Así, la finalidad del hacer es la abstracción...”. Y de ahí se deriva la propuesta de acción de Epicuro, de desechar el dolor y la inquietud al momento del obrar, como si no hubiera ninguna restricción a hacerlo si una persona se lo propone.”⁸⁶¹

El átomo es pensado, así, como un caso particular de la individualidad abstracta, que se afirma a sí misma “abstrayéndose del ser allí que a ella se enfrenta.” Pero, para afirmarse en su independencia como tal átomo, sólo puede hacerlo en referencia a otro ‘algo’ que no es él: otros átomos, que así se niegan unos a otros. Marx señala que “en la repulsión de los muchos átomos se sintetizan” los

⁸⁵⁷ “Epicuro admite un triple movimiento de los átomos en el vacío. El primero es el de la caída en línea recta; el segundo se produce al desviarse el átomo de la línea recta; el tercero se debe a la repulsión de los muchos átomos. Demócrito comparte con Epicuro la hipótesis del primero y el tercer movimientos; difiere de él, en cambio, en cuanto a la declinación del átomo con respecto a la línea recta.” Marx advierte que en el primer movimiento el átomo está “determinado puramente por el espacio, tiene prescrito un modo de ser relativo” (al espacio), mientras que el desviarse implica autonomizarse, esto es, se los supone “cuerpos concebidos con una independencia absoluta.”

⁸⁵⁸ Marx cita a Cicerón, que dice de Epicuro, entre otras cosas, que “Después de percatarse de que, si los átomos fuesen impulsados hacia abajo por su propio peso, nada podríamos nosotros hacer, ya que su movimiento es determinado y necesario, discurrió un medio para sustraerse a la necesidad, cosa que no se le había ocurrido a Demócrito. Dice que, aunque el átomo sea impulsado de arriba abajo por el peso y la gravedad, se desvía un poquito. Pero el sostener esto resulta más bochornoso que el no poder defender lo que sostiene.”

⁸⁵⁹ Por ejemplo, que “los átomos son cuerpos puramente independientes o, por mejor decir, cuerpos concebidos con una independencia absoluta, como los cuerpos celestes. Por eso se mueven, al igual que éstos, no en línea recta, sino siguiendo líneas oblicuas.” Marx también advierte que “...inquirir la causa de esta determinación [la de la declinación] equivale a inquirir la causa que erige al átomo en principio, indagación que, evidentemente, carece de todo sentido para quien considera el átomo como la causa de todo y, por consiguiente, como algo carente por sí mismo de causa.”

⁸⁶⁰ Marx agrega: “Desde el momento en que se mueven en el campo del ser inmediato, todas las determinaciones son inmediatas. Por tanto, las determinaciones contrapuestas se contraponen entre sí como realidades inmediatas.” Esto es, entre el movimiento en línea recta y el de su declinación no hay mediaciones, no hay contenidos que se realizan en sus formas.

⁸⁶¹ El programa práctico de Epicuro es por demás sencillo. Si la realidad consiste en átomos y vacío (éste último es clave porque sin él no tendría lugar el movimiento evidente de las cosas) que se comportan sin un destino prefijado, y los seres humanos son una composición particular de átomos, lo que mejor pueden hacer los individuos es aprovechar sus atributos sensibles y racionales para disfrutar de la vida. No hay dioses a los que rendir cuentas o providencia a la que temer, y la conducta debe regirse por su conciencia, libre de ataduras y prejuicios. Lejos de las luchas egoístas por apetitos inmediatos, lo que cabe es conformar grupos de amigos que, desarrollando el conocimiento y la espiritualidad, aprendan a convivir entre sí y con la naturaleza sin inquietudes, que en eso consiste lo que llama ‘ataraxia’.

movimientos de la línea recta y la declinación, “es la realización necesaria de la ley del átomo.”⁸⁶² Y lo que Demócrito “presenta como un poderoso movimiento, como obra de la ciega necesidad”, para Epicuro “es realización del concepto del átomo.”

Marx lo traduce a términos humanos: “el hombre sólo deja de ser producto de la naturaleza cuando el otro con quien se relaciona no tiene una existencia distinta, sino que es él mismo un hombre singular, aunque tampoco sea todavía el espíritu. Pero para que el hombre como hombre se convierta en su objeto real y singular, tiene que haber roto en sí su existencia relativa, la fuerza de la apetencia y de la mera naturaleza. *La repulsión es la forma primera de la autoconciencia*; corresponde, por tanto, a la conciencia de sí, que se concibe como el ser inmediato, como lo singular abstracto.” En este sentido, este afirmarse como opuesto a los otros es la experiencia que hace respecto de la vida social de la cual forma parte, pensándose como independiente de ella y decidiendo libremente, por sí, su comportamiento y las relaciones que establece. Y Marx sintetiza: “Epicuro fue el primero en concebir, aunque bajo una forma sensible, la esencia de la repulsión, mientras que Demócrito sólo llegó a conocer su existencia material.” Esto es, mientras que para éste se trata sólo del empírico relacionarse de los átomos entre sí, Epicuro piensa la repulsión a imagen y semejanza de la de los seres humanos, que tienen una razón que los lleva a vincularse: la de afirmarse como independientes (no podrían hacerlo aislados; solos, ¿independientes de qué serían?).

Pero, como señala Marx, esa necesidad no trasciende su materialidad sensible singular y, en el caso de los seres humanos, no es el contenido social el que se afirma en la individualidad empírica. Por eso agrega: “De ahí que en Epicuro encontremos aplicadas formas más concretas de la repulsión; en lo político es el contrato y en lo social la amistad, lo que se ensalza como lo más alto de todo.” En ambos casos, como se requiere la decisión consciente y voluntaria de los que se relacionan, para Epicuro el vínculo es resultado de la decisión de una conciencia que se considera autónoma, a la que nada la trasciende. Y tanto ignora que los dos vínculos son distintas formas concretas necesarias en que se realiza la vida social, que propone la ‘amistad’ antes que el ‘contrato’, como si pudieran elegírselas a gusto.⁸⁶³

En el Capítulo II, “Las cualidades del átomo”, Marx lo aborda presentando también la posición de diversos autores acerca de ambos filósofos al respecto,⁸⁶⁴ y expone su propia mirada en la misma línea que en el primero.⁸⁶⁵ Así, por ejemplo:⁸⁶⁶ “Mediante sus cualidades, el átomo adquiere una existencia que contradice a su concepto, se le concibe como existencia enajenada, diferente de su esencia. Esta contradicción es la que interesa fundamentalmente a Epicuro. Por eso, tan pronto como postula una cualidad, extrayendo así la consecuencia de la naturaleza material del átomo, contrapone al mismo tiempo determinaciones que destruyen de nueva esta cualidad en su propia esfera y hacen valer por el contrario el concepto del átomo. De aquí que determine todas la cualidades de tal modo que se

⁸⁶² La ‘síntesis’ que pretende Epicuro no es la del realizarse la necesidad de un contenido en su forma sino que, como las formas son inmediatamente su contenido, dentro del mundo de átomos cada uno es independiente del otro, sin trascender de su carácter empírico individual.

⁸⁶³ Ya leímos en el Cuaderno Preparatorio I cómo Marx se refiere a la “concepción de Epicuro acerca de la naturaleza espiritual del Estado. La base es, para él, el contrato, y, consiguientemente, el fin no puede ser otro que el principio de utilidad”. En esa misma línea, cuatro años después, criticando a Stirner, también señalará: “Para darle alguna indicación sobre la verdadera base sobre la cual descansa la filosofía de Epicuro, es suficiente mencionar que la idea de que el Estado descansa en el mutuo acuerdo de la gente, en un contrato social, se encuentra por primera vez en Epicuro.” Karl Marx, Friedrich Engels, *La Ideología alemana*, Ediciones Akal, España, 2017, pp. 118.

⁸⁶⁴ Marx señala a dos de ellos por la indigencia de sus razonamientos y sarcástico recuerda que “dice Spinoza que la ignorancia no es un argumento.”

⁸⁶⁵ En este caso, básicamente en las contradicciones en que entra Epicuro cuando se propone conciliar el concepto que tiene de algo y su existencia material concreta, al igual que los hegelianos. No se trata de que la idea acerca de una cosa resulte de escuchar lo que ésta dice de sí sino de partir de un ‘concepto’ de ella y con éste pretender explicar su existencia.

⁸⁶⁶ Marx comienza el Capítulo –apoyándose en un texto de D. Laercio– afirmando: “Contradice al concepto del átomo el poseer cualidades, ya que, como dice Epicuro, toda cualidad es mudable y los átomos no cambian.” Y agrega que “resulta una consecuencia necesaria, sin embargo, el atribuírselas, pues los muchos átomos que se repelen, separados unos de otros por el espacio sensible, tienen necesariamente que distinguirse de un modo inmediato entre sí y con respecto a su esencia pura, es decir, poseer cualidades.”

contradicen a sí mismas. En cambio, Demócrito no considera nunca las cualidades en relación al átomo mismo, ni objetiva la contradicción entre concepto y existencia que reside en ellas. Todo su interés tiende más bien a exponer las cualidades en relación con la naturaleza concreta que a base de ellas debe formarse. Las considera simplemente hipótesis para explicar la variedad que se manifiesta. El concepto del átomo no tiene, pues, nada que ver con ellas.”

Así considera la magnitud, la forma y la gravedad básicamente en Epicuro y las diferencias con Demócrito, que a aquél lleva “al mismo resultado que la declinación, a saber: que objetivaba la contradicción entre esencia y existencia inherente al concepto del átomo, aportando con ello a la ciencia de la atomística.”⁸⁶⁷ Y Marx agrega que, mientras tanto, “en Demócrito no encontramos la realización del principio mismo sino solamente el lado material y algunas hipótesis para explicar los hechos empíricos.”

Seremos más breves en el siguiente Capítulo III, titulado “Principios indivisibles y elementos indivisibles,” por demás denso. Allí Marx reseña distintas interpretaciones acerca del átomo, en las que Epicuro parece hacer una distinción entre ser un principio y ser un elemento. Señala que esa diferenciación procede de él, y se extiende en su importancia.⁸⁶⁸ Así, “la contradicción entre esencia y existencia, entre forma y materia, que va implícita en el concepto del átomo, viene dada en el átomo individual mismo, al dotársele de cualidades. Mediante la cualidad, el átomo se enajena de su concepto, pero al mismo tiempo se perfecciona en su construcción. De la repulsión y de los conglomerados de los átomos cualificados coherentes con ella, nace ahora el mundo fenoménico. Con este paso del mundo de la esencia al mundo del fenómeno, cobra manifiestamente la contradicción contenida en el concepto del átomo su más diáfana realización.” Porque, en cuanto a su concepto, “los átomos son, ciertamente, sustancia de la naturaleza, de la que todo surge y en la que todo se disuelve. (...) pero en cuanto progresa hacia la realidad, desciende a la base material, que, portadora de un mundo de múltiples relaciones, no existe nunca más que en sus formas indiferentes y externas. Y ésta es una consecuencia necesaria, toda vez que el átomo se presupone como lo abstractamente individual y acabado, y no puede afirmarse como el poder idealizante y trascendente de aquella diversidad.” Marx termina con una imponente afirmación: “La singularidad abstracta es la libertad de la existencia, no la libertad en la existencia.”⁸⁶⁹

El Capítulo IV, “El tiempo”, es corto pero no por eso menos complejo. Marx no se vale tanto de las inferencias de distintos autores sobre el pensamiento de Epicuro y Demócrito al respecto como de sus propias interpretaciones de ellos. Así comienza que “Puesto que en el átomo la materia, en cuanto pura relación consigo misma, está despojada de toda mutabilidad y relatividad, de aquí se sigue inmediatamente que el tiempo debe excluirse del concepto del átomo, del mundo de la esencia. Pues la materia sólo es eterna e independiente en cuanto que en ella nos abstraemos de la temporalidad. En esto coinciden también Demócrito y Epicuro. En lo que difieren es en cuanto al modo cómo se determina y hacia dónde se desplaza el tiempo, desterrado del mundo de los átomos.” Marx trabaja esa discrepancia y desprende de ella las consecuencias. “En primer lugar, Epicuro hace la contradicción entre materia y forma el carácter de la naturaleza fenoménica, que se convierte así en la contra-imagen del mundo esencial, del átomo. (...) En segundo lugar, Epicuro es el primero que concibe el fenómeno como fenómeno, es decir, como una enajenación de la esencia, que a su vez se reafirma en su realidad

⁸⁶⁷ Marx menciona como referencia que “ya Gassendi elogiaba a Epicuro por haberse anticipado, guiado sólo por la razón, a la experiencia según la cual todos los cuerpos, aunque extraordinariamente distintos entre sí por el peso y la carga, se mueven, sin embargo, con igual rapidez, en su caída,” que extrae de una cita suya que figura en la *Historia de la nueva filosofía* de 1833 de L. Feuerbach.

⁸⁶⁸ Por su parte, “para Demócrito, el átomo sólo tiene la significación de un elemento, de un sustrato material”, esto es, “sólo objetiva uno de los momentos”.

⁸⁶⁹ “Die abstrakte Einzelheit ist die Freiheit vom Dasein, nicht die Freiheit im Dasein.” (KM-FE Werke, Band 40, Dietz Verlag Berlin, p. 294) Mucho antes, Marx no había perdido la ocasión de “llamar la atención hacia una manera característica de Epicuro. Éste en efecto, gusta de establecer las diferentes determinaciones de un concepto como distintas existencias independientes. Siendo su principio el átomo, el tipo de su saber es también atomístico. Cada momento del desarrollo se convierte para él inmediatamente en una realidad fija, como si se hallase separada de sus conexiones por el espacio vacío; toda determinación adopta la forma de la singularidad aislada.”

como tal enajenación. En Demócrito, por el contrario, (...) el fenómeno no manifiesta en sí mismo que es fenómeno, algo distinto de la esencia. Por tanto, considerado en cuanto a su existencia, la esencia es totalmente confundida con él y en cuanto a su concepto totalmente separada de él, con lo que se degrada al plano de la apariencia subjetiva.”⁸⁷⁰ Y concluye, finalmente, que “así, pues, por no ser el átomo más que la forma natural de la autoconciencia singular, abstracta, tenemos que la naturaleza sensible sólo es la autoconciencia empírica, singular, objetivada, la cual es la autoconciencia sensible. Los sentidos son, por tanto, los únicos criterios válidos en la naturaleza concreta, como la razón abstracta lo es en el mundo de los átomos.”

En términos generales, la tesis viene mostrando y haciendo eje en que, frente a un Demócrito que se detiene en las simples cosas tal como aparecen y que, por lo tanto, se limita a elaborar “determinaciones puramente hipotéticas para explicar el mundo de los fenómenos”, Epicuro se distingue por su intento de ir más allá, partiendo del principio universal de un “átomo abstractamente individual y acabado” que, no obstante, lo lleva a insuperables contradicciones al pretender dar cuenta de lo real. Es lo que agita e impacienta a Marx y la vara con la que los ha medido, por lo demás, aquello que los guió en su acción en las sociedades a las que pertenecían. Fue demoledor con ambos, en particular con este último, y no es para menos. En Demócrito es posible encontrar semejanzas con los que se reputan de científicos pero las inquietudes de Epicuro bien pueden expresar las de los idealistas, en especial las del grupo de hegelianos con el que mantiene relaciones.

Su tesis podría haber terminado aquí y hubiera sido una bastante destacada. No hay duda que maneja el tema y lo ha hecho, además, con unas ciento cincuenta citas de una veintena de calificados autores –Aristóteles, por ejemplo, figura en todos los capítulos–, con sus textos originales (latín y griego antiguo) y su correspondiente traducción.⁸⁷¹ Faltaría sólo un conciso resumen con las conclusiones, pero Marx agrega un quinto y último capítulo a esta Segunda parte, que titula “Los meteoros”, esto es, los cuerpos celestes. Algo importante más tendrá para decir. Veámoslo.

Comienza –con la filosa mirada y el tinte punzante acostumbrados– con una temerosa afirmación, casi terminal: “Es posible que las ideas astronómicas de Demócrito encierren cierta sagacidad, desde el punto de vista de su tiempo, pero difícilmente podríamos encontrarles un interés filosófico. No se salen del ámbito de la reflexión empírica ni guardan una precisa relación interna con la teoría atómica. En cambio, la teoría de Epicuro sobre los cuerpos celestes y los procesos relaciones con ellos o sobre los meteoros, se contraponen no sólo a la opinión de Demócrito sino, en general, a la opinión de la filosofía griega. La adoración de los cuerpos celestes es un culto al que rendían tributo todos los filósofos griegos. El sistema de los cuerpos celestes es la primera existencia candorosa de la razón real, en cuanto determinada por la naturaleza. Y la misma posición ocupa la autoconciencia griega en el reino del espíritu. Es el sistema solar espiritual. Por tanto, los filósofos griegos adoraban en los cuerpos celestes a su propio espíritu.”⁸⁷²

Marx desarrolla como ejemplo, brevemente, ciertas ideas de Aristóteles respecto de la consideración de los cuerpos celestes y, según textos de D. Laercio, cómo “Epicuro se enfrenta al

⁸⁷⁰ “Erstens macht Epikur den Widerspruch zwischen Materie und Form zum Charakter der erscheinenden Natur, die so das Gegenbild der wesentlichen, des Atoms, wird. (...) Zweitens wird erst bei Epikur die Erscheinung als Erscheinung aufgefaßt, d.h. als eine Entfremdung des Wesens, die sich selbst in ihrer Wirklichkeit als solche Entfremdung betätigt. Bei Demokrit dagegen, dem die Zusammensetzung die einzige Form der erscheinenden Natur ist, zeigt die Erscheinung nicht an sich selbst, daß sie Erscheinung, ein vom Wesen Unterschiedenes ist. Also ihrer Existenz nach betrachtet, wird das Wesen gänzlich mit ihr konfundiert, ihrem Begriff nach gänzlich von ihr getrennt, so daß sie zum subjektiven Schein herabsinkt.”

⁸⁷¹ Por lo demás, sus referencias a pensadores más modernos, Bayle, Spinoza y Feuerbach, son completamente secundarias e irrelevantes, apenas para dejar sentado que ha leído textos suyos. Por su parte, Hegel no figura explícitamente, aunque pueda leérselo en varias entrelineas. En el último rescate de Epicuro, por demás escasos y siempre seguidos de sus limitaciones absolutas, por ser “el primero que concibe el fenómeno como fenómeno”, esto es, como manifestación, subyace el que “lo finito es infinito” de aquél.

⁸⁷² Arremete de manera audaz e impertinentemente contra toda la antigua tradición filosófica, incluidos grandes como Aristóteles, Sócrates y Platón. La conciencia que tuvieron de sí versaba acerca de sus propios pensamientos y no de la realidad misma que tenían adelante, incapaces, por lo tanto, de dar cuenta de lo real. Imaginaban estar hablando de lo existente cuando sólo lo hacían de sí. Lo dice con cuidado como para que sus evaluadores académicos no se sientan tocados personalmente, y con tanto acierto que la pléyade de sus posteriores estudiosos también lo pasarán por alto.

modo de ver de todo el pueblo griego.” Rechaza la idea predominante en su época de que los astros son gobernados y ordenados por un ser sagrado e indestructible, una idea producto de la debilidad, el temor y la necesidad de los seres humanos y “que nace de la estupidez y la superstición humana.” Mientras que toda la filosofía los considera como eternos e inmortales porque se comportan siempre del mismo modo y les “atribuyen un elemento propio y superior, no sometido a la fuerza de la gravitación,” Epicuro sostiene, en cambio, que hay que “descartar el mito” y “atenerse a lo fenoménico, a la percepción de nuestros sentidos”. Así, “la teoría de los meteoros se distingue específicamente del resto de la doctrina física en que en ellos todo acaece de un modo variado e irregular, en que todo en ellos debe explicarse mediante causas múltiples e indeterminadas.” Les niega “la unidad de una ley igual y absoluta”; por el contrario, “pueden comportarse unas veces de un modo y otras de otro, y esta posibilidad sustraída a la ley es el carácter de su realidad; todo en ellos es inconstante e inestable. Y la variedad de las explicaciones debe acabar, al mismo tiempo, con la unidad del objeto.” De ahí la importancia de su conocimiento y con el que, argumenta Epicuro, los seres humanos pueden quitarse el temor a los cuerpos celestes y al orden divino. Más aún, como su eternidad perturbaría la tranquilidad y la confianza de la autoconciencia –que para eso es el conocimiento–, es necesario que no lo sean.

Marx señala, entonces, que esas ideas han sido consideradas “como incoherentes con el resto de su física, con la teoría atómica”. Sin embargo, “visto que el propio Epicuro distingue entre el método empleado en la teoría de los meteoros y el que se aplica en el resto de la física, (...) ¿en qué determinación de su principio reside la necesidad de esta distinción?”⁸⁷³

En este sentido, plantea que la clave está en que, en los cuerpos celestes –que no son sino compuestos de átomos– Epicuro cancela todas las determinaciones que les postula a esas unidades mínimas: ser eternos e inmutables, tener un centro en sí mismos, estar separados por el espacio vacío, apartarse de la línea recta, formar un sistema de atracción y repulsión, mantener su independencia, etc. Y, entonces, en lugar de considerar a los ‘meteoros’ como la “suprema existencia de su principio, la cúspide y el punto final de su sistema” –donde “la materia cobra en sí misma singularidad”⁸⁷⁴–, “todo su esfuerzo va encaminado a hacerlos descender al carácter perecedero de lo terrenal.” Y agrega que, frente a la alternativa de reconocer que en el sistema celeste –el universo– “la materia recibe en sí la forma, se asimila la singularidad y cobra así su independencia” (que la naturaleza es por sí y determina a los átomos individuales), Epicuro conscientemente prefiere sostener la “afirmación de la autoconciencia abstracta”, aunque así refute todo el resto de su filosofía.⁸⁷⁵ Dicho de otra manera: antes que aceptar a la naturaleza como totalidad de lo real⁸⁷⁶ existiendo como sus diversas y concretas singularidades (átomos y vacío), esas y no otras, esto es, determinándolas, prefiere defender la libre autonomía de la conciencia humana.

Marx pone así de relieve que ese es el verdadero principio de Epicuro, al que todas sus ideas terminan acomodándose. Una vez que encuentra –si fuera coherente con lo que afirma del átomo– que la naturaleza es autónoma, pasa a considerarla, por así decir, su enemigo mortal. Y, entonces, la autoconciencia singular-abstracta “sale de su escondrijo y, libre de su envoltura material, trata de cobrar posibilidad abstracta mediante la explicación.” Esto es, independizada de toda materialidad, la conciencia libre sólo puede argumentarse de palabra, no fundamentarse en los hechos. Y Marx concluye que “en la teoría de los meteoros, por lo tanto, se manifiesta el alma de la filosofía epicúrea de la naturaleza. Nada es eterno, y ello destruye la ataraxia de la autoconciencia singular. Los cuerpos

⁸⁷³ En otras palabras: ¿qué, de sus ideas básicas, lo llevan a tomar esa posición frente a esos fenómenos concretos? Como veremos más adelante, es la misma pregunta que se está haciendo respecto de la filosofía de Hegel.

⁸⁷⁴ “La materia, al imprimirse en ella la singularidad, la forma, como ocurre en los cuerpos celestes, deja de ser singularidad abstracta. Se convierte en singularidad concreta, en generalidad. En los meteoros brilla, pues, frente a la autoconciencia singular-abstracta, su refutación materializada: la naturaleza y la existencia se han tornado generales.” A lo largo de la tesis, Marx se refiere al par ‘materia’ / ‘forma’, al de ‘esencia’ / ‘existencia’ que, en nuestra presentación introductoria de la filosofía de Hegel distinguimos como ‘contenido’ / ‘forma’.

⁸⁷⁵ Cuando la realidad del cosmos se ha mostrado como el universo de átomos y vacío, “ahora, en que la materia se ha reconciliado con la forma e independizado, la autoconciencia singular rompe su crisálida y se proclama como el verdadero principio, enfrentándose con la naturaleza hecha independiente.”

⁸⁷⁶ Es decir, que no depende de nada exterior, porque “lo uno es lo necesario e independiente en sí”. O, como también señala: “Sólo lo general, en la libre diferencia con respecto a sí, puede al mismo tiempo saber su afirmación”.

celestes perturban su ataraxia, su igualdad consigo mismo, porque son la generalidad existente, porque la naturaleza se hace independiente en ellos.” E insiste que es “en la absolutez y en la libertad de la autoconciencia donde reside el principio de la filosofía epicúrea, aunque la autoconciencia sólo se capte bajo la forma de la singularidad.”

A la tesis —que prácticamente ya ha llenado los requisitos académicos usuales— sólo parece faltarle el broche final de un breve resumen de la diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, respondiendo a su objeto y título. Pero, antes, Marx hace un contundente remate de lo que viene diciendo y luego introduce una indirecta referencia a la religión. En ambos casos poco pertinentes, conociendo a los que juzgarán su disertación. Veamos cómo los presenta.

La primera afirmación a la que nos referimos es dura y sin concesiones. Surge sin lugar a dudas de lo escrito hasta acá para el que lo ha leído sin preconceptos y comprendido su alcance, pero aquí lo dice con una abierta y vehemente crudeza, como buscando llamar la atención del que pudo haberse perdido lo más importante. En realidad de los que le interesa que lo escuchen.⁸⁷⁷ Dice así: “Si la autoconciencia singular-abstracta se postula como principio absoluto, toda ciencia verdadera y real quedará cancelada, ciertamente, en cuanto que la singularidad no impera en la naturaleza misma de las cosas.”⁸⁷⁸ Esto es, pretender que la conciencia individual humana decide por sí, libre de toda determinación de lo real, significa renunciar al verdadero conocimiento de éste y al de sus necesarias expresiones singulares; por lo tanto, a actuar sin fundamento, a ciegas.

Y continúa Marx, encontrándole a ese pensar al menos una virtud frente a las reaccionarias ideas adversas a la razón: “Pero con ello se derrumba también todo lo que se comporta de un modo trascendente contra la conciencia humana y pertenece, por tanto, al intelecto imaginativo.” Es decir, sostener la libertad de la conciencia es también una fuerte crítica a la subordinación del ser humano a una supuesta autoridad divina que predicen los relatos religiosos. Y continúa: “Por el contrario, si se eleva a principio absoluto la autoconciencia que sólo se sabe bajo la forma de la generalidad abstracta, se abrirán de par en par las puertas al supersticioso y no libre misticismo. La prueba histórica de ello lo tenemos en la filosofía estoica. En efecto, la autoconciencia general abstracta lleva en sí la tendencia a afirmarse en las cosas mismas, en la que sólo se afirma al negarlas.” Es lo que ha venido mostrando que le sucedió a Epicuro, “por lo tanto, el más grande pensador del iluminismo griego.”⁸⁷⁹ Es decir, se opone a las creencias religiosas en nombre de la libertad de conciencia, esto es, como otro “sacerdote instituido del no saber”.

Y ahora sí, concluye la tesis. “La diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro, que señalábamos al final de la parte general, la hemos visto desarrollada y confirmada en todos los campos de la naturaleza. Por tanto, en Epicuro la atomística, con todas sus contradicciones, como ciencia de la naturaleza de la autoconciencia, que es principio absoluto bajo la forma de la singularidad abstracta, es llevada adelante y hasta su término, hasta su última consecuencia, que es su disolución y su antítesis consciente frente a lo general. Por el contrario, para Demócrito, el átomo es sólo la expresión general-objetiva de la investigación empírica de la naturaleza en general. El átomo, para él, es, por lo tanto, una categoría pura y abstracta, una hipótesis, resultado de la experiencia, y no su principio energético y que, por consiguiente, permanece también sin realización, ya que la investigación real de la naturaleza no se ve en adelante determinada por él.”

⁸⁷⁷ Por supuesto, no podemos asegurarlo, pero puede entendérsela como un agregado a la tesis original para su posible publicación posterior. De cualquier manera, no habla de nada nuevo y se refiere a una grave consecuencia de lo que ya ha descubierto y que debe ser tema de discusión con su círculo de hegelianos.

⁸⁷⁸ “Wird das abstrakt-einzel Selbstbewußtsein als absolutes Prinzip gesetzt: so ist zwar alle wahre und wirkliche Wissenschaft insoweit aufgehoben, als nicht die Einzelheit in der Natur der Dinge selbst herrscht.”

⁸⁷⁹ Marx agrega que “debe considerárselo acreedor al elogio que Lucrecio le tributa”, y acompaña un texto de éste referido a Epicuro, que termina diciendo: “Y así, la religión fue a su vez juzgada, y esta victoria nos levanta hasta los cielos.” Esto es, una especie de premio consuelo, después de tanta descalificación y garrote. Por lo demás, no desentona dentro del ambiente filosófico en general, que se esfuerza por demostrar lo imponderable de la razón. En cuanto a la alternativa que Marx le atribuye al estoicismo, en sus palabras, podría pensarse que se refiere a la filosofía hegeliana.

3. Otros documentos

Si bien la disertación doctoral que hemos leído nos da un enorme panorama de lo que Marx está pensando hacia principios de 1841 –consecuente con sus iniciales propósitos de intervenir de la manera más consciente posible en la vida social–, antes de resumir las conclusiones más importantes vale considerar otros manuscritos que pueden agregar elementos. Son los ya mencionados y asociados al proyecto de publicación de la tesis: un primer Prólogo, fragmentos de un Apéndice, una llamativa anotación al perdido Capítulo IV de la Primer Parte y, finalmente, una Dedicatoria. Como veremos, están claramente dirigidos a otro público, no a quiénes evaluarán académicamente la disertación, y escritos muy probablemente unos meses después de su elevación a la universidad. Leámoslos en ese orden y veamos qué nos aportan.

El primer Prólogo,

Firmado como K. H. Marx con fecha de marzo de 1841, por su contenido podría dividirse en dos grandes partes. La primera comienza así: “Habría podido redactar el presente estudio bajo una forma más rigurosamente científica y, al mismo tiempo, en algunos de sus aspectos, menos pedante, si no me hubiese animado la intención inicial de hacer de él una tesis doctoral. Razones puramente externas me mueven, sin embargo, a entregarlo a la imprenta bajo su forma actual. Considero, por otra parte, que he logrado solucionar en este trabajo un problema, hasta ahora no resuelto, de la historia de la filosofía griega.”⁸⁸⁰ Y advierte “que no debe verse en este estudio más que el anticipo de un trabajo más grande, en el que me propongo exponer en detalle el ciclo de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica, en sus relaciones con toda la especulación griega”, obra en la que “se corregirán los defectos del presente estudio.”⁸⁸¹

Pero no puede dejar de mencionar a Hegel, que escribió lo suyo al respecto. Dice de él que “es cierto que ha caracterizado, en sus grandes lineamientos, lo que hay de general en aquellos sistemas. Pero el plan de su historia de la filosofía, de la que arranca en realidad esta historia, era de una grandeza y una osadía tan admirables que su autor no podía entrar en lo particular. Por otra parte, la idea que Hegel tenía de lo que llamaba lo especulativo por excelencia no le permitía a este gigantesco pensador reconocer en esos sistemas la gran importancia que revisten para la historia de la filosofía griega y para el espíritu griego en general. Estos sistemas son la clave para comprender la verdadera historia de la filosofía griega.”⁸⁸²

⁸⁸⁰ Marx no abandona su jactancia. Agrega que, sin antecedentes sobre el tema, “los estudiosos se han contentado con seguir dando vueltas alrededor de las charlatanerías de Cicerón y Plutarco.” Y señala las debilidades de la defensa que Gassendi hace de Epicuro, que “trata de conciliar su conciencia católica con su ciencia pagana, de armonizar a Epicuro con la Iglesia, esfuerzo baldío, por lo demás.” En cuanto a qué “problema, hasta ahora no resuelto, de la historia de la filosofía griega” habría dado respuesta, no lo explicita. Tal vez se refiera a lo que afirma en el final del párrafo siguiente. Ya volveremos sobre él.

⁸⁸¹ No se encuentra en los manuscritos sobrevivientes de Marx ninguna intención al respecto. Por el contrario, da la impresión de estar defendiéndose de una posible crítica académica a la estrechez de su estudio, porque no hay dudas de que, frente a sus descubrimientos, dedicarle tiempo a esa prometida tarea es un sinsentido. En el breve borrador para un nuevo prólogo, de fines de 1841, explicita otro tipo de inconveniente para encarar ese trabajo: las “obras políticas y filosóficas que son de mi interés inmediato me impiden por el momento hacer la presentación general de aquellas filosofías”. Y agrega que no sabe “cuándo tendrá la oportunidad de volver sobre ellas,” que se trata de “filosofías de la autoconciencia que han sido desestimadas como no especulativas por los filósofos anteriores así como por los eruditos maestros de escuela”.

⁸⁸² “Hegel hat zwar das Allgemeine der genannten Systeme im ganzen richtig bestimmt; allein bei dem bewunderungswürdig großen und kühnen Plan seiner Geschichte der Philosophie, von der überhaupt erst die Geschichte der Philosophie datiert werden kann, war es teils unmöglich, in das einzelne einzugehen, teils hinderte den riesenhaften Denker seine Ansicht von dem, was er par excellence spekulativ nannte, in diesen Systemen die hohe Bedeutung zu erkennen, die sie für die Geschichte der griechischen Philosophie und den griechischen Geist überhaupt haben. Diese Systeme sind der Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen Philosophie.” Y Marx agrega, a manera de contraste que, “en cuanto a sus relaciones con la vida de Grecia, encontramos una sugestión bastante profunda en la obra de mi amigo Köppen titulada *Federico el grande y sus detractores*.” Señalamiento que bien podría tomárselo como una simple devolución de reconocimientos al no mencionar siquiera brevemente a cuál insinuación se refiere. Sin embargo, W. Roces, en su traducción al español y en una nota al pie, acertadamente cita unas palabras de aquel libro que nos pueden dar un indicio al respecto:

No podemos sino detenernos unos instantes para volver a leer la colosal valentía, madurez y confianza en sí de este joven de ‘provincias’ de casi 23 años, solo, casi huérfano y a contramano de las ideas de su época. En realidad, no dice nada diferente de lo que hemos leído en su tesis y que nos fue anticipando en su carta de noviembre de 1837 y en los Cuadernos preparatorios, pero nunca tan explícitamente sobre lo que lo distancia –y, como vimos, prácticamente desde sus inicios– del único referente en el que había confiado en encontrar una prometedora luz en medio de tanta oscuridad en la odisea del conocimiento humano para poder fundamentar racionalmente qué hacer. Ya era una diferencia apreciable buscar las respuestas a sus interrogantes en la realidad misma, y no en la lectura y seguimiento del desarrollo de los conceptos de las obras de Hegel. Escuchando a la realidad hablar de sí, encontró en general y de manera similar a como interpreta la experiencia de éste, que cualesquiera de las existencias concretas inmediatas son las formas en que se expresa el afirmarse negándose espiritual, aquellas en las que necesariamente se realiza este sujeto de lo real y que, por lo tanto, las determina; son esas y no otras.

Pero, en estos años, el vacío principal fue quedando a ojos vista y Marx lo resume en este Prólogo: Hegel no pudo comprender las razones de la existencia de lo particular, como es el caso de las del pensamiento de los filósofos griegos, tampoco las razones de por qué ellos y sus ideas en ese momento y en esos pueblos, esto es, el por qué de su verdadera historia, no la de sus simples manifestaciones. Marx deja pasar lo que también sabe –y que es fundamental para él–, porque no parecería ser el momento de explicitarlo: que Hegel menos aún pudo dar cuenta del por qué de las monarquías absolutistas en Alemania, de una parlamentaria en Inglaterra y de repúblicas del otro lado del Océano Atlántico. Y que, no obstante ese desconocimiento, hasta auguró un majestuoso futuro al espíritu de los pueblos germanos, cuya señal más clara la daba que, en su saber singular, en el de un ‘teutón’, la humanidad comenzaba a alcanzar el saber absoluto. También en referencia a esto último es posible que Marx lo incluyera, aunque sin mencionarlo, cuando señala que los pensadores que se suponen sistemático entienden estar hablando de la realidad que tienen adelante cuando sólo lo hacen de sí mismos. Pero ya tendremos luego, en una anotación, más referencias a Hegel.

Es evidente la cautela del texto, que puede asociarse con un posible titubeo en sus conclusiones, tan fuertes, demasiado audaces, y con que quizás Marx se pregunte ¿cómo es que nadie se las ha planteado?, ¿por qué sí yo? Aunque la prudencia tal vez provenga también de ser consciente de sus propias limitaciones. Si bien no tiene dudas que sus contemporáneos más ilustres han renunciado al verdadero conocimiento de lo real por considerarlo imposible,⁸⁸³ no dispone de respuestas concretas para ofrecer respecto de lo inmediato. Pero incluso, en ese cuadro, porque debe dudar acerca de cuánto puede decir de lo que piensa sin el riesgo de perder el vínculo con sus actuales y potenciales allegados –cuando la tarea que se propone es más que evidente que excede a una persona aislada– y, lo que es igual o peor, con posibles futuras fuentes de ingreso. En este panorama se inscribe la segunda parte del Prólogo.

Allí se comienza advirtiendo –ya en un tono impersonal que muestra una relativa toma de distancia de lo que se afirma–⁸⁸⁴, que “si se incluye, en forma de Apéndice, una crítica a la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro, es porque no es, ni mucho menos, una polémica aislada sino representativa de una posición generalizada, pues presenta de un modo muy acertado las relaciones entre el intelecto teologizante y la filosofía. En la crítica, entre otras cosas, permanece sin considerarse la falsedad del punto de vista en general en que se sitúa Plutarco cuando quiere llevar a comparecer a la filosofía ante el foro de la religión. Cualquier razonamiento podría, a este propósito, ser sustituido

“El epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo son los nervios, los músculos y el sistema visceral del organismo antiguo, cuya unidad natural e inmediata condicionaba la belleza y la moral de la antigüedad y que, al morir ésta se desintegraron.” Ya volveremos sobre ellas.

⁸⁸³ Sin ir muy lejos, por qué los seres humanos se reproducen de la manera como lo hacen, por qué conforman unos pueblos y naciones y no otras, por qué tienen unas ideas, con las que se mueven, y no otras. Y entre las tantas preocupaciones de Marx, por qué tienen unos filósofos y no otros, unos Estados y no otros, un arte y no otro, etc. Desde ya, en nada lo hubiera ayudado saber que en este punto no estaba equivocado: a 200 años de su nacimiento, se sigue sosteniendo ese límite absoluto al conocimiento humano, y no sólo en el ámbito de las denominadas ciencias ‘sociales’.

⁸⁸⁴ W. Roces, por su parte, lo traduce como dicho en plural: “*Incluimos*, en forma de Apéndice...” y, luego, “*No tocamos*, entre otras cosas, la falsedad general del punto de vista (...) en que se sitúa Plutarco...”. Op. cit, p. 17.

por las palabras de David Hume”.⁸⁸⁵ El Prólogo continúa, ahora abiertamente como si hablara la misma ‘filosofía’ en persona: “Mientras una gota de sangre haga latir su corazón absolutamente libre y dueño del universo, la filosofía no se cansará de lanzar al rostro de sus adversarios el grito de Epicuro: «No es impío quien desprecia a los dioses del populacho sino quien se suma a las opiniones que el populacho tiene de los dioses».”⁸⁸⁶ La filosofía no lo oculta. Hace suya la profesión de fe de Prometeo: «¡En una palabra, odio a todos los dioses!», y opone esta divisa a todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconozcan como suprema divinidad a la autoconciencia humana.⁸⁸⁷ Ésta no tolera rival. Y a esos que se alegran de que aparentemente haya empeorado en la sociedad burguesa la situación de la filosofía, ésta les da, a su vez, la respuesta de Prometeo a Hermes, servidor de los dioses: «Puedes estar seguro de que jamás cambiaría mi suerte miserable por tu servidumbre, pues prefiero verme clavado a esta roca que ser fiel mensajero de Zeus Padre».” Finalmente, se afirma que “Prometeo ocupa el primer lugar entre los santos y los mártires del calendario filosófico.”

Como se lee, un final abiertamente agitado del Prólogo, que merece algunas consideraciones. También porque ha sido esgrimido por la mayoría de los estudiosos de Marx como ejemplo emblemático –ya lo veremos en particular– de su toma de partido a favor de las ideas de Epicuro, a pesar y desentendiéndose de todo lo que dice explícitamente de éste a lo largo de la tesis y ya anticipado en sus Cuadernos.

Para comenzar, esta segunda parte –que irrumpe en la lucha contra las ideas religiosas– es algo inusual y ajeno a toda tesis doctoral que se precie de tal, indicando claramente que se trata de un texto preparado especialmente para el proyecto de su publicación de varios meses después y con un objetivo específico.⁸⁸⁸ Pero, además, es una problemática completamente secundaria, por no decir anecdótica, al contenido medular de la disertación original que, prácticamente, no la considera. Su eje está puesto en denunciar la abdicación del conocimiento racional, sea en su pretendida variante ‘científica’ (Demócrito) o en la filosófica (Epicuro), y los ‘creyentes’ se excluyen por principio de él. Y lo que se desprende de ella, entonces, es que el foco de los debates a llevar adelante, en caso de ser posible, no estará centrado en los argumentos de los relatos religiosos y de sus representantes, sino en los de aquellos que levantan la prioridad de la razón pero terminan degradándola a la impotencia del no-saber. Por eso llama la atención esta parte del Prólogo, como si hubiera habido un imprevisto cambio –después de la presentación de la tesis doctoral– en relación con quiénes polemizar; por así decir, quién es el enemigo principal. Y nada menos que bajo el auspicio filosófico del ilustrado Hume, de un Epicuro destrozado a lo largo de toda la disertación y de un Titán de la mitología griega. Un exabrupto por donde se lo mire. Pero al pie figura la firma personal de Marx y se agrega un Apéndice, que parecerían confirmarlo. Veamos brevemente de que se trata éste último antes de sacar conclusiones.

⁸⁸⁵ Donde reclama la “autoridad soberana” de la filosofía. A Hume (1711-1776) se lo considera una figura de la Ilustración escocesa. La cita sólo se explica porque, a principios de este 1841, Marx extracta fragmentos de la edición alemana de su obra *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739-40). Parece una broma exaltar a este filósofo y figura de la Ilustración escocesa, especializado en temas del conocimiento científico, que llegó a escribir que “la razón es, y deber ser sólo la esclava de las pasiones.”

⁸⁸⁶ “Gottlos aber ist nicht der, welcher mit den Göttern der Menge aufräumt, sondern der, welcher die Vorstellungen der Menge den Göttern andichtet.” Esta oración, que corresponde a la carta de Epicuro a Meneceo y parece tan terminantemente antirreligiosa, viene precedida por el siguiente consejo a su discípulo: “...En especial, piensa que la divinidad –según su general intelección sugiere– es un ente incorruptible y feliz, y no le atribuyas nada incompatible con la incorruptibilidad ni impropio de la felicidad: que todas tus opiniones sobre dios puedan salvaguardar, con su incorruptibilidad, su felicidad. Los dioses, desde luego, existen, y es posible, evidentemente, la intelección de su existencia; ahora bien: tal como el común de la gente se los representa, no existen; si se les considera como ellos hacen, salvaguardar su existencia no es posible.” No es olvido ni ignorancia el que se omita esta parte de la carta sino otra manera de reforzar la imagen de un Epicuro enfrentado a la religión, consecuente con lo que se está exponiendo en este Prólogo.

⁸⁸⁷ “...ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein.”

⁸⁸⁸ Por su parte, la fecha de marzo parece estar orientada más que nada a reforzar la imagen de que la publicación corresponde a la tesis original elevada oportunamente a la universidad.

‘Crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro’⁸⁸⁹

Desde su primera edición, en 1927, así se lo ha titulado. Marx ya había trabajado el tema en el Cuaderno Preparatorio III y aprovecha ese antecedente para ampliarlo e incorporarlo, en la línea de la proclama antirreligiosa de la segunda parte del Prólogo. En el conjunto de los fragmentarios textos que sobreviven, se muestra la inconsecuencia y el vacío –cuando no el “cinismo”– de los argumentos de Plutarco, que objeta “moralmente” las ideas de Epicuro y su efecto sobre el comportamiento humano, principalmente en su actitud hacia Dios. Frente al divagar de aquél en “lugares comunes y razonar como un aprendiz artesano”, que valora la presencia de un ser superior y de una supuesta supervivencia del alma individual para infundir temor y regir la moral, Marx resalta la defensa que hace Epicuro de que, para el hombre, no hay nada bueno fuera de él mismo. Aunque –aclara– para este filósofo “el sumo bien es la ataraxia, pues el espíritu de que se trata es el espíritu individual empírico.”

En cuanto a las notas al Apéndice, son básicamente citas de Plutarco y una, con el número 9, relativa al tema de “la Providencia y el Dios degradado”, donde Marx señala que “habría que aconsejar, en general, al señor Schelling recordar sus primeros escritos”, tal vez de 1795.⁸⁹⁰ Allí también incursiona fugazmente en “las pruebas de la existencia de dios” y, luego de considerar el famoso ejemplo de Kant de los cien táleros, concluye tajantemente –con la misma orientación que ya leímos en la tesis– que aquéllas “no son otra cosa que las pruebas de la existencia de la autoconciencia humana esencial, explicaciones lógicas de ella.” Y concluye: “En ese sentido, todas las pruebas de la existencia de dios son pruebas de su no existencia, refutaciones de todas las ideas de un dios.”⁸⁹¹

Más allá de la completa intrascendencia respecto de los problemas fundamentales que aborda la tesis, del escaso valor de esa polémica y en la que apenas si ha puesto algún empeño, el Apéndice se suma a regañadientes a las banderas de la segunda parte del Prólogo. No hay duda, pues, que el propósito de ésta es alborotar en un debate que no es el eje nodal de la disertación. Pero lo insólito es que hasta lo tergiversa, porque a lectores desprevenidos se les vende en la portada lo que no es el centro del contenido allí desarrollado. Más aún, opone –y en nombre de ‘la filosofía’–, a las fantasías místicas y piadosas de la religión, la “suprema divinidad de la autoconciencia humana”, cuando la tesis está dirigida –y termina diciéndolo con todas las letras– a mostrar que “si la autoconciencia singular-abstracta se postula como principio absoluto, toda ciencia verdadera y real quedará cancelada.” Dicho de otra manera, si la conciencia del individuo no se reconoce en sus determinaciones –a las que están sujetas cada cosa y el conjunto de lo existente– y se piensa libre de ellas, no hay manera de saber el por qué de sus diversas formas finitas inmediatas ni el de las ideas que se forman en aquélla y se destina a los seres humanos a actuar a tientas.

Esto es, a pocos meses de tan descomunal reafirmación de sus descubrimientos, Marx se embarca en el plan de publicación de su tesis doctoral con un Prólogo y un Apéndice que pretenden atraer la atención de un cierto público, por así llamarlo ‘ateo’, crítico en general de las ideas religiosas porque pretenden subordinar la razón a un poder externo, portada ésta por lo demás en una conciencia por naturaleza libre. Que es, sin embargo, el supuesto que la disertación se encarga de desnudar y que, desde ya, es incompatible con aquella mirada profana. Pero a esta extraña e incómoda discordancia –que ha sido pasada por alto por la mayoría de los estudiosos de Marx, como veremos– se suma que convive con la primera parte del Prólogo que, por el contrario, apunta a otro tipo de lector, a uno interesado en la verdad de las ideas acerca de la realidad, en el problema de su conocimiento antes que en las controversias con las leyendas religiosas. Allí, recordemos, Marx pone en tela de juicio el alcance y capacidad de la filosofía hegeliana para comprender la verdadera historia del pensamiento y

⁸⁸⁹ Plutarco (aprox. 50–120) fue un historiador griego y funcionario del Imperio romano, conocido posteriormente por sus *Vidas paralelas*, en el que desarrolla las biografías de importantes pensadores y personajes públicos griegos y romanos.

⁸⁹⁰ W: Rocas sugiere que Marx se refiere probablemente al siguiente pasaje de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, sostenidas en 1829 en Berlín, donde Schelling afirmaba: “No porque lo fortuito sea, sino más bien porque es un no ser, solamente apariencia, su ser no es verdadera realidad, es la necesidad absoluta; éste es su ser y ésta su verdad.” OFME, I, op. cit., p. 69.

⁸⁹¹ Marx muestra su desacuerdo, otro más, con la manera en que las trataba Hegel. Afirma que éste “ha invertido totalmente estas pruebas teológicas, es decir, las ha rechazado para justificarlas.” Y añade, con una ingeniosa sorna: “¿Qué clientes son esos a quienes el abogado sólo puede eximir de la condena matándolos?”

del espíritu griego y que, como advertimos, además señala en qué reside ese límite para explicar las razones de esas sociedades y las de sus ideas dominantes.

Pero ese señalamiento se extiende y avanza en una de las catorce notas –la número 2– que milagrosamente sobrevivieron del perdido Capítulo IV de la Primera Parte. Como enseguida se comprenderá por su contenido, es improcedente para una tesis doctoral y debe ser un agregado posterior de Marx en el curso de 1841. Allí retoma el tema que ya abordó en su Cuaderno Preparatorio VI acerca de la relación entre el filósofo y el mundo real –del cual aquél es, obviamente, otra forma concreta más de éste– y está dirigido claramente a los hegelianos, en especial a los más críticos del orden político. Veámosla.

Nota nº 2 del Capítulo IV de la Primera Parte de la tesis doctoral con destino a su publicación.

Marx comienza señalando que “también, con referencia a Hegel, debe achacarse a la mera ignorancia de sus discípulos, el intento de explicar tal o cual determinación de su sistema mediante acomodaciones, etc., en una palabra, moralmente. Se olvidan, al proceder así, de que, habiendo transcurrido un espacio de tiempo muy breve, como es posible demostrar palmariamente por sus propios escritos, se plegaban entusiasmados a toda su unilateralidad.”⁸⁹² Y continúa: “Pero, aunque se vieran realmente tocados por la ciencia recibida en bloque, entregándose a ella con una confianza candorosa, exenta de toda crítica, no sería justo atribuir al maestro una intención recóndita, incompatible con su concepción de que la ciencia no es nunca algo que se recibe, sino que está siempre en proceso de gestación (...). Por el contrario, es a los discípulos a quienes hay que achacar el no haber visto claro y el combatir las tendencias anteriores bajo la forma que ellos atribuyen a Hegel, olvidándose de que el maestro mantenía ante su sistema una relación directa, sustancial, mientras que ellos adoptan una refleja.”⁸⁹³

Y Marx les opone que “es perfectamente concebible que un filósofo incurra en esta o aquella aparente inconsecuencia, por razones de acomodación, y él mismo puede tener conciencia de esto. Pero lo que no está en su conciencia es la posibilidad de que estas aparentes acomodaciones tengan su raíz más profunda en la insuficiencia o en la insuficiente formulación de su principio mismo.”

La relevancia de estas dos oraciones nos obliga a detenernos otro instante. Porque Marx sigue manteniendo cierta cautela en sus afirmaciones pero no puede ocultar hacia dónde está dirigiendo su pensamiento. Aquí tiene en mente los debates dentro del ala crítica de la escuela hegeliana, que vienen girando alrededor de ciertas posiciones asumidas por el ‘maestro’, básicamente frente al orden político –no sólo el prusiano– y sobre el papel del Estado, y ante la injerencia de las instituciones confesionales, en particular las cristianas, dentro de éste. Algunos han tendido a ver en ellas “acomodaciones” al complejo proceso social en curso y Marx mismo, probablemente teniendo ya en cuenta el asunto, escribió que una de las estrategias de las filosofías sistemáticas frente al mundo concreto e inmediato es la de concertar “una paz con las necesidades reales”. Sin embargo, aquí es tajantemente explícito: puede que haya inconsecuencias pero los errores o desviaciones tienen su raíz en la “insuficiencia del principio” de la filosofía en la que se sustentan, o en la de su “formulación”, busca atemperar semejante afirmación.

Es, en realidad, lo que ha hecho en su tesis doctoral con Epicuro, yendo a su fuente primordial, pero ahora tiene que vérselas con un “pensador gigantesco”. Que, no obstante y como dice Marx en el Prólogo, por “la idea que tenía de lo que llamaba lo especulativo por excelencia” no pudo comprender la verdadera historia del espíritu del pueblo griego.⁸⁹⁴ Que, desde esa comprensión que atraviesa toda su filosofía, es como decir ninguna historia. ¿Cómo, entonces, no cuestionar lo que afirmó sobre la de

⁸⁹² Esta ‘unilateralidad’ es una abierta crítica a esa característica en Hegel que, en la tesis, apenas se insinúa e indirectamente.

⁸⁹³ Es posible pensar que Marx está describiendo, en parte, su propia experiencia con los textos de Hegel, de un cierto encandilamiento inicial. Y rescata de ellos que el conocer no se trata de recibir ideas de otro, incluso del propio concebir, sino de un proceso en el que –en términos de su carta de noviembre de 1837– sin injertarle ideas arbitrarias y ajenas, se reproduce en la cabeza, mentalmente, lo que la cosa dice en su desarrollo de sí, de su producirse. En este caso, les recrimina a los discípulos el quedarse con lo que le atribuyen a Hegel (en una relación refleja con él) y no mirar lo real, como habría pretendido hacer éste, y que, de hacerlo así, aumentarían el propio saber.

⁸⁹⁴ Como ya advertimos, se trata de un gravísimo señalamiento y volveremos luego sobre el tema.

los alemanes, sus Estados y hasta de su propio sistema filosófico? Marx señala, además, adónde hay que buscar el origen de la supuesta inconsecuencia: en sus fundamentos.

De las problemáticas inmediatas, lo que más merece ser revisado es el concepto de Estado de Hegel, que involucra a toda una sociedad en particular y de cuyas determinaciones se vale para hablar de las razones de la existencia de los Estados reales. Que, sin embargo, muestran su completa insuficiencia para dar cuenta de éstos, por qué se impone uno y no otro, y, más aún, por qué aquél ‘cedería’ su lugar a uno diferente, explicación imprescindible para pensar la propia acción. Por eso, el candidato por antonomasia a reconsiderar es aquél del que ese concepto termina derivándose: esto es, el sujeto universal de lo real, el afirmarse negándose como tal concretándose en lo existente. Y Marx nos ha dicho en su Prólogo que ya ha avanzado al respecto, pareciendo sugerir allí que lo que está en tela de juicio es si se trata de un contenido general “espiritual”, del actuar de una Razón Absoluta, tal como si surge de la idea de lo especulativo que maneja Hegel en la mayoría de sus intérpretes.”⁸⁹⁵

Finalmente, siendo fiel a sus descubrimientos y a las preocupaciones que de ahí se desprenden, encontrar cómo de los principios de una filosofía sistemática surgen errores e inconsecuencias en sus derivaciones prácticas y llevan a confusión a sus adeptos, es un paso limitado. Falta lo principal: por qué surge ese tipo de pensamiento, con esos principios, en esos momentos y lugares, en esas sociedades. O, lo que es lo mismo, ¿a qué necesidades del reproducirse humano responden, qué determinaciones suyas son las que de ese modo se realizan?⁸⁹⁶

Habiendo dejado sentada, entonces, la principal problemática que enfrentan los que abrevan en la filosofía hegeliana, acerca de la certeza o no su fundamento último y lo que de allí termina desprendiéndose acerca de la realidad concreta en la que pretenden actuar, a Marx le interesa mostrar el camino que han seguido, cómo se plantean su relación con el mundo inmediato en el que están inmersos. Por lo pronto, señala que considera esa limitada respuesta a las acomodaciones como un “giro a-filosófico de gran parte de la escuela hegeliana, una manifestación que va siempre aparejada al tránsito de la disciplina a la libertad.”⁸⁹⁷ Y agrega que “es una ley psicológica el que el espíritu teórico liberado en sí mismo se convierta en energía práctica, saliendo del reino de las sombras de Amentes como voluntad, para volverse contra la realidad del mundo, existente sin él,” retratándolos así con su propia terminología y conceptos en sus propias dificultades y contradicciones,⁸⁹⁸ sin abandonar la ironía.⁸⁹⁹ En esa línea advierte del problema que se les presenta con “la realización inmediata de la

⁸⁹⁵ Si consideramos lo que Marx nos viene planteando, no tiene dudas de que, mirando la realidad misma en su desarrollo, ésta dice constantemente de sí, en cualquiera de sus formas, que es un afirmarse negándose como simplemente tal, un actuar, un no quedarse fijada. Pero hasta ahí nada indicaría que lo sea de un ‘espíritu’, de un saberse a sí mismo, que se presenta como lo propio de lo especulativo para Hegel. Más bien suena a una adjudicación arbitraria que sólo habla del que así la concibe.

⁸⁹⁶ ¿Son las de un saberse de sí, tal como lo especulativo supondría, o simplemente las de las formas concretas reales que va tomando el afirmarse negándose, que así como realizan la necesidad de su contenido específico, encierran una necesidad propia a realizar, como el afirmarse negándose que son?

⁸⁹⁷ Es decir, sin reconocer algún fundamento en lo existente al que deban atenerse, privilegian el principio de la subjetividad, el de una conciencia libre por naturaleza que se determina a sí misma.

⁸⁹⁸ Así escribe que “la praxis de la filosofía es de por sí teórica,” esto es –una obviedad– que el filosofar es una actividad del pensamiento de un individuo. Y enseguida agrega que “es la crítica la que mide lo que hay de existencia singular en la esencia, de realidad específica en la Idea. Sólo que esta realización inmediata de la filosofía entraña, en su médula más profunda, una serie de contradicciones, y ésta su esencia es la que toma forma en el fenómeno y le imprime su sello.” Es decir que, si bien la crítica –bandera de algunos jóvenes hegelianos– distingue las existencias singulares, las realidades específicas que expresan el contenido general de lo existente –la esencia, la Idea–, éste se ve llevado, por su contradicción de ser el afirmarse negándose, de portar una necesidad a realizar, a tomar esas transitorias formas concretas y no otras, esto es, a determinar cuáles existen y cuáles no.

⁸⁹⁹ Marx eleva a categoría de “ley” lo que le pasa en la cabeza a los filósofos que se ven libres en su recóndito pensar y dispuestos a ejercer su voluntad, como si antes hubieran carecido de ella. Por lo demás, que sumidos en la oscuridad y suponiendo que su “espíritu teórico” no es parte del “mundo”, éste no puede presentárseles sino como algo que se les contrapone. Por otra parte, en la misma línea de lo ya expresado en sus Cuadernos Preparatorios y que le cabe también a Epicuro, Marx agrega que “es importante, en sentido filosófico, especificar más estos aspectos, porque partiendo del modo determinado de este vuelco es posible retrotraerse de nuevo a la determinabilidad immanente y al carácter histórico-mundial de una filosofía. Vemos aquí, al mismo tiempo, de un modo muy ceñido y proyectado subjetivamente, su *curriculum vitae*.” Esto es, de alguna manera, se puede

filosofía”. Así, al volverse ésta “como voluntad, contra el mundo fenoménico, el sistema desciende a una totalidad abstracta, es decir se convierte en un aspecto del mundo, al que se enfrenta otro.” Y de allí “se llega a la consecuencia de que la filosofización del mundo es, al mismo tiempo, una mundanización de la filosofía, de que su realización es, al mismo tiempo, su pérdida...”⁹⁰⁰

Con un modo argumental similar Marx avanza sobre la relación de un supuesto “sistema filosófico que se trata de realizar con sus exponentes espirituales, con las autoconciencias singulares en que se manifiesta su progreso,”⁹⁰¹ intermediarios en los que subsiste una concepción dualista de la realidad, de un mundo de ideas y otro fenoménico, con sus contradicciones y que, en la escuela hegeliana, se expresa en “una doble tendencia extrema y contrapuesta”. En su Cuaderno Preparatorio VI la había presentado como llegando a negar que pudiera vivirse con una filosofía total –esto es, que limitara la libertad de la conciencia– o a considerar “la dialéctica de la medida” como lo más alto, es decir, ateniéndose a los fenómenos tal como se presentan a la percepción según la cantidad relativa de sus componentes y la de sus movimientos. Alternativas que parecían llevarla entonces a resignarse a “la mediocridad”, ya sea dispersando sus fuerzas o adaptándose a ese mundo tan ajeno.

Pero ahora cuida sus palabras y afina la pluma para presentar el inevitable “carnaval” que ha tomado esa filosofía sistemática: “de una parte, lo que en términos generales podemos llamar el partido ‘liberal’, sostiene como principal determinación el concepto y el principio de la filosofía”, y, de otra, el no-concepto de la filosofía, que retiene el momento de la realidad como fundamental. Esta segunda tendencia es la filosofía positiva. La acción de la primera se distingue por la crítica, es decir, precisamente por el volverse hacia afuera de la filosofía”, ya que considera “inmanente el defecto del mundo, que es necesario superar filosóficamente.” Mientras que la segunda tendencia “por el intento de filosofar, o sea por el dirigirse hacia sí de la filosofía, ya que sabe que el defecto es inmanente a la filosofía misma. Cada uno de estos dos partidos hace precisamente lo que el otro quiere hacer, y que él mismo no quiere hacer. Pero el primero es en general, consciente de la contradicción interna del principio y su finalidad” y, en cuanto al contenido, es el que “logra progresos reales, por ser la tendencia del concepto, mientras que la filosofía positiva sólo es capaz de llegar a postulados y orientaciones cuya forma contradice su significado.” Y Marx agrega que lo que a ambas se les presenta como una escisión entre la filosofía y el mundo, se “manifiesta como un desdoblamiento de la autoconciencia filosófica singular en sí misma y, en última instancia, como una escisión y duplicación de la filosofía, como dos tendencias filosóficas antagónicas.”⁹⁰²

Marx concluye que surge un “gran número de formaciones subordinadas, subalternas” a las dos mencionadas,⁹⁰³ y anuncia que, en relación a éstas, “hablaré en otro lugar de las relaciones que guardan entre sí y con la filosofía hegeliana, explicando detalladamente los aspectos históricos concretos que su desarrollo presenta.”

conocer lo que verdaderamente son por su quehacer –tan determinado como sus extemporáneas ideas– antes que por el curso de éstas.

⁹⁰⁰ Esto es, no mirando la realidad misma sino en la cabeza de los filósofos, “la filosofía” aparece como un ente abstracto, tanto como que es ajeno al “mundo fenoménico”, y de otro orden sobre el que especulan sólo sus mentes. Que además buscaría filosofizar al mundo, una no menos esotérica actividad que le sería propia, aunque mundanizándose. Es decir, Marx anticipa que, dado que la preocupación central de los filósofos es que sus ideas son leídas por una minoría, en general intelectuales, para llegar a capas más amplias de la población, incluso a los gobernantes, no les queda sino adaptarlas a sus intereses particulares inmediatos, desfigurándolas.

⁹⁰¹ Poco antes, Marx se refería que para la filosofía, en su búsqueda de realizarse, “Lo que antes era luz interior se convierte, ahora, en llama devoradora, proyectada hacia afuera”, una sarcástica manera de referirse a las bravatas de ciertos integrantes de los jóvenes hegelianos que piensan que pueden llevarse el mundo por delante.

⁹⁰² Sin necesidad de una mayor explicitación, se comprende que dada esa ignorancia respecto de lo real no puedan sino ser impotentes al momento de tener que actuar. Por su parte, la denominación de “partido liberal” es otra ironía de Marx. Con el objetivo de participar en la transformación de la realidad concreta, esa tendencia es la que prospera con conceptos del tipo de ‘libertad’, ‘Constitución’, ‘justicia’, etc., propio de los liberales. Y coincide también con ellos en actuar sin conocer las razones de lo que tiene adelante, guiándose con pareceres.

⁹⁰³ Marx agrega: “que pueden adoptar una de dos formas. O bien se esconden bajo una de las figuras gigantescas del pasado (...) o bien vemos que cualquier liliputiense, poniéndose gafas dobles, se sienta en un pedacito del trasero de un gigante, dirigiéndose desde allí al mundo asombrado para anunciarle nuevas perspectivas.” En la primera vertiente, Marx da el ejemplo de los que pretenden guarecerse en Aristóteles, sin mencionar explícitamente a Trendelenburg.

Dedicatoria

Para cerrar con los documentos referidos a la tesis doctoral, sólo queda por citar la que Marx hace al “Consejero áulico de Gobierno, señor Ludwig von Westphalen”, en el proyecto de publicación y escrita aproximadamente hacia mediados-fines de 1841:

“Confío en que me perdonará usted, queridísimo y paternal amigo, el atrevimiento de hacer figurar su nombre, para mí tan respetable, al frente de unas páginas carentes de valor. No he tenido la paciencia necesaria para esperar otra ocasión de tributarle un débil testimonio de mi afecto.

¡Ojalá quienes han dudado alguna vez de la fuerza de la idea pudieran haber tenido, como yo, la dicha de admirar a un viejo pletórico de fuerza y de juventud que saluda todos los progresos de su tiempo con el entusiasmo y la prudencia de la verdad y que, abroquelado en este idealismo profundamente consciente y luminoso, único depositario de la verdadera palabra ante la que comparecen todos los espíritus del mundo, jamás ha retrocedido frente a las sombras de los fantasmas retrógrados ni ante el cielo con frecuencia oscuro y encapotado de su época, sino que, dotado de una energía divina y de una mirada virilmente segura, no ha dejado nunca de contemplar, por debajo de todos los disfraces, el empyreo que arde en el corazón del mundo! Usted, mi paternal amigo, ha sido siempre para mí la demostración viva y palpable de que el idealismo no es simplemente una quimera sino una verdad”. Para concluir: “Y no formulo votos por su bienestar físico, pues sé que el gran médico mágico bajo cuya tutela se halla usted es el Espíritu.”

Tenemos, así, el conjunto de los manuscritos referidos a la tesis doctoral, que han sobrevivido y que nos han mostrado las ideas fundamentales de Marx en el período que va de 1837 (carta a los padres) a mediados-fines de 1841 (proyecto de publicación de su disertación). No sólo respecto de lo que ha descubierto en la realidad, en una búsqueda cuyos orígenes se remontan seguramente a su experiencia en Bonn y que confirma y profundiza en esos años, sino también acerca de cómo se está planteando presentarse en sociedad, qué hacer, ya en pleno 1841.

Le hemos dado prioridad y extensión a sus palabras, conscientes de lo arduo que ha podido ser para los lectores, por algunas razones de primer orden. Por un lado, porque así inmersos en cierta medida en el mundo de las ideas y lenguaje en el que se Marx mueve, estarán en las mejores condiciones de comprenderlo y seguirlo de aquí en más, acompañándonos en su biografía y no en la que se nos ocurra, esto es, interpretándolo. Por otro lado –y de crucial importancia– porque lo que nos dice es tan insólito que, en el curso de casi dos siglos de haber sido escrito, hasta sus más entusiastas admiradores parecen no haberlo leído; en todo caso, lo han dejado pasar al considerarlo producto de su inmadurez y limitaciones, en general propias de un ‘idealista’, lejos aún del portentoso ‘materialista científico’ en el que entienden que se convertirá en años después. Por su parte, sus acérrimos detractores tampoco han podido advertir sus palabras al dedicarse a pegarle al muñeco de paja que, sin recato y vergonzosamente, han sabido construir, pero al que aquéllos no han podido rebatir cabalmente por tener uno propio al que enaltecer y hasta glorificar.

Es que, más allá de las profundísimas diferencias, se ha hurgado en Marx, al igual que en la realidad existente en general, según los consagrados cánones del conocimiento que se reclama científico y los usos más aceptables del sentido común, al menos entre los que reivindican la capacidad de la razón para preguntarse y dar respuestas a los problemas que le preocupan y descartan los fantasiosos relatos de todopoderosos seres extraterrestres divulgados por sus representantes ‘oficiales’ en la Tierra, que con tanto celo cultivan las religiones.⁹⁰⁴ Criterios considerados como indiscutibles en ese sector de la sociedad humana al menos ‘occidental’ ya en la época de Marx y que se han difundido y terminado estableciéndose como moneda corriente hoy en día, si se quiere hasta ‘científicamente’ sustentables, eso sí, bajo los principios de esos mismos cánones. Les lectores comprenderán entonces

⁹⁰⁴ Casi sin excepciones, a derecha e izquierda, han supuesto, a imagen y semejanza de ellos mismos, a un Marx dedicado a elaborar una ‘teoría’ social o económica, crítica en el caso de sus adherentes. Uno de éstos, por ejemplo, afirma que “la tarea que le había asignado a su existencia” fue la de “proporcionar al movimiento obrero las bases teóricas para destruir el modo de producción capitalista.” De tal manera que, consideradas históricamente, para algunos fueron erróneas, para otros acertadas, tal vez necesiten ser reinterpretadas, y así..., como corresponde a los que apelan a las teorías, camino que, al menos hasta aquí, expresamente rechaza Marx. Enseguida recordaremos cómo los pintó con tanta perspicacia en su vaciedad.

que, al convivir en ese ambiente casi natural de comprender la realidad, deberán hacer un esfuerzo para oír lo que Marx les dice si, por la razón que sea, les interesa conocer su vida.

Desde ya, aquí no se trata de adherir o rechazar sus originales y sorprendentes descubrimientos sino, por el momento, de enterarse de ellos. Que pueden ser por demás interesantes para aquellos que, entendiendo que aquello que sucede tiene sus razones para que así sea, se preguntan por la posibilidad de conocerlas verdaderamente y de esa manera proponerse actuar con fundamento. El ‘no’ ya lo tienen con el saber instituido en la modernidad, cuya máxima al respecto es que esa es una aspiración inalcanzable para la razón humana y hay que aprender a moverse de la mejor manera con esa ignorancia. Y de esto se trata precisamente lo extemporáneo y sorprendente de este joven renano, tal como nos lo viene contando en sus escritos: está empeñado en conocer lo que realmente transcurre delante de su mirada, el por qué de ese acaecer, y darle así toda la potencia posible a su acción para contribuir a transformarlo. Tempranamente descubre que es un camino que va a contramano de las más modernas y difundidas ideas al respecto⁹⁰⁵ y, en 1841, nos confirma que ese es su objetivo.⁹⁰⁶ En ese sentido, es la desmesura de sus hallazgos la que lo lleva a adoptar cierto cuidado en la manera de presentarlos públicamente, acomodándose a su situación real, que inaugura en su tesis doctoral y la extiende en su proyecto de publicación. Resumamos entonces a lo que nos ha dicho y cómo se ha manejado de acuerdo a sus circunstancias.

Por lo pronto, con su disertación podemos concluir que Marx ha hecho un magnífico trabajo. Por un lado, una irreprochable tesis académica en la que no da pie a la censura ni al rechazo de las autoridades encargadas de juzgarla sin, por ello, resignar la idea central con la que se identifica, expuesta casi entrelíneas y como si fuera un problema de la filosofía antigua. Por otro lado, un texto que, con algunos agregados, se presta para una publicación posterior que sirva para comenzar a sentar una posición propia en el círculo de relaciones en el que se mueve y allegados, debatirla y diferenciándose dentro de él.

No se aparta de las ideas expuestas al padre en su impresionante carta de noviembre de 1837 sino que, por el contrario, las confirma y profundiza al anunciar un avance decisivo de ellas. Allí echaba por la borda al conjunto del pensamiento dominante en sus distintas versiones que presumen de racionales y se reclaman innovadoras, porque sustentan la imposibilidad de que pueda conocerse efectivamente de qué se trata lo existente, el porqué de las formas concretas inmediatas y su curso, condenando a la humanidad a vivir y actuar a oscuras. No obstante, le abría la oportunidad de ser una respuesta alternativa –por la positiva– a la filosofía hegeliana, echando mano a alguna de sus controvertidas interpretaciones. Ahora, en su tesis doctoral y con la sagaz elección de su personaje central y de su principal actor de reparto, tras Epicuro –furibundamente criticado– acecha el idealismo filosófico moderno, que pretende dar explicaciones insuflándole un espíritu, un movimiento, a las cosas pero no hace sino adjudicarle ideas propias que no surgen de mirar la realidad misma sino de un concebir de la conciencia a la que supone libre por naturaleza. Por su lado y ya con menor relevancia porque no es lo que se discute en la escuela hegeliana, tras Demócrito –también claramente censurado– asoma la ciencia moderna con la limitación de los principios con que abordan las cosas, ateniéndose a la repetición de sus movimientos tal como se presentan a la percepción.

⁹⁰⁵ Todas detenidas ante ese abismal cuestionamiento. En su ciclópea tarea de ofrecer las herramientas teóricas para apropiarse concretamente de la realidad inmediata, no menor es la de refutar los espantajos religiosos por parte de los científicos en ciencias naturales, que llaman entonces a atenerse a lo perceptible directa e indirectamente por los sentidos; todo lo demás pertenece al abstracto e improbable mundo del ‘filosofar’. En cuanto a los que se preguntan por la acción humana, con la dignidad de la que se ven investidos al contar con una razón capaz de elaborar ideas acerca del bien, lo justo, la libertad, la felicidad, etc., con las que organizar la vida social de la manera más provechosa para cada uno y para todos, no hay lugar posible para una conciencia que no sea autónoma, dueña de sí misma, que esté determinada.

⁹⁰⁶ A Marx no le faltarán ideas acerca de las razones, al menos de las más inmediatas, de esa obcecación. Desde el simple razonamiento se nos ocurre ¿cómo es eso de reducirse a encontrar las leyes de comportamiento de los objetos sin conocer el porqué de esa repetición, que las expone a su periódica revisión?, o, más en general, ¿qué es eso de ‘saber’ que ‘no se puede saber’? Por lo demás, su experiencia en una familia donde la enfermedad está siempre presente le dice que la respuesta más eficaz es la que surge de conocer realmente la enfermedad, su porqué, y que lo fundamental es actuar sobre esa raíz, no sobre los síntomas.

En cuanto a las ideas de Hegel y las de sus seguidores, en sus privados Cuadernos preparatorios Marx ya señala nada menos que la necesidad histórica de su final carnavalesco en tanto filosofía que se considera sistemática, cuyo alcance de hace más comprensible en su tesis doctoral. En ésta, no obstante no expedirse de manera abierta –estaría académicamente fuera de lugar–, su imponente final encierra una crítica subrepticia pero decisiva al fundamento último de la filosofía hegeliana y a sus implicancias, resignificando todo el desarrollo de la disertación como si ese fuera uno de sus objetivos. Por su parte, en su fallido intento posterior de publicarla, en particular en el Prólogo y la nota 2, plantea aunque con cierta mesura por donde pasa su disidencia fundamental. Porque, además de distinguir a la división de la escuela como dos caras de la misma impotencia para comprender la realidad y para la acción, hace dos señalamientos cruciales. Por un lado, advierte que las razones de los límites y ambigüedades para dar cuenta de lo real inmediato por parte de Hegel, las de sus ‘acomodaciones’, hay que ir a buscarlas en la raíz misma de su sistema. Por otro lado, afirma que fue por la idea que tenía de lo especulativo por excelencia que no pudo llegar a comprender el espíritu del pueblo griego. Consideremos todas estas incursiones sobre el asunto, que expresan el enorme paso en el desarrollo del pensamiento de Marx en estos pocos años y se presentan además como el centro de los problemas a los que tiene que dar respuesta.

Volvamos, entonces, a ponernos brevemente en su lugar, contando con lo que conocemos de sus actividades y lo que nos ha dejado escrito hasta el momento. Es un joven tan disconforme con la vida social que le ha tocado que está dispuesto a entregar su futuro para aportar a su transformación. No es un caso extraño –tal vez sí lo vehemente de su compromiso– sino que forma parte de la reacción de un creciente sector de las nuevas generaciones, en esa amplia región del planeta, ante los profundos cambios en marcha en todos los ámbitos. Y, de la misma manera como lo ha venido haciendo la humanidad desde sus mismos orígenes, se pregunta por lo que tiene adelante y por sus propias capacidades, de tal manera de darle el curso más consciente a su acción. Para dar cuenta de su situación real dispone de las modernas expresiones del pensamiento que, como las de la ciencia, avanzan en el registro de cómo se presentan las muy diversas formas concretas inmediatas y buscan leyes de su comportamiento o, como las de la filosofía, que indagan en las razones más generales de toda existencia. Sin embargo, y he aquí lo que ya nos muestra su notable singularidad, en noviembre de 1837 y sin haber cumplido aún los 20 años, Marx nos cuenta que, al negar la posibilidad de un conocimiento cierto de la realidad, las ha descalificado definitivamente, tanto con el aporte que le da su lectura de la filosofía hegeliana –que las desnuda impiadosamente en su vaciedad y desde un punto de vista que además promete explicar efectivamente las verdaderas razones de las cosas– como por buscar en la realidad misma lo que ella es.

Lejos entonces de atenerse a lo que alguien pueda afirmar sobre lo real, la experiencia que nos relata de ese camino, de sus descubrimientos, es impactante. Nos dice que, parándose “a escuchar atentamente el objeto mismo en su desarrollo, sin empeñarse en insertar en él clasificaciones arbitrarias”, dejando “que la cosa se encargue de desplegarse ella misma como algo rico y vivo”, encuentra que todas las transitorias existencias inmediatas que transcurren delante de los humanos y que son de su preocupación, como la naturaleza, los Estados, las ideas de la ciencia, de la filosofía, el arte, etc., e incluso los asuntos privados (la conciencia, el amor, etc.), son las formas concretas que cobra un actuar ‘espiritual’. Esto es, no son el resultado de un caótico o azaroso proceso –ni aún el de uno de causa-efecto al uso de la ciencia– sino esas y no cualesquiera otras, determinadas en su existencia tal como se presentan por la necesidad de realizarse en su unidad ese sujeto universal de lo real.

Aquí Marx ya es una asombrosa excepción. Sostener que las cosas portan una necesidad a realizar, esto es, que son una necesidad realizada de su contenido específico, y fundamentalmente que la conciencia está determinada por lo real existente, por la existencia en su necesario continuo transformarse, son claros puntos de ruptura con todo el pensamiento vigente incluido el de Hegel y sus adláteres, no por nada la angustia de haberlo descubierto. Que ya ha comenzado a tener una idea de su trascendencia para la acción subyace en su tesis doctoral, donde...

formada de dónde proviene esa diferencia nos lo explicita en su proyecto de publicación de su tesis.

, una toma de distancia del carnaval en que devienen sus ideas

Es en esa necesidad, contradictoria de suyo porque no puede dejar de afirmarse negándose, donde cabría buscar la verdadera explicación del transcurrir del mundo, vital para una acción que pretenda fundarse racionalmente.

Y para Marx, conocer su situación real implica inevitablemente comprender por qué ,

Pero es precisamente en ese carácter ‘espiritual’ del sujeto de lo real en el que Marx centra su cuestionamiento a Hegel pocos años después, indirectamente en su tesis doctoral y de manera abierta en el proyecto de su publicación, porque termina poniéndole también un límite absoluto a la posibilidad de un conocimiento cierto de la realidad.

Esto es, no son el resultado de un caótico o azaroso proceso –ni aún el de uno de causa-efecto– sino el que determina la necesidad del sujeto universal de lo real, una razón absoluta que, como tal, es la de saber sí.⁹⁰⁷ Conocimiento que va haciéndose real sólo en la conciencia de los seres humanos, naturalmente libre entonces para progresar en él, como lo hacen a lo largo de los siglos, particularmente expresado en las ideas de algunos filósofos.

, el carácter ‘espiritual’ del afirmarse negándose, del sujeto universal de lo real, cuya necesidad entonces es el saber de sí.

En estos cuatro años Marx ha venido avanzando en la búsqueda del verdadero conocimiento que pretende, que le permita fundamentar racionalmente qué hacer, y estos documentos que hemos considerado son una muestra de sus pasos en ese camino. No se le puede pedir mayor coherencia. Tampoco una refinada elaboración de sus descubrimientos, está en sus inicios. A riesgo de ser reiterativo, recapitulemos ese recorrido.

Empeñado en entregar su vida en bien de la humanidad, convencido de la necesidad de fundamentar su acción con la verdad de las ideas acerca de la realidad con las cuales llevarla adelante, encontró – interpretando a su manera el camino que habría seguido Hegel–, mirando los hechos mismos en su desarrollo, que éstos, el conjunto de lo existente, es el afirmarse mediante su propia negación, un Absoluto que se despliega y replica en esas transitorias formas concretas inmediatas en las que se realiza como tal. Punto de llegada, que es a la vez el de partida para explicarlas, porque son las necesidades de ese sujeto de lo universal las que terminan tomando forma en aquéllas y no en otras, determinándolas, incluidas las conciencias singulares. Una acción que ignora las necesidades a realizar de ese afirmarse negándose, en particular como proceso de vida humana, determinándola, es limitada y frágil. Es una acción que dilapida, como forma concreta individual de ese curso universal que es, la posibilidad de encarnarlo con la mayor plenitud que la razón humana está en condiciones de alcanzar.

⁹⁰⁷ “Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra —lo que acaece eternamente—, la vida de Dios y todo lo que sucede en el tiempo, tiende solamente hacia un fin: a que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que se encuentre, devenga para sí mismo, que confluya consigo mismo; empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí. Sólo de este modo alcanza el espíritu su libertad; pues sólo es libre lo que no se refiere a otra cosa ni depende de ella. (...) ...en todo lo que no sea el pensamiento no conquista el espíritu esta libertad.” Y poco después, entonces, que “lo verdadero, el espíritu, es algo concreto y sus determinaciones son la libertad y la necesidad.” Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., p. 28 y p. 31. Cabe recordar que, en estas lecciones, se dirige a quienes se están formando en filosofía y si, por ello, tienden a cierta simplificación, a la vez buscan facilitar la comprensión de las ideas que se exponen. En este sentido, su introducción es una lectura recomendable para acercarse al pensamiento de Hegel, al igual que la de sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, incluso la de su *Estética*. De allí, toda interpretación es bienvenida, con la tranquilidad que da saber que Hegel mismo se veía como un incomprendido. Las citas que aportamos sólo pretenden contribuir a pensar cuál es la de Marx.

Y, sin embargo, es lo que le sucede no sólo al simple mortal en su quehacer cotidiano sino a los grandes pensadores y científicos en general. Más grave aún en éstos porque, dedicándose en particular al conocimiento de lo real, no se preguntan por sus determinaciones y hasta, eventualmente, niegan que las haya. Esto es, la idea de una conciencia por naturaleza libre, a la que cabe cultivar, gana la partida.⁹⁰⁸

Es lo que Marx tiene adelante en la escuela hegeliana. Un sector de ella se plantea cómo enfrentar las grandes transformaciones planetarias que encabeza el oeste europeo, cómo fundamentar las acciones más apropiadas a una organización ‘racional’ de la vida social, esto es, interrogantes similares a los que le rondan la cabeza. Esa enorme tempestad en marcha dio lugar a una filosofía que se reclama total y universal pero encuentra a sus discípulos desorientados, divididos. Porque, en realidad, hasta el mismo maestro, que no fue capaz de comprender verdaderamente la filosofía griega antigua y el espíritu de sus pueblos, tampoco fue preciso, más bien ambiguo, en sus explicaciones del proceso social que transcurría delante de sus propios ojos.⁹⁰⁹

Pero Marx advierte, además, de que no se trata sólo de un fenómeno moderno sino propio de las sociedades en las que se ha desarrollado la reflexión filosófica, un modo de pensar lo existente que se caracteriza por partir de principios acerca de lo real. En este sentido, tempranamente encontró en Epicuro un ejemplo por demás paradigmático de los que presumen de haber alcanzado una mirada unitaria, omniabarcante, de lo real, que sostienen tanto la imposibilidad de darle una explicación racional como que la conciencia humana es libre por naturaleza –un intocable principio absoluto– sin más argumento que el del propio concebir, de tal manera que despliegan su acción ignorando sus determinaciones y no por ello liberados de ellas. Es la posición en la que se encuadran la ilustración moderna –Kant a la cabeza y todas las corrientes que políticamente se denominan ‘liberales’–, el idealismo filosófico y, a su pesar, el círculo de hegelianos en el que él se mueve. Y como Marx sabe que no puede decir de frente y abiertamente en su disertación doctoral las ideas a las que ha llegado, so pena de ser rechazada por improcedente para un aspirante a filósofo, Epicuro parece ser un candidato perfecto para –entre líneas– introducir las y sentar un precedente entre sus más cercanos allegados. No por nada alguno de ellos todavía encuentra en ese filósofo un ejemplo a reivindicar.

Por su parte, hacer hincapié en su filosofía de la naturaleza, además de ser completamente irrelevante dadas sus inconsistencias y barrabasadas que se le conocían,⁹¹⁰ y de estar lejos de incursionar en fundamentos susceptibles de disputa, le interesa a Marx con un doble propósito. Por un lado, para poner en un primer plano lo que efectivamente entiende que está en juego: lo real en sus expresiones concretas inmediatas, que es sobre lo único que se puede actuar y, de ahí, la imprescindible necesidad de su efectivo conocimiento, no la elucubración de conceptos al respecto. Por otro lado, ampliar el panorama de la filosofía antigua le permite introducir a Demócrito, que puede considerárselo como un representante de la ciencia moderna en desarrollo, la única contendiente de

⁹⁰⁸ La posición que asume Marx al respecto es contundente: “La singularidad no impera en la naturaleza misma de las cosas”. Esto es, pretender a las singularidades (ya sea el átomo o la conciencia de los individuos en sociedad) como principios absolutos, indeterminados, es negar el actuar del sujeto universal que, como tal, se realiza necesariamente en ellas, determinándolas. Es cancelar toda posibilidad de una “ciencia verdadera”, que explique las razones de lo existente, descubriendo las determinaciones en juego, en particular las de la sociedad humana y sus individuos. Es, por así decir, andar a ciegas.

⁹⁰⁹ Marx admite posibles ‘acomodaciones’, pero lo fundamental es ir a lo esencial, al núcleo central, de sus ideas. Buscar “su raíz más profunda en la insuficiencia o en la insuficiente formulación de su principio mismo”.

⁹¹⁰ No repetiremos la extensa lista de críticas que le hace Marx y que ya anticipaba en sus Cuadernos Preparatorios, conocedor de con quién lidiaba. Las pocas ponderaciones positivas son sólo para mostrar que, como suele decirse, en el país de los ciegos el tuerto es rey. Tal el caso que ya señalamos, hacia el final de la tesis, luego de dejar sólo escombros de sus ideas, lo rescata al menos como el “más grande pensador del iluminismo griego.” Esto es, frente al “intelecto imaginativo”, defendía a la razón, una que, no obstante, sostenía como indeterminada, abierta por lo tanto a la imaginación. Por otra parte, para Epicuro, los fenómenos serían ‘algo más’ que conjuntos de átomos, porque cada uno de éstos, en su interior, encerraría una espontaneidad propia, una especie de interioridad que explicaría su comportamiento concreto –se desvían y, en el caso de los seres humanos, ejercerían su libre voluntad. Aunque, al dar validez sólo a lo que los sentidos pueden captar, esa interioridad no deja de ser algo empírico, que se ‘siente’. Por eso Hegel dice que Epicuro es el precedente del empirismo científico de su época y Marx señala que “no conoce más que la naturaleza mecánica.”

peso si de pretender hacer afirmaciones racionales sobre la realidad concreta se trata, pero que se reduce a lo fenoménico, a lo inmediato que registra directa o indirectamente la conciencia.⁹¹¹

Demócrito era una especie antigua simple de kantiano, que sólo buscaba comportamientos regulares en las cosas porque no había manera de conocer de qué se trataban realmente.⁹¹² Es lo que los ilustrados del siglo XVIII y XIX levantan que le cabe a la ciencia, y procuran que se lance más abiertamente a teorizar sobre la actividad humana, la moral, el derecho, la libertad, etc., como lo han comenzado a hacer, por ejemplo, sobre las actividades económicas o sobre los principios del Estado y del buen gobierno. Pero Demócrito debía tener sólo el rol de partenaire, porque sus ideas no son las que más seducen a un buen hegeliano, menos aún si comprendió los venenosos y terminantes dardos que Hegel le echó a esa manera mostrenca de hacer ciencia, como sí ha tomado Marx en consideración.

Pero Epicuro es la estrella central, recibe todos los cañones porque en él pueden verse de alguna manera y en ciertos aspectos reflejados los jóvenes hegelianos. Y, por eso, la demolición de sus ideas y secuelas es más aplastadora. Marx es terminante en sus Cuadernos preparatorios y en el texto de la tesis: en lugar de deducir de lo real existente el comportamiento humano y el alcance y capacidad de su conciencia, le postula a ésta ser libre de toda determinación sin ningún fundamento y de ese arbitrario atributo infiere que los átomos, unidades supuestas como igualmente autónomas, se desvían de la línea recta. Camino y conclusiones deplorables por donde se los mire. Por eso Marx señala con mordacidad que, en lugar de ocuparse de lo que tiene adelante, Epicuro se mira a sí mismo. Cuando elabora sus imaginarias ideas y termina asignándoselas a los átomos, sólo habla de sí. Por otra parte, su crítica a los dioses es sólo funcional a vivir tranquilo y su propuesta concreta de comportamiento es lamentable, retirarse de la vida social y vivir en pequeños grupos de amigos.⁹¹³

Es en este cuadro que elabora su tesis doctoral, seguramente ya con la idea de una posterior publicación que, con sus agregados, le daría un sentido que va más allá de obtener un título académico. Es una tarea ímproba porque, además, no tiene nada significativo para aprender de Epicuro, de Demócrito ni de las filosofías helenistas en general. Tiene en claro que son, de alguna manera, el cierre de un período de intenso desarrollo filosófico, el ejemplo de hasta dónde podía llegar éste, que los antecedió pero que no les ofrecía fundamentos ciertos para pensar qué hacer. También, que no había semejanza cercana ni posible⁹¹⁴ con la experiencia que está pasando la escuela hegeliana para sacar alguna enseñanza.⁹¹⁵ Mientras aquellas pobres y equívocas filosofías antiguas, con suerte dieron prioridad a sus propuestas de vida acomodando a ellas sus principios, la de Hegel se postula como la

⁹¹¹ Para Demócrito, dice Marx, “el átomo es sólo la expresión general-objetiva de la investigación empírica de la naturaleza en general”, una “categoría pura y abstracta, una hipótesis, resultado de la experiencia y no su principio energético y que, por consiguiente, permanece también sin realización, ya que la investigación real de la naturaleza no se ve en adelante determinada por él.” Una temprana crítica, con similitudes a la de Hegel, al desarrollo de la ciencia y todavía hoy dominante.

⁹¹² Marx al menos lo pinta como desesperanzado, consciente de semejante tragedia, lejos de lo que les pasa a los post-kantianos y pensadores ‘ilustrados’ de entonces y de nuestros días, que no se rasgan las vestiduras por esa brutal carencia. Al contrario, consideran esa ignorancia como natural y propia de los seres humanos, la defienden a capa y espada y, por supuesto, no se preguntan tampoco por las razones de haber llegado a esa terrible conclusión que, de ser cierta y según lo que Marx nos viene exponiendo, condenaría a la humanidad por siempre a caminar a prueba y error.

⁹¹³ Es tan irrelevante para Marx que le dedica pocas palabras en su tesis. Le interesa más poner en evidencia la carencia de fundamentos para decidir esa acción y su mismo razonamiento.

⁹¹⁴ Marx advierte la inutilidad de la analogía para explicar la realidad, por es quedarse en la superficie de las cosas y pretender atribuir relaciones de causa y efecto ateniéndose a ciertas regularidades de sus manifestaciones inmediatas. Así lo señala cuando Epicuro pretende valerse de ella en el caso de los “meteoros”, donde su cuerpo de ideas más claramente hace agua.

⁹¹⁵ Menos aún ayudar a pensar cómo fundamentar racionalmente qué hacer en la Europa de 1841. Ignoraban qué estaba en juego en lo real y el contenido universal de su existencia. Marx también señala que no referían sus ideas a las filosofías aristotélica y platónica sino a corrientes anteriores, mucho más primitivas. No obstante, por ejemplo, W. Roces afirma que “el tema encerraba un gran interés para Marx, como antecedente histórico para el esclarecimiento de la filosofía poshegeliana.” OFME 1, cita 35, p. 711. Como vimos, es exactamente lo contrario. Porque comprende el curso que está siguiendo el pensamiento moderno, en cualquiera de sus variantes, las ideas de Epicuro pueden servirle de tapadera para hablar de él, de sus límites y de su “intelecto imaginativo”, con todo el cuidado que requiere una tesis doctoral en el cuadro de represión política en toda Alemania.

última, la culminación del saber humano a la que sólo le queda desplegarse planetariamente. Y las tareas planteadas no pueden sino ser abismalmente distintas. Por lo demás, las helenistas consiguieron concitar la atención cuando las sociedades que habían alumbrado el denso proceso de pensamiento que las precedía se dirigían hacia su ocaso. Por el contrario, la filosofía hegeliana se presenta como la que corresponde a un nuevo mundo en gestación del que pocos dudan que no tenga un largo y trabajoso futuro por delante.

Hasta aquí las ideas de Marx tal como las expone –con los reparos académicos del caso– en lo que puede atribuirse estrictamente a su disertación entregada en marzo de 1841, donde continúa, confirma y profundiza lo anunciado en su carta de noviembre de 1837. Veamos entonces qué nos aportan el prólogo y la anotación que mencionamos, correspondientes al proyecto de su publicación, escritas en algún momento del resto del año. Con ellos se propone ir más allá de una estricta presentación filosófica y participar activamente en los debates que encaran en el terreno político los opositores a las monarquías absolutistas alemanas, que lo lleva también a deslindar mínimamente posiciones.

Desde el punto de vista de los contenidos, estos materiales no incursionan en lo que es el eje y el desarrollo de la tesis: desnudar la limitación absoluta para explicar racionalmente la existencia y cambio de las formas concretas inmediatas y, por lo tanto, para fundamentar del mismo modo su propia acción, ya sea por parte de los que les insuflan ideas propias –supuestamente libres de toda determinación– o de los que se limitan a su manifestación fenoménica. Y si bien ese sayo le cae al conjunto del pensamiento filosófico y ‘científico’ moderno, ha quedado como en suspenso, por obvias razones de censura política en su disertación, qué le toca en ese ‘carnaval’ a los hegelianos y a su maestro. En esa dirección apunta ahora Marx. Como ya leímos, por un lado afirma que Hegel no pudo –y por qué⁹¹⁶– comprender la verdadera historia de la filosofía griega, que no es sino la del espíritu de ese pueblo. Y por otro que, si en sus avances respecto del de los modernos europeos es oscuro, contradictorio, cuando no vacilante, la raíz de esa incertidumbre hay que ir a buscarla en el principio mismo de su sistema, nada menos. Ambos señalamientos indican la pesada herencia con la que cargan sus discípulos, no menos desconcertados al momento de fundamentar racionalmente su acción sobre esas bases. Ya en sus íntimos cuadernos preparatorios Marx daba la impresión de no verse comprometido en firme con ninguna de sus alas, de ser un proyecto de hegeliano descartado, pero ahora ha decidido explicitarlo públicamente, sin dar nombres, describiendo las dos contrapuestas posiciones que adoptan, ambas sobre la base de “autoconciencias” que se imaginan libres de toda determinación.

Los conoce por sus publicaciones y a varios de ellos personalmente, sabe qué piensan. Y es más condescendiente con el que, socarronamente, llama el “partido liberal”. A estos hegelianos los cautiva que un Absoluto racional guíe el proceso humano de vida pero que, no obstante, deposite en manos de la libre iniciativa individual la responsabilidad de avanzar en ese camino. Entienden que el “defecto” con el que chocan es el del mundo real, que no es como ‘debe ser’ y al que hay que transformar en ‘racional’. Lo que cabe, entonces, es discutir y resolver en qué dirección, cómo, cuándo, con quiénes y poner manos a la obra. Esto es, precisar qué formas concretas inmediatas –el tipo de Estado, de libertades civiles, etc.–, tan alejadas de toda determinación como la propia conciencia, los habilitaría de la mejor manera para tan magna tarea. Su actividad central es, por lo pronto, la “crítica”, confiando en el soberano poder de la palabra con un fundamento filosófico, que abarque preferentemente a las ideas políticas y a las religiosas que se interponen en el proyecto. El mote de ‘liberal’ no es en vano porque también los une la defensa de la razón frente a las leyendas confesionales, que sostienen el orden social en descomposición. En esa misma línea, Marx enfatiza en el Prólogo que la filosofía “hace suya la profesión de fe de Prometeo”, en su odio a todos los dioses “que no reconozcan como suprema divinidad a la autoconciencia humana,” algo en lo que ambos están completamente convencidos.

⁹¹⁶ En el caso de lo “especulativo por excelencia”, que le es propio, se limita a la experiencia que hace la conciencia consigo misma, a las determinaciones generales del pensamiento, y ni empieza a dar cuenta de las razones de las existencias concretas inmediatas. En sus *Lecciones...*, Hegel pasa revista a las filosofías helenistas siguiendo la evolución del aprendizaje que hace la conciencia en su saber de sí, donde el vínculo que establecen los individuos entre sí y con su medio es absolutamente secundario a esos efectos.

Volvemos entonces a la pregunta que nos hicimos más arriba y que dejamos pendiente. Han pasado pocos meses desde la entrega a la universidad de la tesis doctoral para su evaluación y podría parecer que reniega de lo que nos vino revelando primero confidencialmente en la carta a los padres y en sus cuadernos, y, finalmente, de manera pública en su elaborada y escrupulosa disertación.⁹¹⁷ Ya no se trataría, entonces, de exponer que los defensores más celosos de la razón le confieren un límite absoluto para conocer la realidad y sostienen como imposible toda explicación cierta de sus transitorias formas concretas inmediatas, menos aún de la conciencia, por naturaleza libre de toda determinación. Como tampoco cabría hacer constar que así liquidan toda perspectiva de darle un fundamento racional a la propia acción y que, para ello, se conforman con apoyarse en opiniones o pareceres –cuanto más calificados mejor– y, de ser factible, en base a teorías que, no obstante, deben ser abandonadas ni bien lo que se infiere de ellas ya no se corresponda con el comportamiento empírico de los hechos que abordan. En resumen, que hablan, proponen y se mueven sin saber realmente.

Por el contrario, como se expresa en el Prólogo, ¿habrá llegado la hora de reivindicar a la filosofía como “autoridad soberana” ante el “intelecto teologizante”, de reconocer “la suprema divinidad de la autoconciencia humana” y, según la dedicatoria, de rescatar un “idealismo profundamente consciente y luminoso”, que no es el de Hegel?

¿Cómo explicarlo? Una pregunta que no se hacen los estudiosos de Marx, porque lo pasan por alto, compran el combativo y ateo Prólogo –que hasta reivindicaría a Epicuro– y suelen asociar el tipo de proyecto editorial con su vinculación –cuando no por su influencia decisiva– con Bruno Bauer, que viene ‘apurando’ a Marx a doctorarse y sumarse a la lucha contra las enseñanzas de las Iglesias, que tanta llegada tienen en los claustros universitarios, en el mismo gobierno y en la población toda. Esto es, el supuesto ‘hegelianizado’ y casi liberal joven universitario dejaría así de vivir sumido en un mundo de conceptos y comenzaría a avanzar hacia una confrontación abierta –aunque todavía en el exclusivo terreno de los papeles– contra uno de los pilares del orden social existente. Actividad que, desde ya, no implicaría ninguna contradicción entre sus ideas y el objetivo ‘político’ ahora publicitado sino un paso adelante en aquéllas. Y en cuanto a Bauer, no sería un Epicuro renovado y tampoco integraría el carnaval de la filosofía moderna.

, y en los que además toma públicamente distancia de los discípulos de Hegel y de éste mismo. Está claro que no ha renunciado a su descubrimiento fundamental, lo desarrolla y lo explicita para quienes quieran leerlo.

Estrategia política: ...candidatos naturales son los jóvenes hegelianos

Tarea central: qué determina el proceso humano de vida, cuál es la diferencia específica del moderno ... individuos igualmente libres e independientes ...no vinculados personalmente ... nación ... Estado

Dedicatoria al suegro: las dudas propias respecto de la idea ... un idealismo no filosófico ... la verdad

No analogía: aquéllos expresaban la decadencia de sus sociedades ...ahora la expansión

Ir a la raíz del principio: no la acción sino que tenga un carácter espiritual, racional

Marx asocia en varias oportunidades las filosofías con la situación social existente, en particular con el nivel de integración en el Estado. Pero es insuficiente, hay que explicar el por qué esas realidades.

Interpretaciones

- A favor de la FN de Epicuro y en contra de la de Demócrito ...Mehring
Rubel ...Dem esclavo vs Epic libre ...id Cornu ... McLellan ... Lukács
...ilustrado ...libre pensador

⁹¹⁷ Que hasta lo corroboraría su dedicatoria al proyecto de publicación al señalar al “idealismo como una verdad.”

Se inclina por la izquierda hegeliana Rossi⁹¹⁸

- Idealista (dedicatoria) Rossi S Jones
- Liberal Lukács cita 621

Esto es, si los individuos así lo deciden, respondiendo a las ideas que se han hecho arbitrariamente de la realidad inmediata, está en sus manos contribuir a transformarla en el sentido al que aspiran. Más aún cuanto más racional, fundado en la razón, es ese objetivo. Y si se trata de un cambio que abarca al conjunto social, la tarea podrá ser más ardua y más lenta pero ¿por qué la mayoría no terminaría comprendiendo la razonabilidad de lo que se le propone? ¿El humano no es un ser racional?

Es la expectativa con la que se mueve el sector hegeliano que Marx denomina partido ‘liberal’. Se apoyan en el concepto, la Idea, el Absoluto, que les dice que es esa Razón la que guía el proceso humano de vida. Y como no se ha realizado aún les cabe a ellos llevarlo a cabo. Todo consiste en discutir y resolver en qué dirección, cómo, cuándo y con quiénes. Esto es, mediante qué formas concretas inmediatas, a las que precisamente consideran alejadas de toda determinación y que los habilita para la tarea que se proponen. Su actividad central es, por lo pronto, la denuncia del orden establecido. Conscientes, en general, de la contradicción entre su ‘principio’ y los objetivos que se plantean, el deber ser, están abiertos a revisar los contenidos del ser.⁹¹⁹

Marx nos dice, así, cuál es el grupo de discípulos de Hegel en el que todavía cifra alguna esperanza y, por lo tanto, con quienes debatir estas cuestiones. Es a ellos que les que les señala que está abierta la posibilidad de una indigencia del principio de su filosofía o de su formulación si las preguntas que se están haciendo no tienen respuesta. Es la dirección en la que está avanzando. La ‘insuficiencia’ (cualquiera fuese) es clara: no ofrece los elementos suficientes para fundamentar racionalmente la propia acción.

Poco importa por qué ciertos pueblos antiguos tuvieron una filosofía y no otra. El problema ahora es cuestionar cuánto la filosofía hegeliana, en 1841, puede decir acerca de por qué la conciencia de los europeos y americanos se orientan en un sentido y no en otro. Sin una respuesta, ¿cómo, entonces, decidir qué hacer?

Para comprender con profundidad al Marx de 1841 entendemos que es útil comenzar con una posible consensuada síntesis, más bien escolar y para divulgación, del lugar en que se encuentra. Se trata de un joven alemán de 23 años, sensible a los problemas sociales, de los cuales se ve como una víctima más, dispuesto a poner todas sus energías para contribuir a su transformación. Que se informa acerca de lo que sucede en ella y busca comprender, a través de la reflexión y el estudio, las razones de tanto despilfarro de las capacidades humanas de vida, de tanta desigualdad y exclusión. Sabe que tiene que ofrecer en el mercado algo que la sociedad esté dispuesta a pagar, de tal manera de contar con un ingreso regular mínimamente digno para vivir y mantener la familia que quiere formar con Jenny. Para ello se califica en un área del conocimiento afín a su interés por entender qué puede hacer para participar en una mejora de la humanidad. Se doctora en filosofía y ahora tiene que encontrar un trabajo. En cuanto a las ideas que viene elaborando para fundamentar su aporte al objetivo que se ha puesto en la vida, se ubica en lo que suele llamarse ‘idealismo’ y, dentro de éste, en la moderna escuela hegeliana, en su ala más crítica de la situación social y el orden político. Por lo demás ‘ateo’, esto es,

⁹¹⁸ Por su parte, para Rossi la elección del tema es otra muestra de su inclinación joven hegeliana, no de su crítica a esta corriente.

⁹¹⁹ Lukács saca una conclusión completamente ajena a lo que Marx está discutiendo. Afirma que “es característico del espíritu de la Disertación, el que Marx, de todas las corrientes existentes de la época, considera única y exclusivamente como partido político de avanzada al liberalismo (...), como la corriente con la cual la filosofía podía hacer alianza.” Lukács, op. cit., p. 194. Marx presenta como su opuesto a la que denomina ‘filosofía positiva’, que defiende lo racional de lo existente y busca, para ello, encontrar argumentos en el sistema hegeliano que lo fundamente, completarlo si cabe. A éstos, a los que la realidad les resulta tan obviamente natural, ni se les ocurre preguntarse por la libertad de su conciencia, la dan por descartado.

ajeno a las leyendas religiosas, convencido de que los problemas humanos están en sus propias manos resolverlo, lejos de toda fantasía extramundana.

Esto es, no estaríamos sino ante uno de los tantos –no siempre tantos– apasionados y voluntariosos ‘reformadores’ sociales apesadumbrados por el curso de la vida social. Pero si vamos a lo que nos ha contado y le hemos leído, a su contenido, Marx escapa abiertamente a esta mirada, por así decir, de superficie. Alguien que necesita actuar convencido de la verdad de sus ideas y que, en esa búsqueda, descubre que lo finito es infinito, para seguir la rápida definición de ‘idealismo’ de Hegel, lo ubica en un lugar de excepción. No por el simple apelar al ejercicio de una facultad humana como es la de la razón para guiar el propio actuar sino, y en especial, porque ésta le ha permitido encontrar, en la realidad misma, que las formas inmediatas, directa o indirectamente percibibles por la conciencia humana, son la existencia concreta perecedera (lo finito) de un estar afirmándose mediante su propia negación (lo infinito). Más aún, y coherente con esa realidad en movimiento que se le ha abierto, en sus escritos para la tesis doctoral señala la incompatibilidad de singulares que se autodeterminan (sean los átomos o las conciencias individuales) con un Absoluto que determina toda realidad, con la posibilidad, entonces, de una ciencia real y verdadera. Y tan convencido está de la necesidad de ese saber para actuar que, en la medida que de las determinaciones de ese Absoluto no se pueda conocer las razones de lo existente inmediato, se planea la posibilidad de revisar su carácter.

Marx debe ser consciente de lo insólito de sus descubrimientos y sus corolarios.⁹²⁰ En lo inmediato porque sabe que, con quienes conversa, no pueden sino rechazar tamaña posición, incluso ofendidos. Sostenedores a ultranza del poder de la razón humana, combatientes contra la religiosidad por apelar al sentimiento, que alguien siquiera insinúe que la conciencia está determinada es un disparo al corazón de sus convicciones. Y esa debe ser la experiencia cotidiana de Marx. No hay nadie que se detenga a escuchar con atención sus preocupaciones. Tienen sus propias ideas acerca de la realidad, opiniones elaboradas al respecto, que les son suficientes para proponer las acciones que de ellas se desprenden. Básicamente las relacionadas con la denuncia de la opresión existente, esperando que sean acogidas por sus congéneres. ¿O su razón no tiene por naturaleza la capacidad de llegar a las conclusiones más pertinentes y la del público a adherirse a ellas. Liberadas de toda determinación, ¿qué se lo impediría?

A Marx le tienen cierto respeto porque, a su corta edad, se presenta ya como una persona muy instruida, hasta erudita, y un agudo observador de la realidad. De quién, además, se pueden tomar prestadas algunas de sus ideas penetrantes y –con la ventaja de que no es un escritor prolífico–, adaptarlas a gusto y publicarlas como propias.⁹²¹ Puede ser hasta un posible compañero de ruta, siempre y cuando no importune con sus inquietudes sustantivas. Que “la singularidad no impera en la naturaleza misma de las cosas” es inaceptable.

En ese cuadro, Marx deberá maniobrar no sólo para encontrar interlocutores con quienes mantener una discusión sobre sus inquietudes sino también, y nada despreciable, para conseguir trabajo. Vale como muestra de lo estrecho que es ese terreno y del calibre de los jóvenes hegelianos con que le toca lidiar, vale citar un fragmento más largo de una carta que ya mencionamos y que le envía Bruno Bauer:

"Aquí, como en otras partes, estaremos en una posición de oposición durante cierto tiempo, y habrá pronto un empeoramiento de la situación. (...) la gente (...) no tiene idea del creciente conflicto entre el Estado y la ciencia, (...) entre el Estado y la filosofía. (...) la catástrofe será terrible y de tremendas dimensiones, casi me atrevería a decir que será mayor y más terrible que la que acompañó el nacimiento del cristianismo (...) pero el destino del futuro es demasiado seguro para que nosotros sintamos incertidumbre –incluso por un momento– del resultado. Si la oposición pudiera finalmente prevalecer en Francia después de un régimen de reacción tan extrema, entonces la victoria, en una esfera en la que estamos trabajando, la apologética, es más segura y será más rápida. Las fuerzas hostiles se han acercado tanto que un golpe decisivo decidirá el asunto. Aquellas personas que sólo se preocupaban por sí mismas cuando explotaban al Estado para sus propias necesidades, merecen nuestro agradecimiento, ya que con sus acciones prepararon el terreno para su derrocamiento final".⁹²²

⁹²⁰ Se comprenderá que no estamos juzgando si ha detectado, o no, aquello que lo real verdaderamente ‘es’ sino sólo ofreciéndoles a los lectores sus hallazgos. Es su biografía, no la nuestra.

⁹²¹ Los cazadores de influencias suelen utilizarlos para mostrar cómo la tierna cabecita de Marx abreva en diversos agudos y creativos pensadores.

⁹²² Carta de Bauer a Marx, 5 de abril de 1840 (MEGA, I, t. 1, ii, pp. 240-242).

Delirios como éste no son una *rara avis*. Los hay también más mesurados, inclinándose por algunas banderas liberales, que hacen hincapié en los derechos individuales y ciudadanos, incluso están los que, en esa línea, resaltan el pauperismo y las desigualdades. Todos, sin excepción, sólo cuentan con opiniones personales acerca de la realidad social y en base a ellas no se ahorran de proponer las actividades políticas que de ahí se desprenden.

Podemos imaginar, entonces, la soledad que debe vivir Marx. Por un lado, porque los que, como él y por distintas razones, quieren un cambio de la situación existente —ya es casi secundario hacia dónde— no ven inconvenientes en actuar sin saber de qué se trata verdaderamente lo que tienen adelante, esto es, las razones de su transcurrir. Por el contrario, es lo que le corresponde a conciencias que se conciben como indeterminadas. Por otro lado, no tiene un ‘maestro’ en firme al que acudir, con quienes contrastar sus ideas y tampoco parece haber encontrado con claridad cómo avanzar en la respuesta a sus interrogantes. Sólo nos ha dicho qué caminos ha desechado. En primer lugar, el de “lo especulativo por excelencia”, las determinaciones del saber de sí de un Absoluto espiritual, que no sirven para explicar por qué cierto pensadores de un pueblo concluyen en unas ideas y no en otras, tal el caso de Hegel con la filosofía griega antigua. Algo en su “raíz” está fallando. En segundo lugar el de construir teorías, en base a hipótesis “resultado de la experiencia” como propone el conocimiento científico. Que así ignora el “principio energético”, es decir, la necesidad a realizar portada en la naturaleza toda y que la determina. Y podemos suponer que sigue manteniendo, como nos lo dijo en su carta de noviembre de 1837 y lejos de cualquier ontología, que es en la realidad concreta inmediata misma en la que tendrá que encontrar qué es ella.

No es mucho pero tampoco nada si queremos pensar hacia dónde se dirige, cuáles serán sus próximos pasos en ese sentido. Pero, como ya mencionamos, Marx es más que su simple, por complejo que sea, estar escudriñando la realidad con su pensamiento. Y cabe preguntarse, entonces, ¿mientras tanto, qué? Porque ser consciente del tamaño de su ignorancia lo impulsa a buscar respuestas y cómo darle un lugar de privilegio en sus energías, pero en el entretiem po no puede sino manejarse sin ellas. Con la pequeñísima ventaja que le da saberlo, por así decir en qué actividades poner el corazón y en cuáles la obligación.

En este sentido, los textos que hemos leído nos dan sólo un panorama aproximado de cómo se mueve contando con esa orfandad. Por lo pronto, presenta una disertación irreprochable para un jurado académico de un reino despótico. Es medido ante el tema religioso, sensible políticamente y a la intimidad de las personas. Ante su posible publicación quiere dejar sentado que está claramente del bando de los que defienden la razón frente a la parafernalia mística, esto es, con quienes puede sentarse a conversar y acordar posibles coincidencias.⁹²³ A Epicuro, en este terreno, le cabe que recibir algún cumplido. En cuanto a los ilustrados, en cuyas filas se incluyen las vertientes liberales opositoras a los regímenes monárquicos absolutistas, no quedan bien parados ‘filosóficamente’ pero cuida el lenguaje. No duda que es mejor la libertad de expresión y de prensa que aquéllos proclaman antes que la represión y la censura existente.⁹²⁴ Por último, las observaciones a la filosofía de la naturaleza de Demócrito son condescendientes. Esto es, no le encargaría el tratamiento de la tuberculosis que viene diezmando a su familia a un discípulo de Epicuro. Ahora tiene por delante conseguir un trabajo y casarse. Veremos cómo enfrenta esas situaciones.

Los lectores comprenderán el insondable abismo al que se ha lanzado Marx. De no tenerlo muy en claro aún les bastará recorrer lo que afirman hoy día los más destacados exponentes del conocimiento científico, acerca de su límite absoluto y no sólo para sus hermanitas menores, las así llamadas ciencias sociales y humanas. Pero también pueden ser de ayuda las interpretaciones que se han hecho de los trabajos para su Tesis doctoral. En particular las ‘marxistas’ o las de interesados en los orígenes de esta corriente, atraídos por este momento particular en el desarrollo del pensamiento de su eventual ‘fundador’ y evaluar cuán fiel es aún a Hegel.

⁹²³ Que no cierra sino que pone más que en evidencia la importancia de saber por qué la sociedad necesita los relatos religiosos.

⁹²⁴ Que, también, no cancela sino, todo lo contrario, incentiva la pregunta acerca de por qué en esa sociedad rige la vigilancia policial, por qué necesitaría de otra organización política y si le cabe a esa alternativa política expresarla.

En ellos hay una coincidencia prácticamente unánime: entre la filosofía de la naturaleza de Epicuro y la de Demócrito, Marx opta por la del primero. Que sorprende a los que entienden cuál será su recorrido posterior, dado que el segundo sería un ‘materialista’ y precursor de la ciencia moderna.⁹²⁵ Orientación que lo ubicaría, dentro de las clasificaciones filosóficas estándares, en una clara posición ‘idealista’, en consonancia con la dedicatoria a von Westphalen en su proyecto de publicación. Es decir, no han leído la Tesis doctoral y sus trabajos preparatorios. Excepto la alabanza de Marx por defender la razón frente a la religión, completamente extemporánea al eje de la Disertación, de Epicuro no puede extraerse una “ciencia real y verdadera” y sus conclusiones son una “vacua charlatanería”, sin mencionar su mezquina propuesta de acción. ¿Se trata de una confusión? En algún despistado puede ser pero la inmensa mayoría sostiene la “autodeterminación de la singularidad” que defiende Epicuro y, en un pase de manos, se la confieren a Marx. Que estaría indicando una clara orientación a favor de una conciencia humana libre por naturaleza, esto es, indeterminada, que abriría inmensas posibilidades a ser cultivada y a desarrollar su capacidad transformadora si así se lo propone, como se lo están planteando los jóvenes hegelianos.⁹²⁶ En esa misma línea, gustan destacar la alabanza a Prometeo y a Epicuro en el prólogo (por su rechazo a que los dioses rijan la vida humana) y al final de la tesis, en la que se afirma que este último es “el más grande pensador del iluminismo griego”.⁹²⁷ Es

⁹²⁵ Mehring es explícito: “lo que al lector actual más choca, a primera vista, es el juicio desfavorable que formula sobre Demócrito. [...] En cambio, ensalza a Epicuro como creador de la ciencia de la atomística, a pesar de su arbitrariedad en la explicación de los fenómenos naturales. [...] Hoy no necesita ya demostrarse que, en la medida en que rige una ciencia de la atomística, [...] esta teoría tiene por precursor a Demócrito y no a Epicuro”. Mehring, op. cit., pp. 43-4.

⁹²⁶ Rubel afirma: “Una atenta lectura de la tesis y de las notas preparatorias permite reconocer el sentimiento de desprecio que Marx experimenta hacia Demócrito: el escepticismo y cinismo de este filósofo convierten al hombre en esclavo de una fatalidad divina implacable, mientras que el ‘dogmatismo’ y sensualismo de Epicuro lo hacen independiente de los dioses y, dan al azar tanta o más importancia que a la necesidad. El hombre consciente de sí, que toma el mundo por lo que es, puede intervenir libremente en el orden político y social, forjando así su propia felicidad.” Op. cit., p. 28. Por su parte, para Cornu, Marx “juzga la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro desde el punto de vista de la posibilidad, para el hombre, de obrar sobre el mundo, y ello explica su intento de rehabilitación de Epicuro, que tomaba en cuenta a la vez el elemento espiritual y el material del átomo, mientras que Demócrito, teniendo en cuenta tan sólo el material, se limitaba a estudiar su naturaleza empírica. A pesar de la insuficiencia y la debilidad de sus explicaciones físicas, Marx prefería la filosofía de la naturaleza de Epicuro a la de Demócrito, pues al rechazar el determinismo de éste mostraba la posibilidad para el hombre de obrar libremente”. Cornu, op. cit., pp. 273-74. También, ya no un ‘marxista’, McLellan sostiene: “Marx prefirió así la visión de Epicuro por dos razones: en primer lugar, su énfasis sobre la autonomía absoluta del espíritu humano que liberaba a los hombres de todas las supersticiones de objetos trascendentes; en segundo lugar, el énfasis sobre la ‘libre autoconciencia individual’ mostraba una vía que permitía ir más allá del sistema de una ‘filosofía total’”. McLellan, op. cit., p. 49. Marx señala que la libertad de esa singularidad que es la conciencia individual reivindicada por Epicuro (autónoma respecto de lo existente), es ‘abstracta’, ilusoria, tanto como las posibilidades de acción que se le abrirían, “ilimitadas, como la fantasía”. Lukács, por el contrario, lo encuentra como una virtud: “la filosofía de Epicuro contiene atisbos de un concepto dialéctico de la casualidad que le abre al hombre el camino hacia la libertad”. Lukács, op. cit., p. 190.

⁹²⁷ Caracterización que Marx repetirá años después en *La Ideología Alemana*, donde Epicuro es mencionado como “la auténtica mente radicalmente ilustrada de la Antigüedad”. Para Mario Rossi es una “prueba de su inclinación por las interpretaciones de izquierda del hegelianismo” (que el mismo David Riazánov, 1870-1938, reconoce como “una ‘tendencia’ que se muestra ‘al menos en varias expresiones’”, en *Karl Marx and Friedrich Engels. An introduction to their lives and work*, Monthly Review Press, NY, 1973, Primera conferencia), “el carácter decisivo que Marx le da al iluminismo de Epicuro, que Hegel había reducido a la ética, extendiéndolo a toda la metafísica (naturalmente, en términos idealistas) y a su papel histórico.” Rossi, *La génesis del materialismo histórico*. Vol. 2, *El Joven Marx*, p. 30. Steadman Jones, otro cazador de influencias, va más lejos. Dada la cercanía de Marx y Köppen, cita del libro de éste sobre Federico el Grande, que “todos los sectores ilustrados del último siglo estaban vinculados en muchos sentidos a los epicúreos, igual que los epicúreos parecían ser, inversamente, los *Aufklärer* preeminentes de la Antigüedad”. Que ayudaría a explicar la elección que hizo Marx de Epicuro porque, al igual que Köppen, “estaba interesado en rescatar la afinidad del Estado prusiano y los ideales de la Ilustración”. Esto es, saca de la galera del prestidigitador un Marx ‘ilustrado’ y monárquico. F.S.J. *Karl Marx. Ilusión y grandeza*, p. 105. Y no es el único. Otro cazador de influencias se vale del malabarismo verbal, tal el caso de Sperber cuando interpreta la dedicatoria de Marx. De ella destaca el uso de palabras como “progreso”, “oscuridad”, que considera como “términos utilizados comúnmente por los librepensadores alemanes para aludir a sus ideales y a las actitudes de sus devotos enemigos. Empleándolas,

decir, coherentemente con la defensa de una conciencia liberada de toda determinación que le han adjudicado, destacan también a un Marx ‘ilustrado’, proclive, por lo tanto, a depositar ilusiones en las ideas liberales de la época. Éstas se alimentan ‘filosóficamente’ de la corriente de la moderna Ilustración y los kantianos en general, que se caracterizan por defender la razón frente a la fe religiosa y los mitos, pensar por sí mismo sin subordinarse a los relatos bíblicos. Pero, al igual que Epicuro y Kant, con razones diferentes, le ponen un límite absoluto a la capacidad humana de explicar la realidad, que tanto Hegel como Marx critican.⁹²⁸

Habremos fallado con nuestras consideraciones si les lectores no han llegado a la cabal comprensión de que estamos ante una persona más que de excepción ante un problema inexplorado y de insospechados alcances. Que no habría podido sino ahondar su sensación de soledad si hubiera escuchado, más de un siglo y medio después e incluso de aquellos que se reclaman como sus adherentes, lo que se piensa sobre sus ideas. Nos tomamos la licencia de suponer que los incluiría en la reflexión que hace sobre los Epicuros et al, y que ya citamos, cuando afirma que en ellos “no existe el menor interés en indagar los fundamentos reales de los objetos. Se trata simplemente de apaciguar al sujeto que busca una explicación”. Esto es, niegan que haya un fundamento real en los objetos, en los seres humanos, por el que preguntarse seriamente, escudándose en todo caso en que no es posible saberlo, aunque tampoco puedan fundamentarlo. Y, en ese terreno de arbitraria ignorancia, los calma creer que su conciencia no está determinada, que es libre por naturaleza, por lo tanto capaz de superar las condiciones en las que se desenvuelve si éstas les son hostiles y así lo decide. Sólo queda poner en marcha al cuerpo que la porta. Se comprende, entonces, que si admiran a Marx necesitan adjudicarle que, en el fondo, piensa como ellos. Y Epicuro, como los ilustrados, con sus limitaciones, son claramente de la cofradía.⁹²⁹

Resumamos, entonces. En 1841 nos muestra, por el contrario, que ha encontrado, siguiendo a Hegel, que las cosas, el universo todo, la vida social y privada de los seres humanos, su conciencia, son las fugaces formas concretas del estar sabiéndose el Espíritu, el necesario afirmarse negándose el sujeto de lo existente. Esto es, están determinadas por éste, son su necesidad realizada y, como tales, encierran una necesidad a realizar. Suponer su autodeterminación (átomo o conciencia) es, por lo tanto, cancelar la posibilidad de “una ciencia verdadera y real”. Pero está frente a un vacío fundamental de la filosofía hegeliana, porque lo que se necesita es intervenir conscientemente en la vida social, actuar convencido de la verdad de las propias ideas sobre ella. Y aquella determinación general de lo existente, en tanto realizarse necesario el sujeto universal, es insuficiente para dar cuenta de las razones de la conducta inmediata de los individuos, de su reproducirse social. En otras palabras, si se quiere, qué determina la conciencia. Y este Marx no parece aceptar que la “astucia de la razón” hegeliana haga el trabajo a sus espaldas sino de encarnarla como singularidad concreta consciente con toda la potencia que puede darle ese saber.

¿Qué esperar de él en lo inmediato, sumido en esa realidad que ha descubierto? Por lo pronto, que se proponga avanzar en ese conocimiento y, para poder hacerlo, debe buscar un ingreso regular que se lo permita. Un camino que, además, quiere recorrer acompañado de la mujer de la que está enamorado y que, así como lo ha esperado para casarse, tiene todos los visos de estar dispuesta a seguirlo hasta las últimas consecuencias. No les auguramos un futuro plácido. Si para las mentes más instruidas del siglo XXI sus ideas son un despropósito, es de imaginar cómo lo miran a principios de los 40s del XIX.

Marx proclamaba su adhesión a las filas de los librepensadores, como hacían los jóvenes hegelianos en general”. Sperber, op. cit., p. 81. Como se suele decir en Italia, si non é vero, é ben trovato.

⁹²⁸ Recordemos lo que éste dice de los kantianos, sin la menor piedad y centrando cuál es el problema que hay que resolver para actuar con fundamento: son “los sacerdotes instituidos del no saber”. Algo que pasan por alto los cazadores de influencia que afirman la influencia de Bruno Bauer sobre Marx, dado el uso que hace éste en la Tesis de la palabra “autoconciencia”, preferida de aquél. En realidad, se trata de un concepto importante también en Hegel, fundamental en su *Fenomenología...* y de uso extendido en sus *Lecciones de filosofía de la religión*, parte de las cuales son preparadas para su edición por Bauer. Por su parte, Marx también la emplea, pero simplemente para hacer referencia al conocimiento que tiene de sí la conciencia de un individuo, tal como indica la palabra. Bauer, por el contrario, pretende asignarle un esotérico contenido que trasciende esa singularidad y que dispondría, por sí, de la capacidad de desarrollarse mediante la crítica sistemática de la realidad. Esto es, liberada de toda determinación. Precisamente lo que Marx pone en tela de juicio en su Disertación.

⁹²⁹ Que traduce “el acaso del ser al acaso del pensar”, la indeterminación del átomo, que puede declinar o no, a la de la conciencia.

Acompañémoslo unos años más. Por lo pronto, podemos anunciar que, en los próximos meses, las circunstancias de su vida lo llevarán al periodismo político y, si piensa dedicarse plenamente a responder sus interrogantes, ahora tendrá la ocasión de hurgar en las formas concretas inmediatas para encontrar en ellas la necesidad que están realizando.

CORNU, p. 137

A diferencia de Hegel, consideraba que estos sistemas, los que mejor expresaban el carácter subjetivo de la filosofía griega, constituían la clave de dicha filosofía, y deducía, como lo había hecho Bruno Bauer, aunque en un sentido diferente, una filosofía de la acción que tendería menos a oponer el espíritu al mundo que a integrarse en él para transformarlo. Dado que vivía con los Jóvenes Hegelianos un poco al margen de la sociedad, y aislado por lo tanto del mundo sobre el cual quería actuar, Marx tenía una natural inclinación a admitir, como ellos, el poder -si no absoluto, por lo menos determinante- del espíritu para transformar el mundo

MUSTO Early manuscr

...”el largo tiempo que Marx tardó en el trabajo se debía a su extrema meticulosidad y la rigurosa autocrítica a los que subjected todo su pensamiento”.

...entre enero y abril de 1841 compila 7 Cuadernos de notas con extractos de Leibniz, Hume, Spinoza y Rosenkranz (sobre Kant) ...independientes de su disertación

Da razón de la I legitimidad del análisis fenomenológico como única actitud adecuada de la I conciencia frente a una realidad que se le impone como exterior. La clave reside en dejar "que el contenido se mueva con arreglo a su propia naturaleza. ... entregarse a la vida del Objeto, o lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él" (HEGEL, G. W. F., Fenomenología del Espíritu, F. C. E., México, 1966, p. 36/39)

Die abstrakte Einzelheit ist die Freiheit vom Dasein, nicht die Freiheit im Dasein

(esto lo había puesto al final de los Cuadernos provisorios, lo saqué y me parece que puede aprovecharse para el final de la TD:

Entiende que, desde sus orígenes, en sociedades formadas por individuos que se consideran igualmente libres e independientes,⁹³⁰ los filósofos que han presumido de ser sistemáticos, totalizantes –ahora incluido también Hegel, de cuya filosofía toma clara distancia–, marchan con sus discípulos al carnaval de la subjetividad. Esto es,

Siguiendo la alternativa que ha interpretado del camino adoptado por Hegel, Marx busca la respuesta mirando la realidad misma en su desarrollo, sin injertarle arbitrarias ideas propias ajenas a eso por lo que se interroga. Que le dice –de manera general– que él es una singular forma concreta inmediata de un particular reproducirse humano en curso, el prusiano –o el alemán si se quiere–, que no es sino, a su vez y al mismo tiempo, una expresión también particular de vida social; forma concreta específica ésta de existencia orgánica, y ésta de naturaleza, del afirmarse negándose –el actuar– espiritual, sujeto entonces universal de lo real. Que se niega necesariamente como simple naturaleza, como genérica acción natural, para afirmarse en inorgánica y orgánica, cuya diferencia específica está determinada por la necesidad a realizar de aquélla y que se expresa en cada una de ellas y en las correspondientes formas concretas inmediatas necesarias que adoptan. A la vez, la naturaleza orgánica, en tanto manifestación real del afirmarse negándose, se niega como simplemente tal para afirmarse –al menos para los reconocibles en su época– en los llamados reino vegetal y animal, y éste, entre otros, en el de la naturaleza humana, cuya diferencia específica está determinada por las necesidades del afirmarse negándose de lo animal en general. Por su parte, el reproducirse humano, colectivo y en tanto llevado adelante voluntaria y conscientemente, requiere de formas concretas de organizarse, determinadas por las necesidades a realizar de ese proceso y que toma formas singulares concretas en sus individuos. Y aquí está parado Marx en 1840, cuando presta atención a una de sus expresiones

⁹³⁰ Hegel, como ya mencionamos, afirma que primero fue en pueblos donde sólo uno se reconocía como tal, luego en otros donde ya eran algunos y, finalmente, en aquellos en los que les sucedía a todos, como en su Alemania natal, aclara. Las escasas explicaciones que arriesga acerca de tal evolución no son tales, sólo hacen mención a las formas concretas inmediatas que toma ese proceso, no la razón de su existencia y de su transformación.

particulares, el Estado, que tanto puede comprenderse como nación o pueblo, o como las instituciones con las que los individuos reglan su relación en cada uno de ellos, y deciden y ejecutan las acciones pertinentes al conjunto. En cualquiera de los dos sentidos, saber qué determina su existencia concreta, por qué sus individuos tienen unas ideas y no otras y se comportan de la manera que lo hacen, es insoslayable para fundamentar seriamente qué hacer.

{ { En sus Cuadernos, sus afirmaciones al respecto son aisladas y no van más allá de señalar cierta correspondencia entre la conciencia de los individuos –en particular la de sus filósofos– y el tipo de sociedad a las que pertenecen y de la que son expresiones concretas. Aunque no indaga en la diferencia específica de ese reproducirse humano en ese ámbito y en ese período, en qué determinaciones le serían propias y que darían cuenta de la necesidad de ciertas ideas dominantes y no de otras. } }

Tal como hemos leído, y a contramano de la mayoría de sus biógrafos, Marx no está preocupado por conceptos ni por ideas abstractas sino por la vida real concreta. En su recorrido por los distintos filósofos de la antigüedad se ocupa de precisar lo que éstos afirmaban sobre aquella, qué participación social se derivaba de esas concepciones y a mostrar cuán insalvables eran sus limitaciones para comprender dónde estaban parados. Que, seguramente, lo ayudan a comprender las propias.

En este sentido, debe haberse visto reflejado en la advertencia de Aristóteles –y de allí que la copie– cuando éste señalaba que el problema central de explicar de qué se trata una cosa real no está en el análisis de ésta sino en la inevitable síntesis a la que aquél obliga.⁹³¹ Porque Marx recorre el primer camino con cierta soltura, tal como lo describimos más arriba: cualquiera de las formas concretas inmediatas existentes lo conducen final y necesariamente al afirmarse negándose del sujeto universal de lo real. Por supuesto, no mediante el análisis en su sentido tradicional –el que ya Aristóteles mencionaba– y que consiste en separar o considerar por separado las ‘partes’ que constituirían una cosa. Por el contrario, Marx explicita que se trata de escuchar lo que ella dice de sí: que es la forma concreta que un contenido específico ha necesitado tomar, que es éste realizándose. Pero es aquí donde recién comienza la verdadera explicación, y las dificultades, porque hay que dar cuenta de por qué ese contenido necesita tomar esa forma y no otra, esto es, de sus determinaciones. Para ello, se requiere de una síntesis, no en su usual significado –el de reunir en un todo las partes que lo componen– sino de otra, aquella que descubre qué determinaciones del contenido hacen que sea una en particular y no otra la forma necesaria en la que se hace real; esto es, la razón de su existencia. Y la de su transformación, porque no en vano es expresión concreta del afirmarse negándose.

En este punto Hegel no tiene cómo ayudarlo, porque con sus síntesis, que parten del contenido último de lo real, de carácter espiritual, no alcanza a explicar por qué necesariamente éste termina manifestándose en un cierto espíritu del pueblo y su Estado correspondiente y no en otro, como tampoco explicita por qué los individuos que lo constituyen piensan de la manera que lo hacen. Marx se nos ha mostrado cauteloso al respecto. Por lo pronto, no alude a ese sujeto universal como una ‘razón’, seguro asunto de debate entre los hegelianos, que daría pie entonces a preguntarse si lo real es de ese orden, que se hace complejo de sostener ante las evidencias empíricas más elementales de la vida social. Pero que, además, plantea de qué razón se está hablando.

Éste es el tipo de interrogantes que se le abren al Marx que hemos encontrado en sus Cuadernos preparatorios y claramente en la búsqueda de conocer cuál es su situación real. Aunque el descubrimiento más arduo y complicado al que ya había llegado antes y que allí mantiene es que la conciencia humana está determinada por lo existente, sea éste de carácter espiritual o no, y que lo pone en una situación difícil y compleja. Desde ya, con el círculo con el que dialoga y seguro de que no aceptarán de buena gana sus planteos. Pero ahora tiene que presentar una tesis doctoral en la que no puede fallar y, por lo tanto, no puede decir allí de manera franca y abierta lo que piensa sobre ese

⁹³¹ ¡Si lo sabrán los investigadores de todos los tiempos! Modernamente, por ejemplo, analizar la vida social consiste en fragmentarla en las ‘áreas’ –vacías de un contenido real– de la que estaría compuesta, como la política, la economía, la cultura, lo social, etc. Incluso las universidades más prestigiosas preparan a sus alumnos y hasta los doctoran en alguna de estas ‘partes’, aunque no dejan de advertir la importancia de su relación con las restantes –a las que no obstante han dejado fuera de sus estudios– y con las que luego habría que llegar a la unidad de la vida social mediante una ‘síntesis’. Curiosamente, las universidades no se dedican a este último paso. Es que partiendo de una arbitraria descomposición de lo real el resultado no puede ser sino un engendro.

hallazgo y menos aún respecto de la filosofía en general. Lo que ha estudiado de Epicuro está suficientemente documentado para mostrar cuán descartable es en la historia de esa disciplina, pero es una conclusión que debilita el sentido de escribir una disertación sobre un personaje tan inservible e irrelevante. Su filosofía de la naturaleza, en la que más se extiende, es altamente reprobable y no corre el riesgo con ella de algún reparo académico. Y compararla con la de otro atomista como Demócrito –que en los Cuadernos aparece, aunque muy secundariamente– puede ser una salida posible. Hasta útil, porque si luego consigue publicar la tesis, con algunas pequeñas modificaciones y un mayor énfasis en lo paradigmática de su posición, también podría servir para debatir con algunos hegelianos que encuentran en Epicuro a un opositor a las creencias religiosas pero ignoran el punto de vista con que lo hace. Es un equilibrio espinoso, pero podría intentarlo. Ya tiene experiencia en eludir el escudriño de los censores educativos. Por lo pronto, el año 1840 se va terminando y los tiempos apremian. Veamos, entonces, qué decide.

Marx, lejos de haberse pasado más de dos años ocupado en conceptos y definiciones, con las cuales se mueven los que pretenden concebir un conocimiento ‘racional’ valiéndose de representaciones, la pregunta central para pensar su acción sigue siendo la misma: cuál es su situación real, no la supuesta o imaginada por aquéllos. Y que sólo podrá ir contestando en la medida que conozca qué determina su realidad, a él y a sus contemporáneos, al Estado y las leyes, a los asuntos privados, esto es, a la vida social toda y también a la naturaleza.

Tal como hemos leído, y a contramano de la mayoría de sus biógrafos, Marx no está preocupado por conceptos ni por ideas abstractas sino por la vida real concreta. En su recorrido por los distintos filósofos de la antigüedad se ocupa de precisar lo que éstos afirmaban sobre aquella, qué participación social se derivaba de esas concepciones y a mostrar cuán insalvables eran sus limitaciones para comprender dónde estaban parados