

De Hegel a Marx

Jacques D'Hondt

Amorrortu editores
Buenos Aires

Introducción. Presencia de Hegel*

«¿Prescindir de la Idea absoluta?». Ch. Perelman.

El éxito presagia y prepara un fracaso. ¿Un partido conquistó la victoria? Lo demuestra, nos dice Hegel, el hecho de que se divide. Desde este punto de vista, el hegelianismo saborea un auténtico triunfo, ¡como que se ha fragmentado en mil pedazos! Cada heredero se envanece de ocupar el mejor lugar, bajo la lluvia de fragmentos. En verdad, se advierte que el estruendo de la explosión no los conmovió: pretenden que el sistema se mantiene intacto, tal como ellos lo cristalizaron en su sueño de eternidad.

¿Qué papel representa la ilusión en esta esperanza? En la totalidad filosófica mantenida a toda costa, en la unidad que se restablece a pesar de las agresiones, en la coherencia a la que se defiende de los detractores, ¿está el verdadero Hegel? ¿O es una exigencia actual la que se refleja en lo que llamamos hegelianismo y le da cohesión? En realidad, hay muchos modos de ordenar una diversidad o de modificar el orden de un sistema. Cambia el mundo, y se plantean diferentes problemas. Obtenemos respuestas en otras fuentes. Cuando volvemos los ojos hacia la obra de Hegel desde la altura de nuestra nueva episteme, la adivinamos primero como una sombra que se desliza entre dos brumas, o entre dos aguas. Procuramos alcanzarla. La identificación y la recopilación de textos avanzan. Llegará el día en que conoceremos todo cuanto Hegel dijo. Pero lo que ya tenemos es ahora mismo causa de fecundo desconcierto. Todo esto supera nuestra comprensión: idea absoluta y dialéctica disolvente, método afiebrado y contenido estable, ontología roída por la nada, sospechosa teología, sobrio realismo mal casado con una desenfrenada especulación. El lector corre gravísimo riesgo de no entender nada, pero le bastaría una mínima caída en la simplificación para obtener tranquilizadoras aclaraciones. Si anhela comprender la obra misma, si con pa-

* Tomado de *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, 1970.

ciente honestidad se esfuerza por asimilarla en su totalidad, ¿experimentará el sentimiento de una unidad irreductible?

Es indudable que por aproximaciones sucesivas llegará a apoderarse intelectualmente de este hegelianismo original: existe, se perfila gradualmente, o mejor dicho el esfuerzo tenaz le confiere transparencia. Así lo afirma Canguilhem: «Trabajosa y lentamente, con dificultad, indirectamente, a partir de nuestras orillas epistémicas podemos llegar como en una zambullida hasta una *episteme* naufragada».¹

Hegel nos habla de la unidad de su sistema, y le entendemos. Señala que esta unidad consiste más bien en una indiosocialibilidad (*Untrennbarkeit*), y algunos todavía lo comprendemos. Creemos que nada o casi nada se nos escapa en su primer enfoque: *No me leerás si antes no me has comprendido*.²

Aspira a la unidad. Pero hay mucho trecho del lazo a la cogida. Cuanto más se analizan los textos hegelianos, y ciertamente abundan, más se duda de la posibilidad de unir en un mismo vuelo del pensamiento sus tesis heterogéneas. Para salvar las apariencias Hegel no vaciló en usar «falsas simetrías», y se atrevió a usar muchos «pasajes sentimentales»; digamos, en fin, que sus adversarios no fueron los únicos en destacar que echaba mano de artificios. A cada vuelta de página lo positivo sumerge a lo especulativo que pretendía conservar su pureza. Todos los ruidos del mundo hallan eco en Hegel. Y él recoge por doquier sus elementos. ¿Unidad? En ciertas ocasiones parecería más propio hablar de «finales rimados».³

Y, sin embargo, incluso eso parece excesivo. La verificación varía sin descanso. La amenaza se cierne inmediatamente sobre cada rima, y también sobre el poema. Con el fin de evitar la fragmentación, los comentaristas depuran la obra de lo que creen escorias, y la vuelcan en el molde. Eduardo Gans, el discípulo preferido de Hegel, animado por las mejores intenciones, dio el ejemplo después de la muerte del maestro: eliminó casi la mitad de los textos de los que disponía para formar la *Filosofía de la historia*, y de ese modo logró, como él mismo lo destaca con orgullo, «hacer de todo eso un libro».

Si la obra de Hegel fuese la fiel expresión de su proyecto, sería posible proceder de tal modo. Nada tendríamos que agregar:

1 «Mort de l'homme ou épuisement du cogito», *Critique*, n° 242, julio de 1967, pág. 606.

2 P. Valéry, «Lettre sur Mallarmé», en *Œuvres*, París, Bibliothèque de la Pléiade, vol. I, pág. 638.

3 R. Ruyer, «Le mythe de la raison dialectique», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1-2, enero-junio de 1961, pág. 25.

exegi meum monumentum. Pero cada expositor del hegelianismo le impone una unidad distinta por el carácter o el rigor. En verdad, realiza un trabajo útil. Construye plataformas cada vez más profundas que facilitan el descenso hacia el auténtico Hegel, y de nivel en nivel los lectores pasan más desenvueltamente de su propio sistema de inteligibilidad al que Hegel se proponía establecer. ¡Es una tarea indispensable y significativa, un verdadero trabajo filosófico! Revela la diversidad de los principios de intelección, su exclusión recíproca, y, al mismo tiempo, permite que actúen sus inexorables afinidades.

¿Conviene obligar a Hegel a expresarse con medias palabras? Si erigimos un hegelianismo más hegeliano que el natural, no salvamos de su destino al hegelianismo real, y en cambio destacamos la dualidad que deseábamos evitar: la unidad de hecho, precaria, sometida a condiciones que el filósofo no había reconocido, fundada sobre bases distintas de las que él aceptaba, se contraponen al modelo de unidad que le seducía. El lector moderno reconstruye a su modo ambas estructuras, o bien, sin tener conciencia de lo que hace, las aparta para instalar en su lugar las que ahora se imponen. Y ocurre también que diseñe en el hegelianismo el contraste que él mismo necesita para comprenderse y admirarse mejor.

La tarea del historiador es un combate constantemente renovado contra estas ilusiones al principio inevitables, a las que él corrige poco a poco. Su única defensa es el trabajo responsable, la familiaridad cada vez mayor con los escritos de Hegel, una conciencia más y más aguda de la originalidad de nuestra situación intelectual. Nuestros marcos de pensamiento, que son distintos, se aplican a lo que logramos reconstruir de los marcos hegelianos, y destacan su fragilidad. Cuando el sol se desplaza, la sombra del crucero divide el muro de distinto modo y desdibuja los primeros esbozos.

¿Qué significa pensar el hegelianismo? Parece que nuestro tiempo comenzara a sentir las condiciones de un pensamiento de ese carácter. Entre otras, la necesidad de distintos grados de separación, por una parte entre el fin buscado y el resultado que en efecto Hegel nos suministró, por otra entre las diferentes imágenes que le superponemos. Esta separación móvil y multiplicada nos ayuda a apreciar el espesor temporal, la distancia teórica. Varios enfoques de Hegel lo convierten en una idea.

De todos modos, en lo que a él concierne, la separación de las imágenes favorece paradójicamente su choque. Son choques de Hegel contra sí mismo, en nuestro pensamiento activo, y reve-

lan su fracaso parcial. Los pretextos de estas colisiones se renuevan. Y cuando dispongamos de todo lo que dijo, ¡aún no habremos conseguido aprisionarlo! El pensamiento del pasado cambia tanto como cualquier otro, y es demasiado complejo para adormecerse. Se alimenta de las desviaciones en cadena. Estas imágenes, ¿no imponen una visión histórica viva? Para formular la exigencia y la dificultad de este problema en relación con Hegel, convendría transponer y complicar los caracteres que Kolakowski atribuye a la aprehensión del pasado en general:

«Dentro del conocimiento no existe distancia alguna que sea idealmente adecuada a su objeto: lo ideal es sólo confrontar constantemente las imágenes vistas desde diferentes distancias. Cuando se examinan los hechos históricos, según parece, importa sobre todo satisfacer dos exigencias contradictorias: identificarse con los hombres del pasado en cuestión, al extremo de poder apropiarse la imagen que se forjaban de su propia época; en otros términos, concebir su época como una perspectiva abierta. Pero al mismo tiempo liberarse totalmente de su perspectiva, y hallar para su conducta referencias que tengan sentido para el panorama de su época según se la ve desde la nuestra —es decir, contemplar su tiempo como una realidad cerrada.

»Estos dos criterios son *indispensables* para comprender el pasado, pero sería imposible aplicarlos en un solo y mismo acto cognitivo».⁴

Por consiguiente, ¿recordar significa ver doble? La confrontación supone, por lo menos, un encuentro: un mismo acto de pensamiento debe apoderarse finalmente de imágenes desconectadas y sucesivas para convertirlas en los momentos activos de una comprensión actual. Pero la disyunción continúa siendo un momento previo.

Así, comprender el hegelianismo supone apropiarse la obra de Hegel, o, como él gustaba decir, reinteriorizar (*Er-Innerung*) el pensamiento que ella encierra, sin abandonar por eso el propio fundamento intelectual. «No se parte», sino que, apoyado en una base, uno se aventura.

¡Doble Hegel! Había blindado la cámara cerrada del dogmatismo. ¡Pero lo hacía para almacenar explosivos! «Nada hay

4 L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise*, París, Gallimard, págs. 799-800.

en la tierra y en el cielo que no contenga en sí el ser y la nada»: entonces, ¿dónde instalaba su sistema? Entre todos los filósofos, nadie preparó más eficazmente que él las armas de su propia muerte.

Sabe adónde lleva una actividad incansable. Todo puede cesar, excepto el trabajo, al que concibe abstractamente como labor del espíritu: «Se satisfizo en sus propias creaciones. Pero cada una se le opone constantemente como una nueva materia prima que exige ser movilizada».⁵ Todo cuanto se produce envejece y se desvaloriza, «se derrumba, construcción carcomida y sin alma». Hegel no se queja de que así sean las cosas, ni mucho menos. Exclama, como Hamlet: «¡Buen trabajo, valeroso topo!».⁶

Y por lo que respecta a la herencia de Hegel, hay que elegir: el topo o la topera.

Optar por la última implica constreñirse a repetir literalmente al maestro, por lo menos en la medida de lo posible. Es conocido el juicio que merecía a Hegel esta fidelidad formal: «Hoy es inconcebible la existencia de *platónicos, aristotélicos, estoicos, epicúreos*... Es imposible mantener *momias* introducidas en la materia viva».⁷ ¿Hemos de embalsamar al enemigo de los embalsamadores? Creía Hegel que «lo mejor que los niños pueden hacer con un juguete es romperlo».⁸ Y ciertamente no creía que las filosofías fuesen irrompibles. Había descortezado varias para aprovecharlas: deshacer, y hacer deshaciendo, y no ser sino este deshacimiento.

Sin duda, nuestra época ya no cree que la filosofía se alimente exclusivamente de sí misma. Sin embargo, eso no la lleva a descuidar la herencia filosófica. Recoge aquellos elementos que puedan apoyar los procedimientos constructivos actuales. En esta perspectiva, ser hegelianos significa haber pasado por Hegel, recordarlo y saberlo. Incluso a los mejores, si no leyeron a Hegel, siempre les faltará algo.⁹

¡Pero esto es excesivo! Esta fidelidad al sistema de Hegel supone la posibilidad de arrancarle fragmentos. Presume que las ideas se transplantan o injertan mejor aún que los corazones.

5 *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, ed., Hamburgo, Meiner, 1955, pág. 36.

6 *Geschichte der Philosophie*, en *Sämtliche Werke*, H. Glockner, ed., Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, 1927-30, 20 vols., XIX, pág. 685.

7 *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction*, trad. al francés por J. Gibelin, París, Gallimard, 1946, pág. 71.

8 *Werke*, H. Glockner, ed., VII, 2, pág. 95.

9 Acerca de este punto, véase Marx en relación con Dietzgen. Carta a Engels, 7 de noviembre de 1868.

¿Envolveremos el corazón con un cuerpo, o a este le daremos un corazón? Sea como fuere, se ha realizado una quita, y en su provisional inutilidad cae un desecho.

La cuestión es realizar un tratamiento parcial de los grandes autores, y hacerlo con conocimiento de causa. No imitarlos, sino recibir de ellos un impulso, y de este extraer algo nuevo por vía de desarrollo unilateral. Valéry analizó minuciosamente los efectos de esta forma de influencia en Mallarmé, y atribuyó a sus conclusiones cierta validez general: «Cuando una obra o toda la producción de un autor actúan sobre alguien, no por todas sus cualidades sino por una o algunas de ellas, la influencia alcanza sus valores más notables. El desarrollo separado de una cualidad de uno por la omnipotencia del otro rara vez deja de engendrar efectos de *suma originalidad*». Mallarmé frente a sus modelos —Baudelaire y los románticos— había demostrado «tenacidad en la selección y rigor en la exclusión».¹⁰

Habría mucho que decir acerca de la «omnipotencia» del heredero en la elaboración del inventario. De todos modos, a él le toca elegir y excluir. Amamos a Homero, pero no por eso nos prosternamos ante sus dioses. Valéry se complacía en los discursos de Bossuet. Y todos escuchan a Juan Sebastián Bach. Es imposible esquivar a Hegel. Existió y trabajó, se le ha leído y se insiste en leerlo. En este sentido, no se puede dejar de ser hegeliano. En este aspecto puede afirmarse de él lo mismo que de todos los demás. El olvido no sería suficiente para evitar su acción fecundante. Tampoco una actitud de menosprecio frente a los libros. Sería necesario acometer la destrucción radical de todas las bibliotecas. La autonomía de la filosofía es solo relativa, pero no por ello es la causa más desdeñable de una renovación constante.

De modo que podemos fragmentar a Hegel sin sentir remordimiento. La dialéctica brotará como un demonio de la caja despanzurrada. ¿Lograremos aislar el modo y el método dialécticos de sus pretextos y de sus fantasmas momentáneos? En verdad, podemos dudar del éxito. El rechazo de esta posibilidad ya es tradicional. Marx, entre otros, ¿no habrá sido víctima de una suerte de aberración cuando quiso conservar de Hegel sólo un *método dialéctico*, demostrando así «tenacidad en la selección y rigor en la exclusión»?

¿Es imposible explicar a Marx únicamente remitiéndose a la influencia de Hegel, o incluso a la influencia de toda la herencia

intelectual del género humano! Marx vive en un mundo nuevo, y su pensamiento es el que cuadra a ese mundo. De todos modos, en cuanto pensamiento, no representa un comienzo absoluto, y él mismo señaló que la dialéctica hegeliana se contaba entre sus fuentes más importantes.

¿Qué justificaciones puede esgrimir esta recuperación fragmentaria, intentada también por otros?

Ante todo, el hecho de que Hegel aplica diferentes dialécticas a la dilucidación de un mismo nexo: por ejemplo, la relación de dominio y servidumbre. Asimismo, cada una de ellas varía «cuantitativamente», si se nos permite el término: en efecto, moviliza en mayor o menor medida el detalle concreto. La dialéctica del amo y el esclavo se desarrolla en diez líneas, diez páginas o diez capítulos. La precisión aumenta o disminuye. Este ejemplo sugiere otro argumento. ¿Cabe afirmar que la dialéctica del amo y del esclavo se remite inexorablemente a la Idea absoluta? ¡Al contrario! Por su extraña seducción, más bien nos induce a olvidar esta. Ella es separable del movimiento fenomenológico, con el cual Hegel no siempre la coordina, y los intérpretes no se abstienen de considerarla en sí misma.

¿Cabe asombrarse o indignarse? Hegel elaboraba y refinaba dialécticas regionales en sus ensayos de juventud, cuando la Idea absoluta todavía no despuntaba en el horizonte de sus búsquedas. No pensaba en ella cuando exponía ya dialécticamente la relación de dominio y servidumbre, la relación de Abraham con su Dios, el destino de Jesús, el amor, etc. ¡Y entonces seguía los pasos de dialécticos tan dispares como Platón y el maestro Eckhart, Nicolas de Cusa y Rousseau, Boehme y Kant, Aristóteles y Diderot, Louis-Sébastien Mercier y Goethe! ¡Lo menos que puede afirmarse es que la Idea absoluta no suscitaba la misma ternura en todos estos precursores! A lo largo de toda su vida, Hegel recogió y dio figura dialéctica a informaciones cuyo origen la Idea absoluta ignoraba. Y por otra parte reaparecen en autores caracterizados más por el positivismo, incluso a veces utópico, que por la metafísica especulativa.

En su explicación del mecanismo de las crisis de superproducción, Engels cita la famosa fórmula: «En la civilización, la pobreza nace de la propia abundancia». Y agrega: «Como se advierte, Fourier maneja la dialéctica con tanta maestría como su contemporáneo Hegel».¹¹

10 P. Valéry, *op. cit.*, pág. 635.

11 F. Engels, *Anti-Dühring*, París, Ed. Sociales, 1950, págs. 299-300.

En efecto, la génesis del contrario por su contrario, que implica una esencial identidad de la identidad y la diferencia, ilustra un proceso dialéctico típico cuya teoría general debemos a Hegel. Más diremos: Hegel aplicó al asunto sus propios conocimientos económicos.

Al margen de todo lo que se haya dicho con respecto a ello, de hecho, en este dominio Hegel se situaba en el nivel de su época,¹² y —por ejemplo, contrariamente a Saint Simon, quien preveía que el desarrollo y la concentración industrial acrecentarían automáticamente el bienestar general— advertía la presencia de una contradicción en el desarrollo mismo. A semejanza de Fourier, observaba que «las fábricas y las manufacturas fundan su existencia en la miseria de una clase»,¹³ y hacía hincapié en «que a la acumulación de una gran riqueza corresponde simultáneamente el fenómeno de la miseria y de la pobreza extremas».¹⁴

El pensamiento de Fourier y el de Hegel cobraban un sesgo dialéctico que los volvían impermeables para algunos de sus contemporáneos: pero aquí la Idea absoluta no podía sentirse culpable, directamente en uno o siquiera de manera indirecta en el otro.

Algunos se escandalizan ante el sacrilegio: ¡la dialéctica hegeliana a la que se amputó la Idea absoluta, como un pato descabezado que a pesar de todo corre! Pero quizás esta cirugía libera precisamente toda la cruel claridad de la dialéctica: *Es un astro degollado*. ¡Acaban los descargos para la Idea absoluta! Y al mismo tiempo desaparece todo lo que era resultado de su injerencia: una historia a la que ella reducía a su propio desarrollo personal.

Esa es una de las aplicaciones de Hegel: el aprovechamiento del cuerpo todavía vivo del hegelianismo. Le otorgaremos otro corazón, o un alma distinta, y es evidente que, en esa confluencia, mudará profundamente.

Podemos ilustrar la operación con imágenes menos sanguinarias. Cuanto explicaba a su madre inquieta que de las doctrinas de la época adoptaba sólo aquello que parecía merecerlo, Heine las comparaba serenamente con naranjas:

12 K. Marx, «Hegel se sitúa en el punto de vista de la economía política moderna» (*Manuscritos de 1844*, París, Ed. Sociales, 1962, pág. 132).

13 *Realphilosophie*, en *Sämtliche Werke*, G. Lasson y J. Hoffmeister, eds., Leipzig, Meiner, 1913-38, 21 vols., II, pág. 257.

14 *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, H. Glockner, ed., XI, pág. 307.

«... Con auténtico placer me bebo el jugo azucarado, y desecho la cáscara».

¿Abandonaremos la Idea absoluta, como si fuese una maldad? Mucho, muchísimo tiempo después que desapareció, volvemos hacia ella la mirada. Inofensiva ahora, quebrada por las pruebas y las negaciones, se inclina

«Sobre los balcones celestiales, con su atuendo envejecido».

¿Cómo no conmovirme? Un «encanto eterno» emana de las ideas envejecidas tanto como de los dioses muertos cuando ya no es posible ninguna resurrección.

Entonces recordamos filosóficamente. La dialéctica conoció muchos éxitos antes de Hegel y lejos de la Idea absoluta. Pero alcanzó su auténtico desarrollo uniéndose con esta. ¿Se trata de un matrimonio contra natura? Sin duda la dialéctica lo necesitaba, y de ella puede esperarse todo.

A pesar de las disputas cuyos chispazos inquietaban a la opinión pública, la Idea y la Dialéctica alcanzaron momentos de comunión suprema: un solo cuerpo, una misma alma.

Se arranca la cáscara de la naranja, sin daño para el zumo azucarado; empero, sin ella, ¿habría madurado el zumo? El núcleo racional de la dialéctica se formó al abrigo de una envoltura especulativa, pero, en el germen, ambos no se diferenciaban. Hegel gusta citar estos versos de Goethe:

«La naturaleza no es núcleo
ni corteza:
es todo simultáneamente . . .».

Diferentes son las cosas en la historia y la naturaleza. Pero si la dialéctica repudia hoy a su protectora ideal, no por eso puede renegar de los amores extinguidos.

Afirmase que sin pasar por la esclavitud del mundo antiguo sería imposible el socialismo moderno. Asimismo, la dialéctica lúcida es inconcebible sin la dialéctica misticada. Hay errores necesarios, y por eso mismo en cierto sentido auténticos. A. Comte asigna una función a las épocas precientíficas: «No habríamos podido medir nuestras fuerzas mentales y circunscribir luego sabiamente su destino si no las hubiéramos ejercitado antes suficientemente».¹⁵

15 «Discours sur l'esprit positif», en *Œuvres choisies*, París, Aubier, 1943, pág. 180.

Sea como fuere, son incontables los trabajos de quien rompe con el hegelianismo rompiéndolo, y al hacerlo elige la dialéctica y se opone a la Idea absoluta. Tendrá que purificar a la primera de toda contaminación, además de realizar permanentes reestructuraciones favorecidas por su propio impulso, y que de todos modos aparecen impuestas por el movimiento y el enriquecimiento del contenido.

¡Eso no es todo! Después de la depuración, la dialéctica continúa soñando con su momento de expansión especulativa. A su vez, el hegelianismo exige que se lo comprenda dialécticamente. A la larga no es posible contentarse separando sencillamente en Hegel lo que está muerto de lo que permanece vivo, e inclinándose por una cosa o por la otra. No hay que cansarse nunca de coser y descoser. Después de la exclusión rigurosa, comienza la recuperación. Esa tripa desinflada que es la Idea absoluta yace en el fondo como un resto lamentable. La dialéctica no puede soportar este abandono, como un reproche o una objeción. Su corazón, tanto tiempo endurecido, al fin se quiebra: se propone rescatar la Idea absoluta, y convertir a su víctima en esclavo. ¿Por dónde la aferrará? Para el salvador del ahogado, ¿qué es lo de abajo y lo de arriba? La mejor técnica es darlo vuelta, tomándolo de los cabellos. Cuando se rescata una antigua filosofía, la forma que esta adquiera depende del punto por donde se logró asirla. En el curso de esta transformación se reorganiza completamente alrededor del nuevo centro, sin que por ello se olvide su estructura original. Para las ideas, la muerte no es más que una transfiguración.

La comprensión del hegelianismo recorre varias etapas. Cuando inicialmente se lo abandona y se manejan como factor de ruptura las distancias creadas por esta separación, se desarrolla parcialmente una de sus cualidades particulares, hasta crear una suerte de monstruosidad. Luego, la excrecencia se desprende y se injerta sobre una nueva vida, mientras se descompone el cuerpo abandonado. Pero la consumación misma de este asesinato impone la necesidad de reasimilar lo que en caso contrario se mantendría como un desecho del conocimiento. Descalificada, la Idea absoluta se convierte en una ilusión a la que es necesario explicar. Si es un mero fantasma, ¿por qué se creyó en ella?

Y en el instante mismo en que se la exorciza, sufre una regocijante mutación. No fue suficiente maltratarla y empujarla al suicidio: el tardío salvamento la amenaza con un destino peor que la muerte. ¡Pobre Idea absoluta, a la que este tratamiento

quitó todo su prestigio! Ahora la vemos desnuda. ¿Era, en efecto, lo que ella afirmaba y se creía? ¿Acaso no vivía más allá de lo que sus medios le permitían? Los testigos se envuelven y puján por desacreditarla.

De todos modos, su decadencia no provoca desprecio. Cada cual quiere someter a su propio sistema a esta reina mortificada. ¡Qué sorpresa! Los que se empeñan en perderla no son los últimos que pretenden hacer valer sus derechos sobre ella. Después de haber leído atentamente el último capítulo que la *Lógica* le consagra, el menos conciliador de los materialistas se esfuerza por anexarla: «En la obra más idealista de Hegel hay el *mínimo* de idealismo y el *máximo* de materialismo». ¹⁶ ¿Y no es natural que otros, más indulgentes, se sientan como provocados por este ejemplo?

En el espejo de sucesivas epistemes, el hegelianismo origina extraños reflejos. Cada alborada del pensamiento lo baña con una luz sorprendente. Con cada aurora Hegel se perfila y cambia nuevamente.

16 V. I. Lenin, *Cahiers philosophiques*, París, Ed. Sociales, 1955, pág. 192.

Primera parte. Herencias

1. Hegel y Marivaux *

Se apagan los proyectores, el escenario y la sala se iluminan con una luz sin perfiles, y los héroes dejan caer la máscara: estamos en un entreacto de la *Fenomenología del espíritu*. Los actores, todavía absortos en el personaje al que abandonan, presienten ya su próxima encarnación y por un momento pierden el dominio de la identidad prestada.

Aprovechemos este momento de incertidumbre y desvanecimiento. Gritemos: ¡Mariana! La actriz que representa el papel de la Conciencia de Sí volverá bruscamente la mirada asombrada hacia el que la llama, primero con el desconcierto de haberse dejado sorprender, y luego halagada por esta distinción y secretamente feliz de que se la haya adivinado.

Esta tentativa no exige audacia. Nuestra indiscreción no es ofensiva. Hegel y Marivaux nos alientan por igual: Conciencia de sí en el teatro, o Mariana en la ciudad, nada le place tanto como que se reconozca su verdadera identidad.

Tampoco cabe temer un error acerca de la persona. Representan a veces el papel Antígona o la señorita de Klettenberg, o alguna de sus parientas.

«Que no es en cada caso ni del todo la misma ni otra completamente distinta . . .».

Pero siempre conservan un poco su carácter de hijas de Marivaux, y es comprensible que cierta semejanza pueda engañarnos. En esta compañía familiar cada uno de los actores, del padre al hijo, representa todos los papeles y reviste sucesivamente la piel de cada uno de los personajes.

De todo lo cual resulta cierta confusión. El espectador vacila a veces: ¿Oye todavía la declamación de Sófocles, o ha comenzado ya la charla de Marivaux? ¿Se trata del sobrino de Rameau, el fracasado, que se querella con un notable, o del advenedizo Jacob?

* Tomado de *Europe*, París, 1966.

Estas mezcolanzas no embarazan a la *Fenomenología*, porque un mismo espíritu es el que se expresa en estos sucesivos avatares.

Apasionado del teatro, Hegel vio sin duda las principales piezas de Marivaux, que en su época se representaban con frecuencia. Pero cabe afirmar con mayor certeza todavía que desde su juventud conocía las novelas de este autor. Incluso las recuerda en uno de sus primeros escritos, y en esas ocasiones les atribuye un valor filosófico considerable.

Veamos un poco. Hacia 1796, en *La positividad de la religión cristiana*, afirma lo siguiente: «Nada ha perjudicado tanto al ascetismo monacal y a la casuística como el crecimiento del cultivo del sentido moral entre los hombres y el desarrollo del conocimiento de la naturaleza del alma humana».¹

Y, en este sentido, remite explícitamente a las «novelas de Marivaux».

Esta alusión no ha sido bien entendida. Los hegelianos no se someten a rehacer las lecturas de su maestro, y quizá les parece que, por demasiado frívolo, Marivaux no merecè un estudio profundo.

Por negligencia los comentaristas alemanes han desnaturalizado el sentido y limitado arbitrariamente la amplitud de la influencia del escritor francés sobre el filósofo alemán.

Por ejemplo, Haering reconoce únicamente que «en su crítica a menudo mordaz del cristianismo tardío, Hegel parece haber sufrido la influencia, no sólo de los datos acerca de la historia de la Iglesia, sino de la lectura de las novelas de Marivaux, en las que se ataca enérgicamente todo cuanto es antinatural en el ascetismo de la vida monacal (*die asketische Unnatur des klösterlichen Lebens*)».²

En esto Haering repite sencillamente un error de interpretación cometido por Rosenkranz. En su *Vida de Hegel* este autor señalaba, ya en 1844, que Hegel había leído «las novelas de Marivaux, que a su juicio habían asestado el principal golpe al ascetismo monacal en Francia, y a lo que tiene de antinatural».³

El lector de *La vida de Mariana* tiene que aceptar con reservas un comentario de este carácter. En las novelas de Marivaux no se encuentra jamás una crítica *directa* al ascetismo monacal. El

convento donde Mariana se refugia, así como aquel donde la secuestran, ofrece un aspecto bastante acogedor: allí se reciben sin mucha dificultad visitas galantes, las hermanas se refieren despreocupadamente a estos asuntos, procuran acudir en auxilio de los amores desgraciados, e imitando en esto a su priora comen con excelente apetito: «Esta priora era una personita de menguada estatura, redonda y blanca, con doble papada, que tenía una piel fresca y descansada. En el mundo no se ven rostros así; es una gordura muy distinta de todas las demás, una gordura formada con más serenidad y método, es decir, con más arte, más estilo, más amor de uno mismo que la nuestra».⁴ Bien se ve que era un ascetismo muy moderado. Lo que Marivaux ataca es más bien el falso ascetismo de los hipócritas. Mariana observa que el señor de Climal, el rico devoto que se ocupará de «protegerla», exhibía «un aire de mortificación, a fin de que pasase desapercibida toda su gordura».⁵

¿Rosenkranz y Haering no han confundido a la Mariana de Marivaux con la religiosa de Diderot? Siempre tropezamos con este aire de familia . . .

Si Hegel se preocupa por remitirnos explícitamente a las novelas de Marivaux, a propósito de la regresión del ascetismo y la casuística, lo hace porque su contribución a este fenómeno no es evidente de manera inmediata. El efecto de *La vida de Mariana* en este dominio es indirecto y derivado. Las confesiones de Mariana, que por cierto no es religiosa ni asceta, permiten que el alma humana se revele a sí misma, y, si ella acepta reflexionar, le demuestran que el ascetismo nunca se realiza auténticamente, y que la casuística a lo sumo puede culminar en una mistificación.

En adelante, el lector atento rehusará creer en el ascetismo, porque de un modo más general habrá aprendido que las intenciones humanas se truecan espontáneamente en sus contrarias.

Hegel se vuelve a menudo contra el ascetismo, pero no siempre a causa de su carácter «antinatural». Le reprocha en cambio su condición humana, excesivamente humana. En la *Fenomenología* rechaza los argumentos filosóficos del siglo XVIII contra el ascetismo: que inútilmente nos priva del placer, que mortifica en vano nuestro amor propio, que nos aleja de la naturaleza y de nosotros mismos.

4 P. C. de Marivaux, *La vie de Marianne*, en *Romans*, con prefacio y nota de M. Arland, París, Gallimard, págs. 195-96.

5 *Ibid.*, pág. 97.

1 *Hegels Theologische Jugendschriften*, H. Nohl, ed., Tubinga, Mohr, 1907, pág. 208.

2 Haering, *Hegel, su intención y su obra* (en alemán), I, págs. 129, 249.

3 Rosenkranz, *Hegels Leben*, pág. 48.

Para Hegel, el *engaño* del ascetismo consiste más bien en que nos somete aún más a la naturaleza, en que hipertrofia el yo y obtiene lo contrario de lo que se propone. Todo intento de renunciar a sí mismo se trueca necesariamente en una afirmación de sí. Hegel lo dirá con frecuencia: «La conciencia se siente aquí como esta existencia singular y no se deja engañar por la apariencia de su renunciamiento, pues la verdad de esta conciencia continúa siendo siempre el hecho de que no se ha abandonado ella misma».⁶

La experiencia de la vida enseña a Mariana a no «dejarse engañar por la apariencia del renunciamiento». Pero, ¡cuidado! Se trata de su propio renunciamiento, que inicialmente era sincero. Pues el engaño de la abnegación no se vincula obligadamente con la hipocresía. El alma bella se engaña a sí misma al engañar a los demás, y su aprendizaje consiste en dejar de engañarse cobrando paulatinamente conciencia de sí.

Conviene, no sólo reconocer el verdadero alcance de la referencia del joven Hegel a las novelas de Marivaux, sino también revelar la influencia que ejercieron sobre él, incluso cuando se abstiene de remitirnos explícitamente a esas obras.

Si se relee *La vida de Mariana* después de haber estudiado la *Fenomenología*, por lo menos en ciertos pasajes se advierte con toda claridad una suerte de similitud del pensamiento, o, mejor aún, del modo de pensar.

Es fácil advertir lo que podía seducir a Hegel en esta novela, y también en *Le paysan parvenu*, incluso si no se desarrolla hasta el detalle la búsqueda de las afinidades.

En primer lugar, *La vida de Mariana* y *Le paysan parvenu* son novelas culturales. Jacob y Mariana relatan su juventud, sus «años de aprendizaje». ¿Aprendizaje de qué? «En cada momento, nos dice Madame Renée Papin, Mariana descubre el mundo, y el lector descubre el mundo con ella».⁷ Y así es, sobre todo si se trata del mundo humano. La novela nos expone su exploración activa.

Sin embargo, la parte principal de su interés se orienta menos hacia el descubrimiento del mundo que hacia el descubrimiento de Mariana por ella misma: asistimos a una creación de sí que es al mismo tiempo una revelación y una toma de conciencia. En el curso de esta lectura, Hegel podía experimentar anticipadamente el placer que le procuraría después el *Wilhelm Meister* de Goethe.

6 G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. al francés por J. Hyppolite, I, págs. 187-88.

7 *Le paysan parvenu*, París, 1961, prefacio de R. Papin.

La permanente revelación de sí suscita y acompaña una constante renovación. Después de cada una de las experiencias vividas, Mariana se siente otra persona. En el capítulo que en su libro acerca de *La distance intérieure*⁸ consagra a Marivaux, Georges Poulet lo observa con acierto: «El ser marivaudiano se ve impulsado por una alteridad perpetua». Experimenta «la sorpresa» constantemente renovada de convertirse a cada momento en un ser nuevo y aún desconocido.

El mismo autor agrega: «El ser marivaudiano está siempre tan apasionadamente ocupado en llegar a ser su futuro que abandona siempre su pasado con la misma facilidad que el durmiente despertado abandona sus sueños... En el mundo marivaudiano nadie —ni el autor ni los espectadores— parece lamentar esta pérdida. Si, en efecto, parece que hacia atrás todo se disuelve constantemente, como la estela de un navío, simultáneamente hacia adelante todo parece rehacerse sin cesar».

Este vértigo de la sucesión, que Poulet descubre en *La vida de Mariana*, seguramente es también el sentimiento de muchos lectores de la *Fenomenología*. A semejanza del «ser marivaudiano», la conciencia hegeliana cambia perpetuamente, desplegando las innumerables figuras opuestas de su devenir, en una permanente inquietud, en una sorpresa siempre renovada. Mariana sugiere ciertamente uno de los modelos de este movimiento espiritual, en que la toma de conciencia origina las principales mutaciones. La alteridad marivaudiana prefigura la alteridad hegeliana.

Pero la analogía va más lejos. Seguramente se destruiría si debiéramos seguir a Poulet cuando afirma que «el ser marivaudiano pierde constantemente su yo en el camino» y que «se abandona». Tal abandono o semejante disponibilidad le enajenarían la estima de Hegel.

Pero en realidad nadie se abandona menos que Mariana, siempre atenta a las consecuencias probables de sus palabras y sus actos, y al sentido que tienen para el otro. Mariana se observa en quienes la observan, como en un espejo, y calcula sus efectos, jamás cede a sus primeros impulsos, y nunca capitula. Todo lo contrario, quiere permanecer ella misma, y se afirma en relación con todo y contra todo. Avanza contra la corriente, contra las circunstancias... y también contra sí misma, contra sus inclinaciones. Sabe dominar sus enternecimientos.

Si se «dejase ir», podríamos imaginar fácilmente lo que le ocu-

8 G. Poulet, *Etudes sur le temps humain*, II: «La distance intérieure», París, 1952, págs. 26, 28, 30.

riría a esta bella niña de quince o dieciséis años, desamparada repentinamente en un París tentador y perverso. Pero no se abandona, y, dirigiéndose a la ciudad inmensa, podría con legítimo derecho lanzarle el desafío famoso: «¡Aquí, nosotros dos!».

Poulet sitúa a los héroes de Marivaux en un mundo en que «ninguna permanencia es auténtica, ni posible ninguna fidelidad a sí mismo ni a otro».

¡Pero un mundo así no es el de Mariana! Guarda prolongada fidelidad —sin esfuerzo— a su amor por Valville.

Sobre todo, permanece fiel a sí misma, gracias a un combate difícil y siempre renovado contra el azar, contra el otro, contra sí misma. Se argüirá que es una guerra librada entre encajes. Sin duda alguna, pero no carece de ferocidad. ¿Una guerra donde jamás se vierte sangre? Es cierto. Tampoco se la derrama en el célebre combate hegeliano del Amo y el Esclavo. Hegel se preocupa de advertirnos que la efusión de sangre trastocaría el sentido de este combate, en el cual el vencedor no destruye físicamente a su adversario, sino que lo vence moralmente: ¿cuál de los dos enemigos se impondrá a su propio temor, a su propia adhesión a la vida?

La prolongada lucha de Mariana es la prueba de la libertad, y su apuesta se confunde con la del combate por el reconocimiento: la victoria sobre la servidumbre gracias al rechazo del servilismo. A cada momento Mariana tropieza con su propia inquietud: no convertirse en la criada de otro, no envilecerse, mostrarse igual a quienes merecen respeto.

El mantenimiento de esta pretensión en todos los accidentes de la existencia exige la elaboración de una táctica sutil, de la que Mariana sabe dar lecciones. Por ejemplo esta, cuya dialéctica los hegelianos apreciarán: «Decís que quien os obliga goza de cierta ventaja sobre vos. ¡Pues bien! Si queréis que conserve esta ventaja, y no ser más que un átomo a su lado, bastará que os mostréis ingrato. Si queréis recuperar la condición de igual suyo será suficiente que mostréis vuestro reconocimiento; sólo así tendréis vuestro desquite. Si se enorgullece del servicio que os prestó, humilladlo a su vez y poneos modestamente por encima de él mediante vuestro reconocimiento. Debéis hacerlo con modestia; si os mostráis reconocido con ostentación, con altivez, si a ello se mezcla el orgullo de vengaros, habréis errado el golpe: no os vengaréis y ambos seréis seres minúsculos, que discuten quién es el más pequeño».⁹

⁹ *Vie de Marianne*, pág. 253.

¿Cómo vengarse del bien recibido? Tal la preocupación de un alma altiva . . . que respira el aire del siglo XVIII. *Esta altivez* no facilita el amor. ¡Afírmase con mucha rapidez que Marivaux es el pintor del amor! Es cierto, sin amor no hay novela. Pero si sólo se trata de amor, ¡qué imagen descolorida! No hay amor feliz, por lo menos en los libros. Es necesario que a todo ello se mezcle el azar, es decir la adversidad.

Hegel demostrará que la idea de un juego del amor consigo mismo «desciende hasta la edificación e incluso hasta la insipidez cuando en ello faltan la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo». El amor que se realiza inmediatamente carece de historia. Por eso mismo deseamos que el azar se entremezcle un poco en él.

El amor de Mariana jamás es insulso. Desde el comienzo mismo incluye una buena provisión de lo negativo. Mariana sabe decir no, rehusar y rehusarse: una rebelde. Ama la vida, la belleza y la comodidad: ama el amor. Pero se ama a sí misma más que a todo lo demás, se prefiere. Para ella la suprema felicidad es lograr el reconocimiento de su dignidad: «Es natural desear que se os haga justicia; la más excelsa de las almas no será insensible al placer de que se la reconozca».¹⁰

Como en ciertos capítulos de la *Fenomenología*, en *La vida de Mariana* un duelo es el centro del desarrollo. Los mismos nombres de los mismos antagonistas se repiten sin cesar en la pluma de los dos autores: por un lado la bajeza, la humillación, la conciencia vil, y por el otro la dignidad, el respeto de sí mismo, la generosidad, la conciencia noble.

Y en cada uno de tales encuentros, la novela expone estos cambios de situación, estas inversiones de significado, estos trueques de papeles y estos vuelcos de valor que caracterizan el movimiento, e incluso diremos la vida de la obra filosófica.

Cuando llega a París, Mariana se encuentra de pronto reducida a sí misma. Los datos: no tiene padre ni madre conocidos, carece de nombre, su edad es incierta, no hay domicilio, ni familia, ni oficio, ni amigos, ni dinero. Y la domina el temor ante la ciudad inquietante, el medio humano que la amenaza.

El arte de Marivaux confiere tal verosimilitud a este momento de desnudez total que al principio ni siquiera se advierte su carácter excepcional, casi metafísico, esa reducción radical a la esencia.

Mariana deberá conquistarlo todo, y sobre todo el respeto y la estima del otro. Es cierto que un religioso la ayudará. Con ab-

¹⁰ *Ibid.*, pág. 250.

soluta buena fe la confiará a la protección de un falso devoto, deseoso únicamente de seducirla. En verdad, habría podido hallar sola este camino.

Pero desde que conoce al tartufo, e incluso antes de haber adivinado sus verdaderas intenciones, Mariana inicia hostilidades, compromete este combate por el reconocimiento en el que habrá de triunfar, pues el rico hipócrita no obtendrá ni el cuerpo ni el alma de Mariana, y se verá finalmente reducido a la impotencia, y sobre su lecho de muerte implorará perdón al mismo tiempo que confiesa: «Este es el hombre en cuyas manos confiasteis a la señorita . . .».¹¹

En muchos aspectos esta escena prepara la dialéctica del mal y su perdón, en la *Fenomenología*, aunque es indudable que Hegel bebe también de otras fuentes. En la cámara del señor de Climal cobran formas las actitudes morales que volveremos a encontrar, insertas en una situación algo distinta, en Hegel: la hipocresía desenmascarada, la desigualdad de valor de los participantes, la confesión: «Esto soy yo . . .». ¡El corazón destrozado, las lágrimas, el perdón, la reconciliación!

En *La vida de Mariana* hay tantas ofensas, humillaciones, venganzas por superabundancia de generosidad, ¡tantas confesiones y perdones! A Hegel le bastaba elegir.

La reconciliación de Mariana con el señor de Climal moribundo finaliza una guerra prolongada. La escaramuza inicial se libró desde el primer encuentro con el falso devoto. Se le entregaba una niña desconocida, despreciada, desprovista, desamparada . . . pero bella. ¡La presa soñada!

En actitud generosa, le ofrece la salvación: albergue, alimento, recursos, quietud, mientras disimula eficazmente sus fines. Se esfuerza por hallar a la joven una plaza de doméstica en casa de una persona rica y de alto rango.

Orgulloso del bien que hace, halagado por las aprobaciones del religioso, espera la explosión de gratitud, las lágrimas de reconocimiento de esta niña salvada aparentemente por su acción. Todo lo contrario, ¡qué rebelión! Brotan las lágrimas, pero de indignación.

Mariana plantea sus condiciones, ¡y qué condiciones, y en qué tono! Ante la estupefacción del bienhechor, rechaza el caritativo ofrecimiento: «Ay, señor, le digo, aunque nada tengo, y no sé quién soy, creo que preferiría morir antes que vivir con otros como criada».

¡Antes morir que servir!

11 *Ibid.*, pág. 275.

E insiste: «Ya que estoy obligada a trabajar para vivir —agregué sollozando—, prefiero el oficio más ínfimo, el más penoso, si me permite ser libre, y no el estado de que me habláis, aunque ello significase mi fortuna».¹²

Es el diálogo entre el dinero y el honor. No importa de qué se trate, «¡siempre que yo sea libre!».

Aquí vemos ese «cultivo del sentido moral» que el joven Hegel descubre en Marivaux.

Es indudable, como lo demostrará todo el desarrollo de la novela, que en la lucha por el prestigio Mariana está dispuesta a triunfar o a perecer. Pero precisamente porque afronta el riesgo, la victoria no puede escapársele: dominará a sus adversarios viles, será la igual de sus interlocutores dignos. Ella *nada* es: «A los que carecen de rango y de riquezas que se imponen —dice— les queda un alma, y eso es mucho».¹³

Un alma prerrevolucionaria.

En determinado momento —tan mal se la conoce—, se quiere imponer a esta alma orgullosa el matrimonio con un buen muchacho, a quien espera una vida cómoda, pero que tenía «el aire de un pobre hombrecillo sin importancia, cuyo oficio era arrastrarse y obedecer, que carecía incluso de sentimientos, y a quien podía decirse: “Retiraos” sin que por ello se sintiera insultado».¹⁴

Mariana puede amar únicamente a quienes tienen su misma generosidad, por ejemplo madame de Miran, madame Dorsin, y el noble Valville de los comienzos.

Para ella, como para la Conciencia de Sí, lo que importa sobre todo es no convertirse, de nombre o de hecho, en *criado*. Desprecia a las almas serviles, y se opone a todo lo que en sí misma podría arrastrarla al servilismo.

Hay en Marivaux y en Hegel el mismo desdén por los criados, «esa especie de criaturas, las mejores de las cuales con dificultad nos perdonan su servidumbre, nuestras comodidades y nuestros defectos»,¹⁵ dice Mariana.

Por su parte, Hegel estigmatiza el alma baja del criado, el alma envidiosa y mezquina, que se encarniza en denigrar para reducirlo todo a su propio nivel.

La vida de Mariana descubre la inferioridad del criado que se somete a otro porque no supo someterse a sí mismo, ese criado (*Knecht*) que cede al Amo, en la primera parte de la dialéctica

12 *Ibid.*, pág. 98.

13 *Ibid.*, pág. 218.

14 *Ibid.*, pág. 349.

15 *Ibid.*, pág. 259.

del Amo y el Esclavo. Pero *Le paysan parvenu* describe paralelamente el comienzo del ascenso social y el desquite de los criados, muy pronto dueños de todo gracias a su habilidad y a su dinero. Un ascenso cuyo éxito Hegel podrá contemplar algunos decenios después, y que le sugerirá el segundo movimiento de esta dialéctica del Amo y el Esclavo.

Pues tanto en el drama marivaudiano como en la *Fenomenología* hegeliana, aparece y se impone un tercer personaje: al lado del Amor y la Libertad, el Dinero, que ocupa el poder.

La vida de Mariana desacredita el ascetismo y la casuística si aceptamos aplicarles la enseñanza constante que aquella ofrece: la conciencia se encuentra siempre más allá de sí misma, y en cada una de las experiencias en que se compromete se engaña a sí misma al engañar a los demás.

La ilusión y el engaño reinan tanto en la novela filosófica de Marivaux como en la fenomenología novelesca de Hegel.

Al evocar a Marivaux, Hegel comenzaba ya a aludir al «alma bella». Un año después, desarrollaría ampliamente este tema en *El espíritu del cristianismo* para retomarlo luego incansablemente en la *Fenomenología* y en las obras ulteriores.

¿Podemos acaso ignorar que los amigos de Mariana emplean con frecuencia esta expresión —un alma bella— para calificar a la joven, que por su parte no teme acordarse ella misma ese título?

En muchos sentidos, la Mariana de Marivaux corresponde al «alma bella» que Hegel describirá. Se destaca en el renunciamento. Si los regalos del tartufo encierran la amenaza de una mancha, ella los devuelve al oferente. Cuando el amor de Valville implica el riesgo de que Mariana pierda la estimación de su bienhechora, ella misma propone el sacrificio. O su matrimonio con Valville amenaza el prestigio de la familia del joven, y ella desiste. Y si se quiere impedirle vivir a su gusto en el mundo y desposar a su elegido, Mariana propone retirarse del mundo . . .

Poco tiempo antes de haber leído esta novela, Hegel hablará del alma bella como de una alma sensitiva que se retrae cuando entra en contacto con la realidad exterior.

Una amiga de la bienhechora de Mariana, conmovida por uno de los renunciamientos de la heroína, exclama: «Señora, realmente esta niña me conmueve; lo que acaba de decirnos es admirable: es realmente un alma bella, un carácter sin tacha»;¹⁶

16 *Ibid.*, pág. 220.

y Mariana misma saborea las atenciones que su conducta le merece, «esas obligaciones que se contraen con el alma bella».¹⁷ La denominación parece convenir exactamente: Mariana actúa con generosidad, espontánea e instintivamente, con desinterés y abnegación, como si el deber fuese su naturaleza misma.

Y, no obstante, ¿cómo identificar esta alma orgullosa, esta luchadora cuyo combate hemos evocado, con el alma bella de la *Fenomenología*, que acaba por «desvanecerse como un vapor sin forma que se disuelve en el aire»?¹⁸ Mariana es mucho más y mucho mejor que el alma bella. Y en este aspecto precisamente debía suscitar un interés tan vivo en Hegel. Es la refutación viviente del alma bella, su superación experimental. La verdadera alma bella, víctima de su error acerca de sí misma, se presenta más ingenuamente en la «confesión» que Goethe introdujo en medio de su *Wilhelm Meister*. Hegel hallará también su expresión auténtica en ciertas obras de Novalis.

Todo lo contrario, Mariana expresa ya el punto de vista de Goethe y de Hegel acerca del alma bella. A propósito de esta, Goethe confiaba a Schiller que «el tema descansa sobre los más nobles engaños y sobre la más sutil confusión de lo subjetivo y lo objetivo».¹⁹

Estas palabras constituyen el más ajustado resumen de lo que Mariana envejecida, cuando redacta sus memorias, piensa de la joven Mariana que pasaba por un alma bella y que creía serlo. *La vida de Mariana* rehace el itinerario de un alma bella que paulatinamente deja de engañarse a sí misma.

Destaquemos que en todo esto Marivaux tiene la prioridad. Expone los motivos secretos del alma bella, el engaño y la confusión que la alimentan.

Lejos de renunciar realmente al mundo, Mariana lo conquista con su renunciamento, sin advertirlo al principio, y comprendiéndolo después poco a poco: a la larga, aprenderá a servirse de su alma bella como de un arma que le permite dominar a otro y afirmar su yo.

Por lo tanto, no se abisma en «una nostálgica consunción», como el alma bella incorregible, la que no se educa. Todo lo contrario, corrige su error y de ese modo persigue lo que podríamos denominar su desarrollo fenomenológico, y pasa a una etapa superior de su cultura.

17 *Ibid.*, pág. 201.

18 *Phénoménologie*, II, pág. 189.

19 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, pág. 497.

En este proceso no siempre evita la hipocresía. En ocasiones finge conscientemente lo que no es. Y de todos modos, encarnada en ella o en otros personajes de la novela, la hipocresía es una de las actitudes analizadas y condenadas con mayor frecuencia por Marivaux. Pensamos en el señor de Climal, pero también en *Le paysan parvenu*, en las señoritas Habert, y en su inefable director de conciencia, el señor Doucin, que metamorfosea fácilmente todos los vicios en virtudes. En el retrato de la hipocresía, el lápiz de Marivaux traza con frecuencia perfiles severos, crueles e implacables.

Es indudable que Hegel ha conservado algo de esta crítica de la hipocresía, y la retoma y completa a su vez en casi todas sus obras.

Por consiguiente, es inútil considerar por más tiempo la influencia visible de Marivaux sobre Hegel en este dominio. Preferimos evocar temas más específicamente hegelianos.

Al lado de la duplicidad de Tartufo, que merece ser denunciada, existe en efecto la dualidad de Mariana, esa suerte de hipocresía inocente, cuyo examen confiere toda su profundidad a la novela.

Una hipocresía inocente ya no es hipocresía. Pero tampoco es inocencia. Alma bella, Mariana lo es instintivamente, y del mismo modo instintivo siente ante todo el uso que puede hacerse del alma bella. Hay en todo eso una suerte de mezcla indecisa de ingenuidad y pillería. La experiencia y el tiempo borrarán paulatinamente la ingenuidad, y sólo dejarán el ardid y este último se impondrá finalmente en la confesión.

Ilusión de la conciencia de sí, error: la toma de conciencia los disparará, y elevará el espíritu a un nivel más alto de lucidez. Es la típica progresión fenomenológica.

Mariana adivinará, luego sentirá, y más tarde concebirá que no existe acción a la cual no se pueda conferir la apariencia del deber. En esta cambiante dualidad («nosotros y nuestra virtud somos dos»²⁰), discernirá, para retomar aquí los términos hegelianos, que el deber universal y la inclinación personal se vinculan indisolublemente en la acción real. Hegel dirá que toda acción, por universal o universalizable que parezca, es siempre también el resultado «de un impulso hacia una felicidad propia, incluso cuando esta consiste solo en la vanidad moral interior».²¹

Mariana reconoce a menudo esta ambigüedad de su conducta,

20 *Vie de Marianne*, pág. 145.

21 *Phénoménologie*, II, pág. 195.

por ejemplo cuando acaba de manifestar grandeza de alma: «Por otra parte, me había comprometido en algo tan generoso; acababa de mostrar tanta razón, tanta franqueza y tal reconocimiento, había dado idea tan elevada de mis sentimientos, que estas dos damas lloraron de admiración por mí. ¡Oh, ved con cuánta complacencia debía yo contemplar mi bella alma, y cuántas pequeñas vanidades interiores debían entretenerme y distraerme de la inquietud que pude abrigar!».²²

El alma bella no satisface solo su propia vanidad, y a veces se concede goces más bajos. La envidia, los celos hallan un lugar en sus nobles movimientos. Así, cuando Mariana acaba de representar para su prometido y para sí misma la gran escena del renunciamento: «En cuanto a mí, volvía conmovida de mi pequeña expedición, pero debo decir que agradablemente conmovida: esta dignidad de sentimientos que acababa de demostrar a mi infiel, esa vergüenza y esa humillación que dejaba en su corazón, ese asombro que seguramente le provocaba la nobleza de mi proceder, en fin, esa superioridad que mi alma acababa de adquirir sobre la suya, superioridad más enternecedora que embarazosa, más amable que soberbia, todo eso me conmovía interiormente con un sentimiento dulce y halagador; me hallaba demasiado respetable para no ser añorada».²³

Mariana no ejecuta ninguna acción «noble» que en el fondo no responda a su interés. Muy pronto realizará solo por interés actos aparentemente generosos. Por su parte, Jacob sabe aprovechar perfectamente su ingenuidad y su franqueza.

En esto, precisamente, Marivaux aporta al joven Hegel «un conocimiento más cabal del alma humana»; le demuestra que toda actitud moral, al acentuarse o prolongarse, se convierte en su contraria, que está implícita en ella desde el principio. Marivaux ha sentido muy finamente la ley hegeliana de la transformación de la cantidad en calidad. Le confirió forma conceptual en la *Suite des réflexions sur les hommes*: «Donde comienza lo excesivo de una cualidad, esta acaba y adquiere un nombre distinto. Así, el individuo excesivamente liberal no es sino un pródigo, cuya prodigalidad amamos, pero no podemos considerar razonable».

Y multiplicaba los ejemplos de esta mutación cualitativa, tan cara a Hegel: «El excesivamente valiente no es más que un individuo furioso, un temerario que puede perderlo todo. El prudente en demasía es un soñador, que va siempre más allá

22 *Vie de Marianne*, pág. 229.

23 *Ibid.*, pág. 414.

de la prudencia necesaria; que agrava la dificultad de sus empresas por la multiplicidad de las precauciones que toma a des-tiempo, y que se oculta en tantos lugares que finalmente le descubren. «El muy sabio no es más que un hombre heteróclito, un loco imbuido de gravedad; el amigo excesivo, un individuo con frecuencia fastidiosos», etcétera.²⁴

Como se ve, toda conducta en la cual una tendencia aislada del espíritu humano intenta imponerse a las otras de un modo fijo y definitivo se trueca en su contraria. Quien renuncia a su individualidad se convierte en el más recalcitrante egoísta. El ascetismo no sólo es moralmente condenable y socialmente perjudicial. *La vida de Mariana* demuestra que, por encima de todo, es *insostenible*: se sobrepasa a sí mismo en su propia experiencia.

Y, en estas condiciones, toda casuística llega a ser irrisoria. Para que conservase cierto valor, sería necesario que los motivos iniciales del querer se mantuviesen fijos y unívocos. Pero en realidad se convierten constantemente en su contrario. El mundo del espíritu es a cada momento un mundo invertido.

Marivaux se complace en esta inversión. En *Les acteurs de bonne foi*, algunos comediantes de ocasión se esfuerzan por representar su papel, y en consecuencia por disimular adecuadamente sus sentimientos. Pero muy pronto confunden la comedia con lo real, entremezclan la mentira teatral y la vida. Su fingimiento se metamorfosea por sí mismo en sinceridad.

En *Les sincères* hallamos el espectáculo inverso: a fuer de sinceros, los personajes acaban destruyendo su papel.

En *La vida de Mariana*, este tipo de inversión espiritual cobra gravedad y hondura. Quien quiere representar al ángel encarna a la bestia. El alma bella vive peligrosamente: su dignidad se degrada convirtiéndose en la peor bajeza, porque es equívoca. Un «mucamo de la moralidad», semejante a aquel cuyo tipo Hegel dibuja para criticarlo, adivinaría con maligna alegría cuánto orgullo se mezcla con la humildad de Mariana, cómo su desinterés se nutre de la coquetería y la codicia.

Felizmente, su error la salva. La casuística es honesta solo en la ilusión. Un resplandor de conciencia la arroja en la hipocresía.

La única salvación posible es una reconciliación de lo universal y lo particular: ninguno de ellos puede perdurar lealmente sin el otro.

Como se ve, la lectura de Marivaux inmunizaba a Hegel con-

24 *Œuvres*, vol. XII, págs. 73-74.

tra el kantismo. Se convertía en antikantiano incluso antes de conocer bien a Kant.

Rosenkranz²⁵ nos explica que, a partir del 10 de agosto de 1798, Hegel estudió con espíritu crítico la *Doctrina del derecho* y la *Doctrina de la virtud* de Kant. Lamentablemente, las notas manuscritas de Hegel acerca de estas lecturas han desaparecido. Pero Rosenkranz, que pudo consultarlas, resume el espíritu que las informaba: «Hegel protestaba contra la asfixia a que Kant sometía a la *naturaleza*, contra la fragmentación del hombre y contra la casuística productora del absolutismo del concepto de deber».

Es asombroso que Rosenkranz no lo haya observado por sí mismo: lo que Hegel reprocha aquí a Kant —con razón o sin ella— ¡es precisamente lo que Marivaux había combatido con eficacia! En su esfuerzo por obtener un conocimiento mejor del alma y por educar el sentimiento moral, el escritor francés se había opuesto a la asfixia de la naturaleza (la antinaturalidad del ascetismo), a la división del espíritu humano y a la casuística.

Además, los sentimientos de Mariana suministraban a Hegel un ejemplo notable de este «desplazamiento equívoco» que realiza constantemente el moralismo kantiano. Desplazamiento que es al mismo tiempo un disfraz, y en el cual se disuelven todas las buenas intenciones.

En la *Fenomenología*, la dialéctica de la *visión moral del mundo* llega por cierto a las mismas conclusiones que *La vida de Mariana*. Hyppolite las expone así: «No sólo nosotros veremos las contradicciones de esta visión moral del mundo; también se revelarán a la conciencia misma en el curso de su experiencia, en la prueba de la acción. La conciencia moral deberá renunciar a su moralismo o consentir en ser lo que no creía ser —en lugar de una conciencia pura y desinteresada, una conciencia hipócrita e incluso envidiosa».²⁶

Después de todo esto, no puede asombrar el descubrimiento de la dialéctica en Marivaux. En realidad, la dialéctica se manifiesta por doquier. Pero queremos decir que en Marivaux la dialéctica espontánea de la conciencia alcanza un grado de lucidez que ya puede considerarse interesante.

Pensar al estilo Marivaux implica «depurar el sentimiento y la expresión»; también significa realizar análisis sutiles. En

25 Rosenkranz, *op. cit.*, pág. 87.

26 J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 457.

este sentido, hay mucho de Marivaux en la *Fenomenología*, donde el lector a veces tiene la impresión de que Hegel añade complacido sutilezas y refinamientos.

El teatro y el diálogo, en los que Marivaux alcanza el virtuosismo, son escuelas de dialéctica. Además, el teatro de Marivaux es fenomenológico, en el sentido hegeliano del término, pues siempre devela, revela, desmisticifica lo que al principio estaba oculto, disfrazado, envuelto. La apariencia y la vestidura no concuerdan jamás inmediatamente con el ser y el hombre. *La vida de Mariana*, obra de una vida, profundiza infinitamente esta visión teatral, al interiorizarla. Aquí, los disfraces sensibles pierden su importancia, en beneficio de las ilusiones interiores del espíritu. Cada uno se convierte en el enigma de sí mismo, en su propia tierra incógnita. La conciencia de Mariana aparece, ante ella misma, revestida de una máscara, se disimula al amparo de toda suerte de buenas razones.

Ella experimenta su propia dualidad. El Amo y el Criado viven y se desafían el uno al otro en su corazón. Y el criado adopta el lenguaje y las maneras del hombre libre, para vencerlo mejor. Ardides y trampas interiores, más peligrosos que las tentaciones del mundo. Mariana desprecia a los criados, pero, ¿acaso este desprecio no se vuelve después contra ella misma?

La contradicción en su ser y sus sentimientos, superada incessantemente, renovada sin descanso, le confiere cierta deliciosa movilidad. En ella nada hay que se haya inmovilizado, nada que esté petrificado o muerto. En cada instante ella es distinta de lo que cree, y de lo que todos imaginan, inaprehensible en su fluidez.

Empero, ¿Poulet no se fía demasiado de su primera impresión cuando afirma que «la conciencia de sí en Marivaux no es jamás una conciencia reflexiva», y que la criatura de Marivaux, como él mismo lo decía, «en nada reflexiona»?

Por otra parte, la señora Renée Papin insiste sobre este punto: «El campesino jamás realiza un balance, se “descubre” en cada momento. En esto tiene muchos puntos comunes con Mariana».

Quizás estas opiniones implican olvidar lo principal. *Le paysan parvenu* es un balance, un relato en primera persona del singular: ¡*Le paysan parvenu ou les mémoires de M. . .*!

Y *La vida de Mariana* es una confesión, mechada con tantas «reflexiones» que su autor cree necesario disculparse al comienzo de casi todos los capítulos. Seguramente Mariana describe las «sucesivas sinceridades» de su juventud, pero estas

se funden en la sinceridad global de la anciana dama que se vuelve hacia su pasado.

Como en el proceso de la *Fenomenología*, la discontinuidad aparente de su existencia es un recamado sobre un fondo de continuidad. A lo largo de su vida, Mariana no hizo más que cobrar progresivamente conciencia de lo que al principio ella era por instinto. Si «perdía su pasado» en cada momento, ¿cómo lo recuperaría al final? ¿Cómo podría realizar un aprendizaje?

En realidad, la sinceridad de la Mariana que recuerda es la reunión de las «sinceridades sucesivas» vividas por Mariana. Así alcanza una suerte de saber absoluto de sí misma.

Ocurre que nada de ella se ha perdido jamás. Su memoria lo ha registrado todo. Y hasta hay en ella dos memorias. La que tiene, muy fiel, que conserva para ella las imágenes del pasado. Y la que ella es, una fidelidad que se exalta hasta la identidad: el balance interiorizado y actual de toda esta vida pasada.

Asimismo, *La vida de Mariana*, como la *Fenomenología*, puede leerse de dos modos: como una recapitulación o como una construcción. Si Marivaux suministra ilustraciones para el texto, a veces difícil, de Hegel, este texto a su vez nos revela el sentido profundo de las ilustraciones.

Imaginemos que, para festejar su aniversario, los nietos de Mariana se reúnen alrededor de ella. Mariana les relata su vida. Procura evocar para los nietos envejecidas imágenes. Pasan de mano en mano ilustraciones amarillentas, después de haberles sacudido el polvo. Por cortesía se formulan preguntas, y todos se aburren un poco en presencia de estos recuerdos muertos.

Pero la anciana dama *revive* intensamente este pasado del que está hecha. Su conciencia actual no es más que el surgimiento, en ella, de estas experiencias conmovedoras, de estos hechos lejanos. Al relatarlos no ofrece a los demás otra cosa que un seco esquema, pero los rescata en sí misma. Todas las figuras de este ballet de la existencia que Mariana supo danzar tan graciosamente refluían hacia ella y se reúnen en una última ronda que las resume, las retoma y las exalta en una verdadera apoteosis.

En el momento culminante del festejo familiar, se vierte champaña, y Mariana levanta solemnemente su copa. Los demás solo ven en ello un alegre centelleo, efímero e insignificante. Pero ella se deja fascinar por este símbolo, esta sobreabundancia unificada de la diversidad límpida: una vida.

Entonces su espíritu se recoge, como el de la *Fenomenología*, y como para él.

«Del cáliz de este reino de los espíritus su propia infinitud salpica hasta él».²⁷

Pero es Mariana. Muy pronto se repone. Y no deja de advertir en este triunfo el ingrediente probable de ilusión.

2. Problemas de la religión estética*

Con las palabras «religión estética» (*Kunstreligion*), Hegel designaba una de las etapas más importantes del desarrollo del género humano, y también la más bella: la civilización griega antigua.

Pero esta noción ha caído muy rápidamente en desuso, y ahora nos parece un tanto extraña y nos desconcierta. Para develar mejor su sentido, conviene investigar sus orígenes, escuchar sus lejanas resonancias, iluminar la problemática antigua, que ella pretendía resolver, mediante la problemática moderna, cuyo camino prepara. Entonces advertiremos quizá que las ideas hegelianas, consideradas a veces fantásticas o retrógradas, extraen en realidad, de la herencia de un pensamiento audaz, la promesa de una explicación profunda del sentimiento estético. Conviene mostrar, ante todo, que Hegel ha recogido elementos de la *Kunstreligion* en la obra de Forster, y que algunos de ellos reaparecen en la de Marx.

Hegel retoma en muchas ocasiones las ideas de Forster. Lo sigue ya cuando afirma la irreductible superioridad del arte griego. Sería engorroso citar todas las fórmulas entusiastas en las que Forster proclama que «los griegos se elevaron por sí solos a la más excelsa perfección del Ideal»,¹ y los textos paralelos en los que Hegel proclama cuánto los admira, y sostiene que en Grecia «el arte alcanzó la más elevada cima».²

Marx, lector infatigable y recitador de los trágicos griegos, afirmará que las obras maestras del arte griego «representan todavía para nosotros, en ciertos aspectos, normas y modelos inaccesibles».³ Los tres filósofos coinciden también en que existe

* Tomado de *Hegel-Jahrbuch*, Meisenheim am Glan, 1964.

1 G. Forster, «Die Kunst und das Zeitalter», *Thalia*, fasc. 9, 1789; texto reimpresso por G. Steiner en su edición de Forster, *Philosophische Schriften*, Berlín, Akademie Verlag, 1958, pág. 115.

2 *Esthétique*, trad. al francés por S. Jankélévitch, París, Aubier, 4 vols., 1944, II, pág. 154.

3 K. Marx, «Introduction à la critique de l'économie politique», en *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. al francés por Husson y Badia, París, 1957, pág. 175.

un vínculo estrecho entre la más bella de todas las artes y la religión de la época y del país en los que floreció.

Al afirmar que «los artistas griegos han extraído sus temas de la religión nacional (*Volksreligion*)»,⁴ Hegel ratifica este juicio de Forster: «Precisamente los objetos de la religión nacional (*Volksreligion*) fueron los que desde siempre inflamaron el genio del artista». ⁵ Por otra parte, en este punto ambos pensadores se remiten al ejemplo de Fidas.⁶

Forster lo había puntualizado: el arte griego pudo nacer únicamente gracias a «una feliz concordancia (*Übereinstimmung*) de la idea del arte y del sistema religioso de estos pueblos». ⁷ A su vez, Hegel reconocerá «la armonía, la correspondencia (*Entsprechung*) inherentes al concepto del arte griego tanto como al de la mitología griega»,⁸ y Marx confirmará esta idea: «Es sabido que la mitología griega no fue solo el arsenal del arte griego, sino el suelo mismo que lo alimentó (. . .) el arte griego supone la mitología griega (. . .) La mitología egipcia jamás habría podido suministrar un terreno favorable al nacimiento del arte griego». ⁹

Así se manifiesta ya en Forster la idea de una religión del arte, específicamente griega. Las obras de arte y la religión griegas pertenecen a la misma familia. Gracias a este parentesco, afirma Forster, «estos modelos de belleza y de perfección sobre-humanas se convirtieron en objetos de adoración»,¹⁰ y gracias a él, sostiene Hegel, «el Arte pudo convertirse en Grecia en la más elevada expresión de lo Absoluto, y la religión griega en la del arte mismo». ¹¹

Lo cual no significa de ningún modo, ni para Forster ni para Hegel, que el arte derive de la religión griega. ¡Al contrario! Los artistas no hallaron dioses preexistentes: los crearon.

Forster describe extensamente el esfuerzo gracias al cual el artista plasmó «la primera estatua de un dios con los rasgos de la humanidad transfigurada (*verklärt*)». ¹²

4 *Esthétique*, II, pág. 156.

5 G. Forster, *Kleine Schriften*, en *Werke*, 1843, V, pág. 307.

6 *Ibid.*, pág. 308; *Esthétique*, II, pág. 156, y G. Forster, *Philosophische Schriften*, pág. 121.

7 *Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich, im April, Mai und Junius 1790*, Berlín, 1971, I, pág. 204.

8 *Esthétique*, II, págs. 154-55.

9 K. Marx, *op. cit.*, pág. 174.

10 *Ansichten*, I, pág. 204.

11 *Esthétique*, II, págs. 154-55.

12 *Philosophische Schriften*, pág. 126.

A propósito del papel de la figura humana en el arte (*menschliche Gestalt*), Hegel demostrará de qué modo «este momento natural se encuentra totalmente transfigurado (*verklärt*) en una figura bella (*schöne Gestalt*)». ¹³

Vuelve constantemente sobre el hecho de que la mitología es obra de los artistas. «Los poetas —afirma— se convirtieron en los verdaderos creadores de la mitología que admiramos en el arte griego». ¹⁴

Por lo tanto, Hegel ha podido tomar directamente de Forster la idea de que «el artista es el amo de Dios». ¹⁵ La desarrolla extensamente en la *Estética*. En un estadio inferior del desarrollo del espíritu, un pueblo no aprehende la verdad en una forma conceptual, ni la desarrolla para formar un sistema científico, sino que elabora su representación en imágenes que el arte objetiva: «En los griegos —dice Hegel— el arte era la forma más elevada en la que el pueblo se representaba a los dioses y cobraba conciencia de la verdad. De ahí que los artistas y los poetas griegos se convirtiesen en creadores de sus dioses —es decir, que los artistas ofreciesen a su nación una representación definida de la vida y de los actos de los dioses, y a la religión un contenido definido». ¹⁶

El arte griego no es la ilustración ni el auxiliar de una religión preexistente. Expresa directamente la verdad como la ve el pueblo, y por esto mismo es que se propone como religión de ese pueblo.

Obra del hombre, los dioses están hechos a su imagen.

Y en realidad, para el hombre la más alta belleza es el hombre mismo, porque él es un ser moralmente social (*sittlich*). Es indudable que el sentido hegeliano de la *Sittlichkeit* halla alienación en Forster, quien, por ejemplo, escribe: «. . . Sé que verdaderamente puede idealizarse al hombre más que a todos los objetos de la naturaleza, pues el Ideal que el artista esboza debe representar, al mismo tiempo que las justas proporciones del cuerpo humano en cuanto especie animal dada, también la *Sittlichkeit* del hombre, como algo que se experimenta con simpatía». ¹⁷

Por su parte, Hegel explicará que «lo humano constituye el

13 *Philosophie der Religion*, en *Sämtliche Werke*, Glockner, ed., Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, 1927-1930, 20 vols., XVI, pág. 120.

14 *Esthétique*, II, pág. 199.

15 *Encyclopédie*, parág. 560, en *Werke*, H. Glockner, ed., X, pág. 449., trad. al francés por J. Gibelin, pág. 303.

16 *Esthétique*, I, págs. 135-36.

17 *Ansichten*, I, pág. 196.

centro y el contenido de la belleza y del verdadero arte». ¹⁸ pues «esta forma humana es la única capaz de revelar de un modo sensible lo espiritual»; ¹⁹ y tanto en Hegel como en Forster se hallará la exaltación de la «individualidad plástica», ²⁰ de «la individualidad bella», ²¹ de la «libre individualidad». ²² Los dioses son antropomórficos.

Forster no temió sostener esta opinión en un pasaje de los *Ansichten*, que, como es sabido, Hegel copió de su puño y letra, ²³ y lo aplicó también a los dioses modernos, y sobre todo al dios cristiano.

Contraponía el dios moderno al dios antiguo, lo mismo que el hombre moderno al antiguo. Los griegos, ciudadanos libres y fuertes, forjaban dioses a su propia medida; eran, dice Forster, «hombres que podían responder, completamente solos, de sí mismos, que tenían bastante audacia consciente para mirar en los ojos a estas divinidades gigantes, para sentirse sus parientes, y, en caso de necesidad, para prometerse su ayuda gracias a este parentesco». ²⁴

Hegel afirmará más tarde que «la confianza del hombre en sus dioses es al mismo tiempo su confianza en sí mismo». ²⁵ Y lo hará en la tardía *Filosofía de la religión* —a tal extremo la influencia de Forster sobre él fue duradera.

Este último demostraba que el hombre moderno difiere mucho del republicano antiguo; se muestra temeroso y sumiso, y también se somete a otros dioses: «Vivimos en estado de permanente privación, y jamás nos atrevemos a confiar en nuestras propias fuerzas. Hallar un ser familiar, a quien podamos quejarnos de nuestros sufrimientos (. . .) y en quien podamos desahogar nuestro corazón (. . .) de quien podamos obtener ayuda y compasión con rogativas y lágrimas constantes, del mismo modo que nosotros mismos somos pacientes y compasivos, y todo ello sin fatigarlo: tal la necesidad principal de nuestra existencia, y con este fin creamos dioses a nuestra imagen (. . .) La igualdad es la condición inexorable del amor. El dé-

bil no puede aprehender lo que es perfecto; busca un ser de su especie, que pueda amarlo y comprenderlo, al que pueda confiarse». ²⁶ Y Hegel, ¿no ha extraído de todo ello la conclusión de que la conciencia desdichada y la interioridad moral no pueden darse los mismos dioses que la conciencia feliz y la *Sittlichkeit* de los griegos?

Contra los ataques de Stolberg, Forster había asumido públicamente la defensa del poema de Schiller, *Los dioses de Grecia*, donde el poeta había osado escribir estos versos, que suprimió después:

«Cuando los dioses eran aún más humanos
los hombres eran más divinos».

Forster interpelaba de este modo a Stolberg, quien había protestado en nombre del cristianismo: «¿Cómo no habéis advertido que, en todos los sistemas posibles, los conceptos gracias a los cuales se construye la divinidad son abstraídos del hombre, y que, por consiguiente, en todas partes, la representación antropomórfica de la divinidad, limitada en el espacio y el tiempo, no suministra más definición que la de un ser que actúa según las circunstancias y con pasión?» ²⁷

Como Forster, Hegel colocará muy alto el antropomorfismo de los dioses griegos: «Este pueblo es el más humano», afirmará, «esta religión es una religión de la humanidad (*Menschlichkeit*)». ²⁸

Y agregará: «Esta humanidad de los dioses . . . he ahí algo insuficiente, pero también algo que seduce. En esta religión nada hay que sea incomprensible o inconcebible; el dios nada incluye que no sea conocido por el hombre, que él no encuentre en sí mismo y que no sepa». ²⁹

Sin embargo, Forster iba todavía más allá que Hegel en la superación misma del antropomorfismo griego. Se abstenía de exaltarlo «con el fin —como decía— de combatir a otra doctrina antropomórfica», y afirmando situarse en el punto de vista cristiano amonestaba de este modo a Stolberg: «¿Habéis olvidado que nuestro Dios (*Unser Weltrichter*) tiene con el género humano un parentesco todavía más estrecho?» ³⁰ La religión cristiana se muestra aún más antropomórfica que

¹⁸ *Esthétique*, II, pág. 149.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 150.

²⁰ *Ibid.*, I, pág. 264.

²¹ G. Forster, *Philosophische Schriften*, pág. 170; G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gibelin, pág. 216.

²² G. W. F. Hegel, *Esthétique*, II, pág. 155.

²³ *Hegels Theologische Judgmentschriften*, H. Nohl, ed., Tubinga, Mohr, 1907, págs. 366-67.

²⁴ *Ansichten*, I, pág. 208.

²⁵ *Philosophie der Religion*, en *Werke*, H. Glockner, ed., XVI, pág. 127.

²⁶ *Ansichten*, I, págs. 208-10.

²⁷ *Philosophische Schriften*, pág. 59.

²⁸ *Philosophie der Religion*, en *Werke*, H. Glockner, ed., pág. 127.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Philosophische Schriften*, pág. 64.

la griega. He aquí una tesis peculiarmente hegeliana: «Afirma-se —dice Hegel— que los dioses griegos tienen la ventaja de que se los representa en forma humana, y que esto falta en el Dios cristiano (. . .) Sin embargo, no debe creerse que los dioses griegos son más humanos que el Dios cristiano. El Cristo es, mucho más, *hombre* . . .».³¹

Por otra parte, de hecho Hegel cree, no obstante, que la religión cristiana es menos antropomórfica que la griega, pues ocurre precisamente que en ella ya no se adora la bella forma humana idealizada, como en la *Kunstreligion*. Pero pretende que, de todos modos, lo es más, en el sentido de que en ella se adora el *sentimiento* humano objetivado. En la religión griega el dios está *representado* al modo humano, mientras que en la religión cristiana se lo *siente* al modo humano; y, para designar esta última relación entre el dios y el hombre, Hegel prefiere a veces recurrir a la expresión *antropopático* en lugar de *antropomórfico*.³²

Si recorremos con Hegel el camino seguido por el género humano, hallamos sucesivamente religiones que consisten en una interpretación humana de la naturaleza, luego una religión estética en beneficio de la cual los artistas crean dioses de belleza, más tarde una religión moderna, donde se encuentran objetivados los sentimientos humanos particulares; y finalmente una filosofía, o un sistema de la ciencia, en la cual la verdad acaba expresándose sin apelar a imágenes o a sentimientos.

En Grecia el arte poseía, por lo tanto, una jerarquía muy distinta de la que se le concedió más tarde, y ello es así desde dos puntos de vista.

Ante todo, en su función de conocimiento y de expresión, era el modo más elevado de aprehender la verdad, la imagen en la cual el espíritu ético de un pueblo se representaba a sí mismo y se honraba.

Además, y a causa de ello, no se subordinaba a ningún otro modo más elevado de asir la verdad.

Por consiguiente, y esto es lo que necesitamos subrayar, no era el *medio* de ningún otro fin: no *servía* a una religión, no ilustraba una ciencia, no constituía un simple juguete para ociosos. Forster veía en él una «hermenéutica de las fuerzas espirituales»,³³ lo definía como «el sentimiento de sí reflejado y realzado (*das reflektierte Selbstgefühl*)», que brota de la considera-

ción de la fuerza creadora que reside en el hombre»,³⁴ y Hegel veía en él «la autoproducción de sí como vida consciente reflejada dentro de sí (*Selbstproduktion seines als in sich reflektierten selbstbewussten Lebens*)».³⁵

La *Kunstreligion*, ese culto de la bella forma humana idealizada, esa bella realización, esa hermosa armonía, solo podía durar un momento. El arte griego sucumbió. Con distintos motivos, el dolor de esta pérdida se expresa en Forster, en Hegel y en Marx.

A juicio de Forster, las obras maestras griegas eran creadas en medio del entusiasmo que acompaña al amor a la patria, magnificaban el celo apasionado del ciudadano por la República, exponían lo bello socialmente moral: *Das Sittlichsböne*. A juicio de Hegel expresaban directamente «el orden ético», «el espíritu verdadero».³⁶

Para los dos filósofos, *Kunst* y *Sittlichkeit* florecen conjuntamente: «El arte y la virtud brotan de un mismo sentimiento», dice Forster,³⁷ y para él se trata de la virtud del republicano, que no separa su suerte de la de su patria libre, de la totalidad ética a la cual pertenece.

El griego confundía su vida privada con la vida pública. Por lo mismo, el arte griego era un arte público.

Así lo señalaba Forster: «Hasta la época de Pericles, mientras la orgullosa Atenas prodigaba con juvenil ligereza los millones destinados al embellecimiento de la ciudad y la suntuosidad de las fiestas públicas, el lujo privado no sobrepasó ciertos estrechos límites. Las habitaciones, los muebles, las ropas, las comidas, todo ello revelaba todavía la moderación y la sencillez de las costumbres domésticas».³⁸

Hegel observaba igualmente que «. . . los griegos utilizaban el fasto y la belleza solo en sus edificios públicos; sus habitaciones privadas eran insignificantes».³⁹

Pero esta situación cambiará totalmente cuando el despotismo destruya la libertad política y el interés privado se afirme en los espíritus. Entonces se construirá lo que Hegel denomina el Estado de derecho, sobre las ruinas de la *Sittlichkeit*.

El sentimiento único del que brotan conjuntamente el arte y

34 *Philosophische Schriften*, pág. 134.

35 Curso de 1805-1806, en *Werke*, G. Lasson, ed., XX, pág. 266.

36 *Phénoménologie de l'esprit*, trad. al francés por J. Hyppolite, II, págs. 14, 259.

37 *Philosophische Schriften*, pág. 125.

38 *Ibid.*, pág. 126.

39 *Esthétique*, III, 1ª parte, pág. 80.

31 *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, H. Glockner, ed., pág. 325; *Philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gibelin, pág. 226.

32 *Philosophie der Religion*, H. Glockner, pág. 124.

33 *Ansichten*, I, pág. 141.

la virtud, nos dice Forster, «se vio agostado por el frío aliento del despotismo. El amor a la patria ya no podía exaltar a quienes ahora no tenían una patria, sino un amo».⁴⁰

En Hegel se repetirán también estos acentos para describir la existencia desdichada de las personas privadas, sometidas al yugo de un amo.

Con respecto a los efectos de estos acontecimientos sobre el arte, Hegel utilizará para ilustrarlos el mismo ejemplo que Forster: el de Lúculo. Precisamente, a las estatuas de los dioses, creadas por el pueblo y sometidas públicamente a su adoración, Forster había contrapuesto «las obras de arte que un Lúculo egoísta permite honrar en sus palacios».⁴¹

Después de una era de libertad, durante la cual los artistas habían expresado las impresiones ingenuas del pueblo, hallamos una era de tiranía, de codicia, de sórdido cálculo, de estéril raciocinio. Y todo esto matará al arte.

Al deplorar todas estas transformaciones políticas y morales, Forster exclama con dolor: «Y así, el desenlace es indudable: este momento encantador (*dieser reizende Augenblick*) de la vida de la especie humana debía ser efímero (*vergänglichlich*) como el tiempo de floración de la rosa⁴² y habría de disiparse como un hermoso sueño matinal⁴³ (. . .) Estos gratos instantes de ingenuo goce (*des unbefangenen Genusses*) han desaparecido para siempre. ¡Que se lamente quien no gozó de su juventud!».⁴⁴

Así, pues, Grecia fue como la alborada de un día, la primavera de un año, la juventud de una vida, la ingenuidad de una infancia.

Pero todo pasa, como la primavera y la juventud.

El pensamiento de Hegel se nutre con estas imágenes: «Este medio, como la vida humana en general, fue sólo una transición»,⁴⁵ se lamenta, y compara a menudo a Grecia con la juventud del género humano.⁴⁶

Y el propio Marx adopta estas fórmulas, peligrosas si no se las maneja con cuidado, porque incitan a asimilar la historia

humana a un ciclo orgánico o cósmico. A su juicio, Grecia será la infancia de la humanidad, caracterizada por su «ingenuidad» (*Naivität*). Un momento del desarrollo humano que conserva para nosotros todo su «encanto» (*Reiz*), pero que se ha «cerrado definitivamente (*eine nie wiederkehrende Stufe*)».⁴⁷

Los tres autores lamentan la muerte del arte griego, pero se resignan. Sería inútil el intento de resucitar el pasado. A propósito de las filosofías antiguas y de quienes pretenden restaurarlas, Hegel hablará de «lo imposible» y denunciará en esa tentativa «una tontería semejante a la del hombre que se esforzara por recuperar su juventud, o a la del joven que quisiese volver a ser un adolescente o un niño, pese a que el hombre, el joven y el niño son el mismo individuo».⁴⁸

Tampoco Marx se dejará enternecer: «Un hombre no puede retornar a la infancia, so pena de caer en la puerilidad».⁴⁹

Pero, una vez desaparecida Grecia, ¿en qué se convierte el arte? Deja de ser la expresión directa y más elevada de la verdad. De hecho, en su desarrollo, el conocimiento ha alcanzado formas superiores: la forma religiosa, la forma filosófica y científica. En adelante, la verdad se expresa en sentimientos y conceptos: «El pensamiento y la reflexión han superado al arte».⁵⁰ Por lo tanto, el papel del arte cambia totalmente; pierde su bella autonomía, su relación directa con la verdad, y cuando logra sobrevivir se convierte en *medio* al servicio de la religión, o de la ciencia, o incluso desciende a la categoría de simple pasatiempo.

Forster diagnosticaba ya la enfermedad: «Así, la humanidad que envejece, con su frialdad razonadora, ha dejado caer el arte, renacido, en la esfera de la sujeción (*Dienstbarkeit*)».⁵¹

Es sabido que, para Hegel, el arte, después del período griego, representa nada más que un papel subordinado. La religión lo utiliza con fines de edificación.⁵² Y para los individuos representa una distracción. En esta degradación consiste la muerte del arte. Todavía puede perfeccionarse formalmente, pero jamás recuperará su antigua dignidad.

Con respecto a la verdad según la expresaba el arte griego, es

40 *Philosophische Schriften*, pág. 127.

41 *Ibid.*, pág. 125; G. W. F. Hegel, *Esthétique*, III, 1ª parte, pág. 80.

42 Acerca de la rosa que, en su caducidad, vale más que las montañas eternas, véase G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, H. Glockner, ed., págs. 292-93.

43 *Philosophische Schriften*, pág. 125.

44 *Ibid.*, pág. 129.

45 *Esthétique*, II, 154-55; *Asthetik*, F. Bassenge, ed., Berlín, Aufbau-Verlag, 1955, pág. 427.

46 *Philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gibelin, pág. 203.

47 K. Marx, *op. cit.*, pág. 175.

48 *Histoire de la philosophie*, trad. al francés por J. Gibelin, pág. 71.

49 K. Marx, *op. cit.*, pág. 175.

50 *Asthetik*, F. Bassenge, ed., pág. 57.

51 *Philosophische Schriften*, pág. 128.

52 *Esthétique*, I, pág. 135: «La religión utiliza con bastante frecuencia el arte para lograr que la verdad religiosa sea más sensible y más accesible a la imaginación, y en ese caso puede afirmarse que el arte está al servicio de una esfera que no es la suya».

una verdad que hemos superado. Ya estamos muy lejos de ella. Hegel eligió la misma imagen que Forster para demostrar esta desacralización del arte.

Forster había escrito: «La vista de la belleza fatiga a la gran masa de artistas y aficionados, que no doblan la rodilla ante ella, no la adoran ni imploran su protección y sus dones».⁵³

Hegel confirmará este juicio: «Bien podemos considerar incomparables las imágenes de los dioses griegos, y sean cuales fueren la dignidad y la perfección con que se representan Dios Padre, Cristo y la Santa Virgen, sea cual fuere la admiración que experimentamos ante la vista de esas estatuas, todo eso de nada sirve: ya no hincamos la rodilla».⁵⁴

Lo Bello ideal (*das Idealistischschöne*), que es al mismo tiempo lo bello socialmente moral (*das Sittlichschöne*), ya no conserva sobre los modernos el imperio que ejercía sobre los griegos. Pues, como dice Forster, «esto sería posible sólo en un caso: si el espíritu de la época (*der Geist des Zeitalters*) no hubiese influido sobre el artista; si, con independencia del tiempo y las circunstancias, el genio artístico, desplazándose en una perfección abstracta, hubiese conservado su condición de griego en medio de cristianos».⁵⁵

Pero nada de eso ocurre. El artista no es «independiente del tiempo y las circunstancias». Por el contrario, es su portavoz, y Hegel lo afirma claramente: «Todo individuo es hijo de su tiempo».⁵⁶

En estas condiciones, nos dice Forster, «las figuras griegas y los dioses griegos (...) han llegado a ser para nosotros tan extraños (*fremd*) como los sonidos y los nombres pronunciados en griego en nuestra poesía».⁵⁷

¡Han llegado a ser para nosotros extraños: *fremd!*

¿Cuál es la causa? Nuestro espíritu no es el de los griegos, y este espíritu, al cambiar, ha abandonado las obras en las que otrora se expresaba. Hegel afirmará que estas han sido víctimas de una *Entfremdung*. Exteriorizaciones de una forma antigua del espíritu, ya no corresponden al espíritu nuevo, que persigue otros objetos, y en esta separación se convierten en lo que Hegel denomina realidades «positivas».⁵⁸

53 *Ansichten*, I, pág. 205.

54 *Esthétique*, I, pág. 137.

55 *Ansichten*, I, pág. 206.

56 *Histoire de la philosophie*, trad. al francés por J. Gibelin, pág. 135.

57 *Ansichten*, I, pág. 207.

58 Acerca de los conceptos hegelianos de positividad, destino y alienación, véase el estudio de J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, Rivière, 1948.

Forster caracterizaba así esta desanimación histórica del arte: «Lo que sigue al momento de su perfección no es más que una figura sin alma (*entseelte Gestalt*). En vano se desea prolongar este momento brillante o mantenerlo; el hombre no puede siquiera restituirlo».⁵⁹

En una de las páginas más bellas de la *Fenomenología*, Hegel describe a su vez este destino de la *Kunstreligion*: «Las estatuas son ahora cadáveres de los que ha huido el alma que los animaba, los himnos son palabras abandonadas por la fe (...) Estas obras son en adelante [en el Estado de derecho] lo que son para nosotros: bellos frutos desprendidos del árbol (...) Nuestra operación, cuando gozamos de estas obras (...) es la operación exterior que purifica estos frutos eliminando algunas gotas de lluvia o ciertos granos de polvo, y que, en lugar de los elementos interiores de la efectividad ética que los envolvía, los engendraba y les infundía espíritu, establece el armazón interminable de los elementos muertos de su existencia exterior, el lenguaje, el factor histórico, etc., no para penetrar su vida, sino sólo para representárnosla dentro de nosotros mismos».⁶⁰

Las obras pierden su significado cuando desaparece la base espiritual que era su fundamento. Algo que, una vez transpuestos los términos, se aclara bastante bien a sí mismo en la perspectiva marxista: el arte cambia al mismo tiempo que sus condiciones sociales. La base se destruye al mismo tiempo que la «superestructura» que era sostenida por aquella.

Como vemos, Forster, Hegel y Marx concuerdan en este punto fundamental: el arte griego ha desaparecido, y las condiciones espirituales y políticas para Forster y Hegel, materiales y sociales para Marx, que le permitían prosperar, no se repetirán jamás. Nada hay que sea eterno, tal la ley —cruel y excitante— de la historia, y es indudable que, respetándola, nuestros tres filósofos demuestran cabalmente su espíritu histórico.

Sin embargo, si solo se tratase de esta desaparición del arte, no se suscitara ningún problema; trataríamos a las obras de arte antiguas como a las vestiduras o las herramientas antiguas: arrojándolas al canasto de los residuos, o embalsamándolas en los museos.

Pero es indudable que ni Forster ni Hegel ni Marx aceptan este destino para las obras de arte. ¡Es verdad que el arte griego ha muerto, pero desde cierto punto de vista se mantiene siempre

59 *Philosophische Schriften*, pág. 115.

60 *Phénoménologie*, II, pág. 261.

vivo! Y esta comprobación origina una problemática que inquietó a Forster, a la que Hegel intentó ofrecer una solución, y que Marx expuso claramente del siguiente modo: «La dificultad no está en comprender que el arte griego y la epopeya se ligan con ciertas formas del desarrollo social. La dificultad reside en el hecho de que tienen todavía para nosotros, desde ciertos puntos de vista, el valor de normas y modelos inaccesibles».⁶¹

Ya no podemos crear obras al modo griego, pero continuamos gustando de las que crearon los griegos, y que perduran. El ojo del espectador reemplaza a la mano del escultor, y esta sustitución no representa una caída. Todo ocurre como si a joven nos ofreciera los frutos de un árbol y, de acuerdo con Hegel, «ella es más que la naturaleza de esos frutos, que se manifiesta inmediatamente, la naturaleza desplegada en sus condiciones y sus elementos, el árbol, el aire, la luz, etc., porque sintetiza en una forma superior todas estas condiciones en el brillo de su ojo consciente de sí y en el gesto que ofrece los frutos».⁶²

Cuando Forster evoca ese «momento encantador» representado por el florecimiento del arte griego, piensa sin duda en el encanto que experimentamos nosotros, los modernos, cuando lo consideramos. Y el propio Marx se deja conmovir todavía más explícitamente por su «encanto eterno» (*der ewige Reiz*).⁶³

Así se encuentran paradójicamente afirmadas, al mismo tiempo, la caducidad (*Vergänglichkeit*) y la eternidad (*Ewigkeit*) del arte griego.

En efecto, hay dos modos de aprehender el pasado, y sobre todo el arte del pasado.

En primer lugar, se puede mirar desde fuera los objetos del pasado, desprovistos de espíritu y extraños a nuestro pensamiento actual, como si fueran cadáveres. Es la actitud dogmática. Pero también es posible comprenderlos, redescubriendo en cierta medida su espíritu, o confiriéndoles un significado actual proyectado sobre el pasado, discernir en ellos la expresión de un momento del desarrollo sin el cual no seríamos lo que somos, y reconocerlo en nosotros como se reconoce una reminiscencia de la infancia.

Así, al identificar en ellos la expresión de uno de nuestros momentos anteriores, los reintegramos a nuestra personalidad, los

asimilamos, y les infundimos nueva vida en nosotros. ¡Es la *Er-Innerung*!

Consiste esta en retomar el contenido de la *Entfremdung*, pero en un nivel más alto: «El espíritu del destino, que nos presenta estas obras de arte —dice Hegel—, es más que la vida ética y la efectividad de este pueblo, porque es la reunión y la interiorización del espíritu disperso otrora y todavía exteriorizado en ellas».⁶⁴

La *Er-Innerung* responde a la *Entfremdung* como la perennidad del arte griego a su caducidad. El arte griego ha muerto, pero puede siempre renacer de esta manera. Marx pregunta: «Un hombre no puede retornar a la infancia, so pena de caer en la puerilidad. Pero, ¿acaso no se complace en la ingenuidad (*Naivität*) del niño, y, después de alcanzar un nivel superior, no debe aspirar él mismo a reproducir su verdad —(*seine Wahrheit reproduzieren*)? En la naturaleza infantil, ¿cada época no ve revivir (*aufleben*) su propio carácter en su verdad natural? ¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, el momento en que ella alcanzó su más bello florecimiento, por qué esa etapa definitivamente concluida del desarrollo no ha de ejercer una eterna seducción?».⁶⁵

Es cierto que esta indicación de Marx, que abre una posible vía de investigación para la solución de un difícil problema, se sitúa bastante lejos de la doctrina hegeliana de la *Erinnerung*, considerada integralmente, con su referencia a un espíritu antehistórico.

Sin embargo, si ignoramos esta referencia, no podemos dejar de pensar que un hombre —o una época—, que alcanzó un nivel superior y aspira a reproducir la verdad de la infancia, lo conseguirá únicamente gracias al recuerdo y a cierta forma de este. En esta perspectiva, el arte griego aparece como la expresión directa e ingenua de «la infancia histórica de la humanidad», que ahora nos conmueve como un recuerdo de la infancia, porque despierta en nosotros «el eco de voces queridas que han enmudecido . . .».

Por otra parte, Hegel, siempre diestro en aclarar ideas desde puntos de vista aparentemente opuestos, no ha dejado de presentar también el arte griego como un fragmento brillante de la herencia cultural. Evocamos aquí su discurso de Nuremberg, en 1809, en el cual exalta el recuerdo (*Erinnerung*) de la cultura antigua, y lo recomienda como el «baño espiritual», el

61 K. Marx, *op. cit.*, pág. 175.

62 *Phénoménologie*, II, págs. 261-62.

63 K. Marx, *op. cit.*, pág. 175.

64 *Phénoménologie*, II, pág. 262.

65 K. Marx, *op. cit.*, pág. 175.

«bautismo profano que confiere al alma el primer acento y el primer matiz del gusto y de la ciencia». Aconseja entonces la *asimilación* de las obras antiguas, consideradas como «el mejor alimento» para el espíritu, y, al mismo tiempo, como una ocasión muy propicia para experimentar lo extraño.⁶⁶

No es absurdo concebir una inversión racional de la *Erinnerung*, preparada por el propio Hegel: se convertirá entonces en la asimilación, la recepción inteligente y comprensiva de una herencia cultural que es como una parte de nosotros mismos: el género humano es lo que él ha devenido, y el arte, al desarrollarse, arrastra siempre consigo su pasado.

Fidias es inconcebible en el siglo xx, pero sin él no habría existido Picasso, quien, por otra parte, comenzó en su infancia estudiando el arte griego clásico. Si nuestros artistas modernos son capaces de imitar a los griegos y al mismo tiempo de olvidarlos es porque están profundamente impregnados de su modo y de su genio. El recuerdo y la historia nos impulsan a volver los ojos hacia el futuro y la invención.

3. Asesinato en la catedral *

El significado del arte cristiano de acuerdo con Forster y Hegel ¹

¡Hegel discípulo de Forster! ¿Quién lo habría imaginado? Los lectores de uno desconocen generalmente al otro. Ciertamente, es sabido que en su juventud Hegel transcribió algunas líneas del *Jacobino de Maguncia*, que, en esa época, fue una de sus fuentes de inspiración. Además, la admiración de ambos escritores por la Grecia antigua es igualmente desmesurada . . .

Pero, ¿acaso el propio Hegel no nos disuade de profundizar esta confrontación, puesto que se abstiene de citar a Forster?

No nos dejemos impresionar por su silencio. Precisamente cuando Hegel comienza sus meditaciones personales, Forster está próximo a perder su fortuna, sus amigos, sus amores y su reputación. Todo lo sacrifica a la Revolución Francesa, cuya defensa abraza. Cuando eligió, ¿presentía que su devoción lo llevaría al holocausto?

En todo caso, cuando muere en la soledad, en París, el año 1794 no prevé las perfidias póstumas de que será víctima. Su alma generosa y entusiasta difícilmente habría soportado pensar en ellas. Pero felizmente no sabía que Francia se mostraría tan olvidadiza e ingrata con el alemán que tanto la había amado. Ignoraba también que durante casi dos siglos continuaría siendo para la mayoría de sus compatriotas ¡«el traidor que entregó Maguncia a los franceses»!

Finalmente, y sobre todo, no hubiera podido concebir que el odio ciego provocado por su actitud política alcanzaría también, por contagio, a su obra literaria, y que durante mucho tiempo los espíritus más grandes se apartarían de ella.

Salvo algunas excepciones. Entre otras, el propio Hegel.

* Tomado de *Revue d'Esthétique*, París, 1964.

¹ Entre paréntesis indicamos, a continuación de la letra A, el volumen y la página de la obra principal de Forster, en la edición que Hegel leyó: *Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich, im April, Mai und Junius 1790*, Berlín, 1791-1794. A continuación de la letra E, el volumen, y a veces la parte del volumen y la página de la *Esthétique*, de Hegel, trad. al francés por S. Jankélévitch, París, Aubier, 4 vols., 1944.

⁶⁶ Discurso de fin del año escolar (1809) en G. W. F. Hegel, *Nürnbergischer Schriften*, J. Hoffmeister, ed., Leipzig, 1938, págs. 308-12.

Sin embargo, aunque recogiese sus ideas, y completara o discutiese algunas de sus doctrinas, Hegel no podía permitirse, sin correr graves riesgos, citar el nombre del reprobado. ¡Poco importa! La lectura simultánea de Forster y de Hegel evoca ecos mutuos: resuenan en todas las encrucijadas de la vida espiritual. Hegel ha tomado de Forster orientaciones políticas, económicas, religiosas y filosóficas.

Querriamos demostrar que le debe también algunas de sus opciones estéticas, y que la lectura de Forster le sugirió sobre todo esa extraña doctrina de la muerte del arte, que confiere a la *Estética* un interés al mismo tiempo tan arrebatador y ambiguo.

Por supuesto, Hegel retoma y desarrolla con total libertad ciertas intuiciones de Forster: las sistematiza y las enriquece infinitamente. Pero la apelación a Forster no oscurece sino que aclara mejor el punto de vista de Hegel.

I. La atracción del gótico

En 1790, el desprecio de los tiempos modernos por el arte medieval persiste; era el sentimiento que otrora La Bruyère había expresado tan ásperamente: «Se ha abandonado por completo el orden gótico, introducido por la barbarie en los palacios y los templos».

El joven Hegel comparte la animadversión de su época. Poco antes de 1793, considera que «en el culto católico, lo bello ha sido tomado de los griegos y los romanos: el incienso que huele bien y la bella madona. Pero los templos son masas góticas».² Su amor exclusivo a la cultura griega le impide ver otros estilos de vida o artísticos. Pero este engeñecimiento no durará mucho. Forster le abrirá los ojos.

Hegel leerá muy pronto sus apasionantes *Ansichten (Imágenes del bajo Rin, el Brabante y Flandes, Holanda, Inglaterra y Francia en abril, mayo y junio de 1790)*. Se inspirará en los juicios de Forster acerca de las obras de arte, antes de verificar personalmente, *de visu*, su validez.

Forster relataba con especial emoción su peregrinación gótica: «Colonia. Hemos ido a la Catedral, y allí nos quedamos, hasta que la oscuridad nos impidió ver . . .» (*A*, vol. I, pág. 70).

² *Hegels Theologische Jugendschriften*, H. Nohl, ed., Tubinga, Mohr, 1907, pág. 359.

Estas páginas de Forster modificaron el destino del célebre edificio. Inconcluso, abandonado desde hacía varios siglos, estaba deteriorándose. Los artistas lo desdeñaban, los turistas se abstendían de visitarlo, a nadie le inquietaba.

El comunicativo fervor de Forster conquistó un público para la catedral de Colonia. Algunos alemanes lo imitaron, e intentaron conmoverse como él recorriendo los espacios góticos. La pasión se difundió, incluso después que su iniciador cayó en el olvido y la reprobación.

Forster ha sido un precursor de la rehabilitación del arte gótico a fines del siglo XVIII. Es el verdadero salvador de la catedral de Colonia. Los hermanos Boisserée, célebres aficionados al arte, que conocían a Forster, iniciaron muy pronto su eficaz campaña en favor de la finalización de la obra monumental.

En el siglo XIX, los dirigentes alemanes apoyaron esta empresa, que se desarrolló activamente: como el gran público, creían en el origen puramente germánico del gótico, e infundieron a la tarea de terminar la catedral de Colonia un sentido patriótico y a veces chauvinista.

Así se escribe la historia. Cuando en 1880 el emperador Guillermo I inauguró solemnemente el inmenso edificio terminado, se pretendió ignorar que su estilo venía de la Isla de Francia, y que sus modelos eran Amiens y Beauvais.

También se omite mencionar la paradoja: este símbolo del genio germánico, esta joya de arte religioso debía una parte de su gloria, y quizás incluso de su supervivencia, al elogio que le había hecho otrora un jacobino, un adversario de la religión tradicional, y, a los ojos de los nacionalistas alemanes, el «traidor» más detestado.

Pero los historiadores no podían silenciar la intervención decisiva de Forster. Sesenta años después de la aparición de las *Ansichten*, un cronista de la catedral exaltará en términos diti-rámicos los méritos de quien había realizado una suerte de milagro . . . él, que era enemigo de los taumaturgos: «Para la catedral de Colonia, Forster ha sido el lucero del alba que después de una noche opaca anuncia la reaparición del día. Gracias a su luz, los muchos espíritus extraviados y los que buscaban en medio de la incertidumbre volvieron a descubrir el camino de un conocimiento mejor y un gusto más depurado. Forster fue para la catedral de Colonia como un san Juan Bautista en el desierto: su palabra conmovedora anunciaba la redención próxima de esta obra».³

³ E. Bloener, *La littérature de la cathédrale de Cologne*, Berlín, 1857.

Las *Ansichten* invitaban a viajar. Tan pronto pudo hacerlo, Hegel marchó en pos de este guía de excepcional calidad. En 1822 escribe a su mujer: «Colonia es muy vasta. He ido inmediatamente a ver la catedral».⁴

Pero no había esperado que llegase ese momento para hablar del gótico. Forster le enseñó el modo de hacerlo. La obra de arte, decía, es un objeto sensible, que implica una inagotable multiplicidad. Por consiguiente, renunciemos a describirla objetivamente, porque no podríamos suscitar en el espíritu del lector una representación adecuada. El discurso supone siempre cierto grado de abstracción, y no puede apoderarse totalmente de la diversidad de lo sensible, de su vida multiforme: «Esta vida —dice Forster— es un Proteo que se manifiesta en la materia de mil modos diferentes» (*A*, vol. I, pág. 118).

También para Hegel la obra de arte comparte con la naturaleza la incapacidad de coincidir con el concepto. Ella se niega si pretende alcanzar la generalidad (*E*, vol. III, primera parte, págs. 121-122). Lo sensible artístico no puede agotarse conceptualmente, tanto como no puede hacerlo lo sensible natural, a lo cual Hegel aplica con frecuencia la misma imagen que Forster, y ya en un poema de juventud donde invoca al «Proteo multiforme».⁵

Forster se abstiene de describir metódicamente cada obra de arte singular. Prefiere comunicar las impresiones que experimentó frente a ella: «A mi entender, se alcanza mejor el propósito relatando lo que se ha sentido y pensado ante una obra de arte, y por lo tanto expresando el efecto que ella produjo, y cómo lo hizo, que describiéndola detalladamente» (*A*, vol. I, pág. 121).

Es el método que aplica a la catedral de Colonia. Y al tratar del gótico en general, pero pensando sobre todo en Colonia, Hegel sigue su consejo: «Cuando se penetra en el interior de una catedral de la Edad Media, ya no se piensa en la solidez y en la racionalidad mecánica de los pilares y la bóveda que ellos sostienen, sino que se tiene la impresión de haber sido transportado a una selva de innumerables árboles, cuyas ramas se inclinan unas hacia otras y se reúnen para formar una bóveda natural» (*E*, vol. III, primera parte, pág. 86).

Ya en la carta que citamos más arriba, Hegel exclamaba: «¡Es un bosque de árboles gigantesco (*ein Hochwald*)!».
¡Y aquí tenemos la catedral-selva!

⁴ *Briefe*, J. Hoffmeister, ed., Hamburgo, Meiner, 4 vols., II, pág. 353.
⁵ *An die Natur* (1798).

Marca registrada: Forster.

Es indudable que la erudición logra descubrir en textos antiguos y muy poco conocidos el sentimiento de esta analogía. Sin embargo —¿después de qué sorprendente sucesión de encadenamientos?—, a la obsesión de Forster responde la de Baudelaire:

«¡Bosques inmensos, que suscitan en mí el mismo espanto que las catedrales!».

Antes de Forster, nadie había observado, analizado e interrogado de un modo tan claro, tan frecuente y profundo la semejanza de las formas arquitectónicas góticas y las estructuras del bosque profundo. El fue quien impuso esta imagen a la posteridad.

Le asustaba la aparente fragilidad de los pilares, «que, tomados aisladamente, vacilarían, como rosales», y en la sombra inquietante de la catedral de Colonia su imaginación evocaba el bosque gótico: «Sobre una extensión enorme, los grupos de esbeltas columnas se yerguen como los árboles de un bosque ancestral. Casi inaccesibles al ojo que quiere seguirlos, se los ve solamente en el remate de su cima, en una corona de ramas, que, con sus vecinas, se arquean en ojivas (*in spitzen Bogen*: en «arcos puntiagudos»)» (*A*, vol. I, pág. 71).

Forster revive su idea fija en todas las construcciones góticas que visita. Por ejemplo, en Oxford se detiene frente a cada «colegio» para renovar mejor esta intuición: «*Allsouls College* es casi el más bello edificio gótico por la sencillez y la esbelta audacia de los pilares que se alzan alrededor del cuadrilátero, y de las dos altas torres que se prolongan como copas de cipreses. En ningún lugar la semejanza de esta arquitectura con la forma de un bosque me ha impresionado tanto como aquí (. . .) El centro de la bóveda reposa sobre una columna esbelta y ligera, cuyas ramas se despliegan en lo alto como palmas, se curvan delicadamente y acuden desde todos lados al encuentro de los arbotantes (. . .) Estas esbeltas columnas, ¡con qué facilidad se elevan al cielo! ¡Con qué mágica virtud sus brazos, que se elevan aún más, se reúnen y cierran la ojiva audaz!».⁶ El gótico inglés reclama más imperiosamente la analogía de la bóveda forestal. Quizá Forster subrayó más tarde, en su capítulo acerca de Colonia, una impresión fugitiva cuya confirmación había hallado sólo en Oxford.

⁶ *Ansichten*, ed. de 1862, 2ª parte, pág. 175.

Sea como fuere, Hegel vio a Colonia con los ojos de Forster. El origen de los caracteres que atribuye al gótico se sitúa en las impresiones subjetivas de un espectador: «Este movimiento libre hacia adelante, y esta tendencia a reunirse en la cúspide constituyen aquí la principal determinación, cuyo efecto es la formación, por una parte, de triángulos en ángulo agudo con una base más o menos ancha, y por otra de ojivas («arcos puntiagudos»): la característica más impresionante de la arquitectura gótica» (E, vol. III, primera parte, pág. 84).

Hoy los especialistas definen de otro modo este estilo.

Pero el parentesco estético de Forster y Hegel se refugiaba en la imaginaria fronda gótica. Y allí prosperaba. La esbeltez extrema de los pilares, su prolongación en ramas que se reúnen, la curvatura terminal en «arcos puntiagudos», todo ello originaba en el espíritu de Forster una singular ilusión. «Los arcos de los pilares góticos (...) descansan por así decirlo sobre nada, planean en el aire (*luftig schweben*) como las cimas umbrosas y abovedadas del bosque» (A, vol. I, pág. 72).

Hegel se apodera de este descubrimiento, lo integra en su propia dialéctica de la columna. Le servirá para oponer la arquitectura del templo griego y la de la catedral cristiana. La columna griega se alargará, se irá adelgazando, para convertirse finalmente en pilar gótico, al mismo tiempo que modificará su función.

Es conocido el díptico hegeliano: el templo griego es una habitación terrestre, se extiende horizontalmente, mientras la catedral se alza en sentido vertical, y no es una residencia. Al indicar el cielo, invita a dejar el mundo.

El contraste de los significados se refleja en la diferencia de las estructuras. En el templo griego, las columnas verticales y robustas sostienen sólidamente las vigas horizontales.

En cambio, en el gótico, como lo había observado Forster, se diría que los frágiles pilares nada sostienen. Hegel acentúa esta observación: «En el gótico los muros se alzan completamente solos, con independencia y libertad totales, y lo mismo puede decirse de los pilares, que, cuando llegan al final de su ascenso, se prolongan en varias direcciones, para luego, como por casualidad, restablecer contacto unos con otros; dicho de otro modo, su destinación es sostener la bóveda, y aunque esta descansa realmente sobre los pilares, no se la define y distingue explícitamente. Se recoge la impresión de que los pilares nada sostienen, y de que sus ramificaciones superiores no son más que la continuación apenas encurvada del tronco. Al reunirse, las ramificaciones de todos los pilares forman la bóveda de la

catedral, del mismo modo como las ramas superiores de los árboles de un bosque se reúnen para formar una bóveda de verdor» (E, vol. III, primera parte, pág. 86).

Catedral-bosque, ascenso vertical, desdibujamiento de la diferencia entre el sostén y su carga: la contemplación del gótico provoca en la mirada un desconcierto que la arranca del mundo. Como si aquí todo obligase al ojo a sobrepasar su poder, a esforzarse en una lucha contra lo visible.

La bóveda y la cima de los pilares son «casi inaccesibles al ojo que quiere seguirlos», afirmaba Forster. Hegel señala: «La altura de los pilares sobrepasa la anchura de su base en proporciones que el ojo no puede evaluar. Los pilares se vuelven delgados y esbeltos, y se lanzan de tal modo hacia lo alto que la mirada no puede abarcar en un solo movimiento su figura total: todo lo contrario, se ve obligada a vagabundear, a planear sobre el todo, hasta que, tranquilizada, alcanza la curvatura suavemente oblicua de los arcos que acaban reuniéndose» (E, vol. III, primera parte, pág. 87, traducción ligeramente modificada).

Forster se estremecía al admirar «la esbeltez de los pilares, el impulso audaz de los pilares y los muros», que suscitaban en él «ese sentimiento de lo irreprimible que la imaginación prolonga tan fácilmente en sentimiento de lo ilimitado» (A, vol. I, págs. 71-72).

También Hegel insiste permanentemente en «la esbeltez de las proporciones, lo que hay en ellas de alargado, de modo que se trata menos de una ascensión que de un vuelo».⁷

La palabra *schlank* (delgado, esbelto) aparece constantemente en la pluma de los dos autores, y ambos utilizan con predilección los verbos alemanes que agregan la partícula *empor*: hacia lo alto, hacia el cielo. ¡En la catedral gótica todo se yergue, se lanza, levanta vuelo hacia lo alto, hacia el cielo!

¿Debemos continuar creyendo, como a menudo se afirma, que Chateaubriand fue el primero en restaurar la dignidad de la catedral, en *Le génie du christianisme*?

Un revolucionario alemán se había adelantado al gentilhomme católico. Hegel hereda de Forster este sentimiento nuevo: el respeto por el gótico, el maravillado asombro ante el esplendor de su arquitectura y la profundidad de su sentido.

Le impresionan la «majestuosidad» y la «elegancia» del santuario de Colonia.⁸

⁷ *Briefe*, J. Hoffmeister, ed., II, pág. 253.

⁸ *Ibid.*

Y también en esto recuerda a Forster, quien había exclamado: «El esplendor del coro que forma una bóveda hasta el cielo tiene una sencillez majestuosa, que sobrepasa toda representación» (A, vol. I, pág. 71).

Aquí luchan el entendimiento y la imaginación. Forster no olvida la *Crítica del juicio*, y Hegel la reencuentra: la catedral suscita en él un sentimiento de «sublime solemnidad que impulsa al alma a franquear todos los límites propuestos por el entendimiento» (E, vol. III, primera parte, pág. 83).

En esa permanente ascensión, el impulso gótico acaba por dejar atrás el último peldaño de la escala humana, rompe con la humanidad sensible, a la que estremece de espanto.

La palabra *Schauer* expresará esta superación y esta ruptura: estremecimiento de horror, temor sublime, horror sagrado. «Siempre que visito Colonia —nos confiesa Forster— me acerco a este templo magnífico para sentir en mi persona el estremecimiento de lo sublime (*die Schauer des Erhabenen*)» (A, vol. I, pág. 70).

Bello ejemplo de afinidad electiva: la bóveda gótica inspira en Hegel el sentimiento del «horror sagrado (*das Schauerliche*)» (E, vol. III, primera parte, pág. 86).

La arquitectura griega solicitaba inclinaciones muy distintas. De acuerdo con Forster, es sin duda «el tipo de lo acabado, lo noble, lo armonioso, lo proporcionado, en una palabra: lo bello. En cambio aquí (. . .) el alma se embriaga en la desmesura de la empresa artística» (A, vol. I, pág. 72).

Hegel explica, a su modo, que «las expresiones de la belleza clásica deben mantenerse alejadas de lo sublime» (E, vol. II, pág. 205), mientras que el gótico está autorizado a «impulsar el alma allende los límites del entendimiento» (E, vol. III, primera parte, pág. 83).

Lo clásico recoge toda la belleza del mundo. En cambio, lo romántico nos desarraiga y nos vuelve hacia el más allá. La catedral nos prepara para el gran desarraigo. En el mundo, nos desprendemos así de este mundo.

Forster delinea el contraste: «Las figuras griegas parecen relacionarse con todo lo que está allí, con todo lo que es humano; las formas góticas existen como apariciones venidas de otro mundo, como palacios feéricos, para testimoniar el poder creador del hombre, que sabe desarrollar hasta el fin una idea aislada y alcanzar incluso lo sublime siguiendo un camino excéntrico» (A, vol. I, pág. 72).

En Colonia, también Hegel penetra en un mundo distinto: «Allí, lo que se ofrece con singular vivacidad a los ojos es una

situación diferente, otro mundo humano, una época distinta en todo el sentido de la palabra».⁹

Y en otro lugar agregará: «Un mundo hecho completamente por el hombre y sólo para él, para su piedad y su concentración interior» (E, vol. III, primera parte, pág. 84, traducción modificada).

Así, pues, la catedral se subordina a su vocación: suscitar la elevación del espíritu por encima de lo finito, prolongar lo irresistible hasta lo ilimitado, grabar en la materia el itinerario extramundano de un alma. Forster sublimaba el testimonio arquitectónico: «Cuanto más nos parecen gigantes los efectos de la energía humana, más la conciencia del ser activo en nosotros se lanza más allá de ellos» (A, vol. I, pág. 70).

Al comienzo del capítulo que consagra a la arquitectura romántica, Hegel atribuye a Goethe el mérito de haberle restituido sus derechos (E, vol. III, primera parte, pág. 70).

Pero, ¿no es más bien Forster quien lo ha convertido al gótico? Las *Ansichten* ayudaron mucho a Hegel a definir sus ecuaciones estético-religiosas: ángulo recto = templo griego = serenidad pagana; ángulo agudo = catedral gótica = horror sagrado.

II. La belleza arranca ecos al cristal

El cristianismo aniquiló al paganismo, y el gótico elimina lo clásico. La victoria estética, ¿corresponde exactamente al triunfo religioso?

Si Forster y Hegel reconocen que el arte griego debía perecer inevitablemente, no por eso creen que el gótico que ellos reviven representa la redención del arte. Es fácil comprenderlo desde el punto de vista de los dos pensadores.

Les habrían complacido las palabras felices que Dufrenne eligió para transmitirnos mejor la esencia de lo poético: «Una ternura nuestra que responde a la ternura de las cosas», y esa confianza «simultáneamente en la generosidad y en la benevolencia de lo sensible».¹⁰

Pues para ellos el arte es subyugado por lo sensible.

Ahora bien, si el arte griego idealiza lo sensible para formar con ello sus dioses, por su parte el cristianismo crucifica lo sensible, lo maltrata cruelmente.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Le poétique*, pág. 194.

Cuando el alma se aparta de lo sensible, se desvía también del arte. Para Hegel, la Antigüedad griega y la alta Edad Media son los dos períodos favorables al arte, igualmente acabados, perdidos ambos para siempre. Pero no son equivalentes: uno fue un bello florecimiento, y la otra una hermosa agonía.

El arte siempre es sagrado. Griego o cristiano, consiste en «una hermenéutica de las fuerzas espirituales», para utilizar una expresión de Forster (*A*, vol. I, pág. 141). Ahora bien, el arte griego realiza una hermenéutica integral y perfecta, y en cambio el arte cristiano sólo consigue una hermenéutica parcial e indigente.

Primera diferencia: el artista griego creaba por sí mismo, libremente, dioses serenos. El artista cristiano recibe, de una religión que no nació del arte, sus temas, sus derechos, sus límites. Frente a cada tema de inspiración religiosa, Forster deplora esta dependencia. Hegel confirma que en lo que concierne al Dios cristiano, «se trata de un objeto absoluto que el arte no crea por sus propios medios, sino que recibe de la religión y al que aborda con la conciencia de que él representa, y anima lo verdadero» (*E*, vol. II, pág. 280).

Además, el arte griego expresaba la bella individualidad humana en sus rasgos más generales (*E*, vol. III, primera parte, págs. 116-117), mientras que en la época moderna, nos dice Forster, «hombres que tienen un carácter individual determinado, hombres caracterizados por temperamentos y pasiones dominantes han ocupado el lugar de la figura idealizada de los dioses griegos» (*A*, vol. I, pág. 206).

En estas condiciones, el arte llega a ser infiel a su propósito primitivo, la representación de lo bello ideal. Si el arte griego acompañaba a una religión de la felicidad y de la ciudad, Hegel asignará al arte cristiano la tarea de ilustrar una religión de la individualidad, de la inquietud, el sufrimiento y la desgracia.¹¹

Es indudable que el cristianismo revive algunos bellos momentos del antropomorfismo griego. El joven Jesús se asemeja a un Apolo, un Heracles o un Baco. Como Hölderlin o Forster, Hegel no rechaza estas asimilaciones, que sorprenderían en nuestra época.¹² Pero, después de todo, el *Baco* de Leonardo da Vinci, ¿no es hermano de su *San Juan Bautista*?

El cristianismo exaspera el antropomorfismo griego. En un texto transcrito por Hegel, Forster muestra cómo los hombres

se separaron de los dioses griegos, tan bellos, pero demasiado grandes para ellos, con el fin de buscar un dios todavía más cercano, doliente como ellos, sufriente con ellos: «Creamos dioses a nuestra imagen», y «la igualdad es la condición necesaria del amor» (*A*, vol. I, pág. 209).

Al cobrar carácter más perfectamente humano, la religión cristiana asume, de acuerdo con Hegel, los momentos de la singularidad, lo negativo, el mal y el sufrimiento, y al mismo tiempo supera esta contingencia de lo sensible; se interioriza y se purifica.

Por lo mismo, propone muy seriamente el problema de la «superfluidad aparente del arte» en el cristianismo (*E*, vol. II, págs. 262-263). ¿Y la *Estética* no demostrará en definitiva su superfluidad *real*?

Para el cristianismo el arte no representa el origen ni la esencia de la religión, sino solo un medio que esta en ocasiones puede usar. El moribundo que rehúsa extender los labios hacia un crucifijo demasiado feo, ¿continúa siendo cristiano? Hegel lo aceptaría con dificultad. A su juicio, «la piedad es extraña al arte como tal» (*E*, vol. I, pág. 137; véase también *E*, vol. III, primera parte, pág. 122).

Más que una victoria del arte cristiano sobre el arte clásico, sería entonces más acertado advertir una destrucción del arte por el cristianismo.

Y sin embargo, el arte cristiano existe. Forster medita largamente sobre algunas de sus obras maestras. Hegel intenta definir sus principios.

Forster admite que la victoria de la religión del sentimiento sobre la religión del arte no acaba en un mero déficit estético: «Si el culto (*der Dienst*) de los ideales de belleza no se hubiese derrumbado, no tendríamos un Rafael, un Tiziano ni un Correggio, no tendríamos en el arte ni belleza humana individual, ni magia del color, ni gracia» (*A*, vol. I, pág. 207).

Preocupado por lo individual, el cristianismo encuentra su realización artística en la pintura: «La calma viviente de un dios es el tema más sublime para el cincel. Y el momento en que las emociones del alma humana irradian bellamente en la superficie de su envoltura corporal, he ahí lo que, por encima de todo, merece el pincel de un gran maestro» (*A*, vol. II, pág. 305).

La escultura es incapaz de reproducir la «patognómica» humana, y para Hegel el alma romántica se encarna ante todo en la pintura, superior por ello a la escultura, antes de interiorizarse todavía más en la música: «En efecto, en la pintura se afirma

11 Acerca del cristianismo medieval según Hegel, véase, J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*.

12 Véase Hölderlin, *L'unique; Pain et vin*, etcétera.

por primera vez el principio de la subjetividad al mismo tiempo finito e infinito» (*E*, vol. III, primera parte, pág. 201).

Sin embargo, la irrupción de lo negativo, que la religión más humana y más interior anuncia, no favorece un arte más puro. Hegel aprueba esto, porque señala un progreso del espíritu humano; pero también lo lamenta, pues provoca una decadencia del arte.

Seguramente, desde lejos y en general, absuelve de todo pecado al arte cristiano; pero condena a cada obra observada de cerca. Como comparte las antipatías de Forster, repudia por fragmentos casi todo el dominio cristiano del arte, después de haberlo santificado en general.

Primera andanada: los milagros y las leyendas.

El milagro en lo sensible no le parece, en efecto, verdaderamente cristiano: «Lo divino puede intervenir en la naturaleza sólo como razón, bajo la forma de leyes inmutables que Dios mismo impuso a la naturaleza» (*E*, vol. II, pág. 279).

En cuanto a las leyendas, «presentan con frecuencia un aspecto absurdo, ridículo, artificial, desprovisto de sentido, porque su fin es inducir a creer en la presencia de Dios en cosas y circunstancias incompatibles con las exigencias de la razón, falsas, y que por lo tanto nada tienen de divino».

Si se quiere establecer una relación de dependencia entre las experiencias religiosas interiores y los fenómenos exteriores, «en ese caso no es necesario que estos últimos constituyan un desafío a la razón y al buen sentido» (*E*, vol. II, pág. 280).

Hegel se abstiene extrañamente de ofrecer ejemplos de obras inspiradas torpemente en estos «milagros» y en esas «leyendas». ¿Juzga que ese terreno es excesivamente . . . riesgoso? ¿O considera que Forster ha ilustrado suficientemente la condena que a su juicio merecen tales temas?

Forster mismo se abstenía de abundar en la cuestión. Pasando por Malinas observa: «En esta región, tan profundamente imbuida de superstición, la imaginación de los artistas se ha ocupado la mayor parte del tiempo en temas extraídos de la leyenda. En sí mismos rara vez poseen riqueza y atractivo suficiente para que valga la pena que se los relate y represente» (*A*, vol. I, pág. 464). Y contraponía a la pobreza de las leyendas cristianas el «reino de ideas» de los griegos.

De todos modos, no dejará de indignarse ante un episodio de la leyenda de San Bernardo: «Un pintor dotado de un sentido elevado de su arte habría debido experimentar vergüenza ante el encargo de pintar a la madre de Dios en el momento en que deja caer la leche de sus senos en la boca abierta de San Ber-

nardo. Sin embargo, Van Thulden ha abordado el tema» (*A*, vol. I, pág. 464).

¡Embarazosa situación la de una joven dando el pecho a un anciano barbudo! La leyenda de Simón y su hija, aunque más conmovedora, admitiría difícilmente la representación pictórica: se trata de una visión poco grata. ¡Pero aquí aparecen la madre de Dios y un monje! (*A*, vol. I, págs. 465-467). Frente al cuadro de Van Dyck, *El asno arrodillado ante la hostia*, Forster ya no tiene fuerza para protestar (*ibid.*).

Es evidente que una condena a este género de temas afecta a una gran parte de la pintura de la Edad Media y la Edad Moderna. Para Forster y Hegel el contenido de la obra artística es más importante que la forma. El virtuosismo, el talento del pintor no rehabilitarán jamás un tema inmoral, envilecedor o ridículo. El arte es una objetivación del espíritu. Los temas que un artista elige, o que se le imponen, lo juzgan o juzgan a su época.

Hegel, que reprueba el uso estético de la leyenda y el milagro, descuelga de los cimacios, *in petto*, batallones de *San Jorges*, armadas de *Pescas milagrosas*, *Tentaciones*, *Curaciones* y *Resurrecciones* innumerables.

Pero no se detiene allí. Sigue impávido a Forster. Reprueba también a los mártires —incluso cuando nada tienen que ver con la leyenda— porque *son feos*.

Ante todo, recordemos que Hegel de ningún modo aprueba el martirio en sí mismo, ese «fanatismo del sufrimiento», cuyo «monstruoso egoísmo» denuncia. El ascetismo señala a un alma «extraviada, desviada, incapaz de inspirarnos piedad e indigna de servirnos como ejemplo» (*E*, vol. II, págs. 276-277).

Luego, y esto es lo que más nos importa, no acepta la representación pictórica de estos contenidos. Así aparece el carácter puramente teórico, y sobre todo poco sincero de su asentimiento estético frente a lo negativo, al mal y el sufrimiento. En realidad, Hegel no logra integrar en su concepción de la belleza lo que el cristianismo ha significado en el arte, y por lo tanto lo desecha: «Como sólo a costa de humillaciones, de sevicias y de violencias infligidas a la carne se obtiene la conversión en las situaciones que tratamos aquí, es evidente que el problema de la belleza no podría proponerse en ese contexto y que representan para el arte un tema muy peligroso. En efecto, por una parte los individuos deben representarse, en una medida mucho mayor que en la historia de la Pasión del Cristo, como individuos reales, que exhiben la marca de la existencia temporal, sumergidos en la finitud y la tempora-

lidad, y por otra parte las torturas y las atrocidades inauditas, las mutilaciones y las dislocaciones de los miembros, los martirios corporales, los cadalsos, las decapitaciones, el suplicio del fuego lento, del aceite hirviente, de la rueda, la muerte en la hoguera, etc., constituyen en sí mismos procedimientos feos, repugnantes, atroces, a tal punto extraños a la belleza que no pueden ser temas de ningún arte sano» (E, vol. II, pág. 274). Hegel comparte evidentemente los sentimientos de repugnancia de Forster, quien no teme criticar en este aspecto a los más célebres artistas. Jordaens en el *Martirio de santa Apolinaria* le parece «desagradable, repugnante y confuso» (A, vol. II, pág. 334). Reconoce los muchos méritos del *Martirio de san Sebastián*, de Hondhorst, que «pese a la actitud del cuerpo, atado y estirado hasta la dislocación, atrae inicialmente la mirada del espectador (...) ¡Los artistas no advierten hasta qué punto este martirio provoca el sufrimiento del espectador y cómo es imposible sentir afecto por semejante obra de arte, si se tiene un mínimo de sentimientos!» (A, vol. II, pág. 284).

Frente a la *Decapitación de San Juan Bautista*, el horror se apodera de él. Y, sin embargo, se trata de un cuadro que todos aprecian. «¡Pero qué espectáculo! Una composición desordenada, colores desvaídos, un tronco repugnante, ¡y un perro de aguas boloñés que bebe la sangre! ¡Semejante tema y una imaginación creadora de ese carácter armonizan bien! Y, para completar todo esto, solo faltaba el espectador, que se encontraba con nosotros frente al cuadro y que exclamó exultante: “¡Ah! ¡Qué hermosa efusión de sangre!”» (A, vol. II, pág. 286. La exclamación final, en francés en el texto).

En Colonia ve la *Crucifixión de San Pedro*: «Aquí se clava al santo sobre la cruz, e imaginad este horror: para que los verdugos lleguen más fácilmente a los pies, se invierte la cruz; de manera que los sufrimientos del mártir son tanto más terribles. ¡Que el cielo me asista! ¿Qué sentimiento estético han tenido todos estos artistas? ¿Acaso son cosas que merezcan ser reproducidas? ¡Cosas que yo no desearía ver al natural!» (A, vol. I, págs. 105-106).

Forster parece ignorar algunos detalles de la hagiografía. Podemos perdonarlo fácilmente en un protestante. Pero, ¿acaso llama en su auxilio al cielo de Lutero? ¿O más bien al cielo eternamente sereno de Grecia?

En arte, Hegel no elige otro empuje. En el museo desierto, de donde expulsó las leyendas, los milagros y los mártires, tolera los arrepentimientos, las conversiones, es decir los «milagros interiores». ¡Pero con una condición! El pintor debe acep-

tar en su cuadro sólo a la propia conversión, «sin incluir otros detalles pertenecientes al dominio de lo reprehensible y lo condeñable!» (E, vol. II, pág. 279).

En efecto, «si se pretendiese representar estas historias de conversión extensamente y con sus menores detalles, se acabaría una vez más en resultados incompatibles con lo bello, porque muchos de esos detalles tienen un carácter definitivamente criminal y repugnante» (E, vol. II, pág. 278). ¡Eso es lo que Hegel llama «asumir lo negativo, el mal y el sufrimiento»!

Su rechazo de la fealdad no carece de consecuencias graves para la religión. Las vemos perfilarse cuando examina un tema que suscita su evidente preferencia: María Magdalena.

Si elimina del cuadro todo lo que recuerda actos «criminales y repugnantes», es indudable que el artista alcanzará «los resultados más satisfactorios, más acordes con el concepto de lo bello». Pero, ¿cuáles serán los efectos religiosos? El propio Hegel los expone: «Así es la imagen de María Magdalena, a la que debemos incluir entre los más bellos temas de este género, tema que fue tratado de manera particularmente notable y artística por pintores italianos. Exterior e interiormente aparece en estos cuadros como la *bella* pecadora, tan atractiva por su pecado como por su conversión. Pero ni el pecado ni la santidad son tomados muy en serio; mucho se le perdona porque ha amado mucho; y se le perdona por su amor y su belleza; pero lo conmovedor consiste en que experimenta arrepentimiento por haber amado tanto, y vierte lágrimas de dolor que testimonian la bella sensibilidad de su alma. Su error no consiste en haber amado mucho; pero comete un bello y conmovedor error al creerse pecadora, pues su belleza, en la cual se refleja una rica sensibilidad, atestigua que sólo pudo amar noblemente y con toda la profundidad de su alma» (E, vol. II, pág. 279).

Forster se dejó enternecer igualmente por la *Mujer adúltera*. ¡Es tan bella, demuestra tanta belleza de alma, que no es posible considerarla una verdadera pecadora!

¡Nuestros dos amigos condenarían de buena gana a las feas! Pero la belleza nada tiene que hacerse perdonar: el arte la absuelve más prontamente que la fe.

Hegel sin duda advierte que al desterrar el pecado y la santidad, al exorcizar el mal y el sufrimiento, restablece la pureza estética, pero también la inocencia del arte griego, «que ignora el pecado y el mal» (E, vol. II, pág. 153). Su Magdalena, alma bella en un cuerpo tan hermoso, es hermana de Diana y de Venus, pero convertida en criatura soñadora, y más conmovedora a causa de sus lágrimas.

¡Por su parte, la piedad se edifica, si lo necesita, contemplando la *Magdalena* macilenta y desastrada de Donatello! . . .

Si Hegel experimenta la seducción de una Magdalena un tanto pagana, también abre más virtuosamente su corazón a otro destacado tema cristiano: la Virgen María. En realidad, es el único que tolera entre los que reflejan la imagen del amor cristiano: «El contenido más accesible al arte, en este dominio, es el amor de María, el amor materno» (*E*, vol. II, pág. 270).

Pero, ¿de qué amor materno se trata? No es el corazón que sufre y sangra al pie de la cruz. No. ¡Es el «bienaventurado amor materno» en su «afirmativo apaciguamiento»!

Hegel no puede aceptar lo negativo en pintura.

El amor materno de María permite que el arte aprehenda el espíritu en la forma del sentimiento, y allí «donde el sentimiento de unión individual con Dios existe en su forma más primitiva y real» (*E*, vol. III, pág. 271).

En realidad, incluso sin «unión individual con Dios», el amor materno humano contenta a Hegel. No por filósofo es menos esposo y padre. En los cuadros de los grandes maestros reconoce la actitud de su esposa María, inclinada sobre el hijo, idealizada y eternizada por el arte.

Sean cuales fueren sus opiniones, atribuye escasa importancia al significado propiamente religioso de las representaciones artísticas de la Virgen. Para demostrarlo, bastará recordar sus diferentes interpretaciones de una obra por la que experimenta excepcional afecto: *La Virgen moribunda*, de Jan Scorel.

Afirma a veces que es la expresión eficaz de la espiritualidad cristiana: «Es sobre todo Scorel quien pintó admirablemente la muerte de María y le infundió el encanto de la juventud. Al mismo tiempo que representa a la Virgen como si se encontrase en estado de sonambulismo, de muerte, de envaramiento y de ceguera frente a las cosas exteriores, le confiere una expresión que transparenta su espíritu gracias a los rasgos externos, de modo que se tiene la impresión de que este para nada participa del estado del cuerpo, que está en otro lugar, lejos del cuerpo» (*E*, vol. III, primera parte, pág. 231).

Ahora bien, en la *Filosofía de la historia*, Hegel reconoce esta belleza particular de la Virgen de Scorel «en las mujeres durante los días que siguen al parto, cuando, liberadas del peso agobiador del niño y del trabajo de dar a luz, sienten también el alma reconfortada por la presencia de un hijo querido». Y este concepto le permite sugerir a su auditorio lo que puede ser la belleza de las mujeres hindúes: ¡«Una belleza que es debilidad nerviosa, en la cual está disuelto todo lo que es des-

igual, áspero y contrario, de modo que el alma sensible parece sola, aunque es un alma en la cual puede reconocerse la muerte del espíritu libre que se basa únicamente en sí mismo»! Hegel afirma que esta belleza se encuentra entonces rodeada de una «abyección tanto mayor».¹³

En el arte cristiano el sentido no adhiere indisolublemente a la forma.

Ciertamente, Forster prefería también a la Virgen en la expresión de su amor materno. Describe emocionado un cuadro de *La Sagrada Familia* que atribuye a Rafael: «La tierna madre contempla a su niño con mirada colmada de gracia celestial y dulzura. Su cabeza se inclina dulcemente sobre él, y de su frente irradia una belleza virginal. Jamás he conocido pintor que reuniese en un solo ser a la Virgen y la madre tan eficazmente como lo hicieron Rafael y Leonardo da Vinci».

Pero también señala: «Al margen de todo misterio, esta condición se encuentra en la naturaleza; una moralidad virginal, un corazón puro, una imaginación pura, en la más bella unión con el amor maternal» (*A*, vol. I, pág. 22).

Ninguno de los dos lamenta que el catolicismo haya «tomado de los griegos a la bella Madona», como decía el joven Hegel. De todos modos, no debemos llamarnos a engaño: la verdadera religión no aprueba este préstamo. Ni el pecado, ni la santidad, ni la virginidad han conservado su condición de temas serios. Por conmovedora que sea Magdalena, por arrebatadora que se muestre la Virgen en su amor materno, el artista moderno no puede tratar de buena fe estos temas.

El momento religioso y artístico de Magdalenas y Marías ha pasado inexorablemente: «Cuando el espíritu cobra conciencia de sí mismo, según existe en su propio elemento, separado de la base natural que es el sentimiento, la mediación desprendida de esa base se convierte en el medio de alcanzar la verdad; por eso la mediación interior del espíritu se ha convertido en el protestantismo en la verdad suprema, en contraposición al culto de María que inspira al arte y la fe» (*E*, vol. II, pág. 271). Un moderno que pinta una Virgen descubre la vocación hermenéutica del arte. No cree en el tema, que a sus ojos carece de importancia: reduce el arte a un pasatiempo, a un mero placer, o a un recurso utilitario. Por lo tanto, su obra conserva un carácter convencional y artificial, carece de vida: «Cuando los

13 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gibelin, París, 1946, págs. 129-30. Véanse también las *Briefe*, J. Hoffmeister, ed., II, pág. 354.

modernos pretendemos representar a un dios griego, o, como los protestantes contemporáneos, a una Virgen, en escultura o en pintura, no podemos tratar esos temas con auténtica seriedad» (*E*, vol. II, pág. 336).

Y no se logrará resucitar el espíritu del pasado mediante una conversión estética al catolicismo, como la practicaban algunos artistas contemporáneos de Hegel (*E*, vol. II, pág. 339). Al envejecer, el museo cristiano se vacía.

III. La figura de Dios vivo

El arte cristiano todo lo sacrifica a Cristo. Por lo menos le queda Cristo. Hegel parece admitir que hay en todo ello «una intervención necesaria del arte». En efecto, «el arte presenta a la conciencia intuitiva la manifestación de Dios bajo la forma de una figura individual que posee una presencia real como una imagen concreta que reproduce, incluso en los detalles exteriores, acontecimientos que se relacionan con el nacimiento de Cristo, su vida, sus sufrimientos, su muerte, su resurrección y su transfiguración, de modo que únicamente gracias al arte la fugitiva manifestación real de Dios adquiere una duración renovada constantemente» (*E*, vol. II, pág. 263).

Sin embargo, si la Pasión de Cristo propone teóricamente al arte un tema privilegiado, Hegel se esforzará por destacar las dificultades de su tratamiento.

En la representación de las escenas de la Pasión, el arte se enfrenta todavía con el tormento cristiano. Pero tropieza además con este importante obstáculo: una misma intuición debe reunir al Dios y al Hijo del hombre, al mártir y al resucitado.

Es indudable que Hegel leyó el artículo publicado en 1789 en *La Thalia* de Schiller con el título *El Arte y la época*. Forster escribía allí: «En todo lo que existe de más bello y mejor dentro de lo visible, en la forma humana cuyo encanto sublima el arte griego confirió a los dioses, en las proporciones ideales que confirmaban la fe en una perfección sobrehumana, se veía y experimentaba la presencia del Dios. En los miembros insuficientemente desarrollados de un lactante, en la tortura del mártir sometido a suplicio, la representación de lo divino es un problema insoluble».¹⁴

14 G. Forster, *Ecrits philosophiques*, G. Steiner, ed., Berlín, 1958, págs. 127-28.

En *El espíritu del cristianismo y su destino*, también Hegel destacaba la diferencia entre el dios griego y el dios cristiano, e insistía en la dualidad interna del segundo: «No es posible expulsar del espíritu esta dualidad de las naturalezas. Hércules se elevó al rango de héroe en su paso por la hoguera. Del mismo modo, Jesús no llega a la apoteosis sino después de pasar por la tumba. Pero en el primer caso se consagran altares y se elevan plegarias a la valentía objetivada, al héroe trocado en dios, que ya no combate ni presta servicios. En cambio, aquí el destinatario no es sólo el héroe. No sólo el Resucitado es la salvación de los pecadores y la seducción de su fe; además, se adora a quien enseña y camina, y a quien está clavado a la cruz. Gracias a este vínculo monstruoso, en el transcurso de los siglos, millones de almas en busca de Dios se agotaron y martirizaron».¹⁵

Es imposible unir en una misma intuición sensible la dignidad la belleza y la serenidad de un dios y la humillación, la fealdad y el tormento de un supliciado.

Al contemplar, admirado, el *San Juan Bautista* de Daniele da Volterra, que en realidad representa un Baco soñador o un hermoso hombre sumido en sus pensamientos a pesar de la cruz y la escudilla, Forster define el dilema que afronta el artista cristiano: «Me parece inconcebible que aún se pretenda representar a un Cristo como obra de arte. Si se le atribuyen los rasgos de un ideal divino, ofrecerá únicamente el interés de la belleza; pero en ese caso no llegará al corazón. En cambio, si se lo representa como un hombre, ¿es admisible que se pretenda fusionar con ello lo divino sin que perjudique el interés del corazón? Y si se descuida del todo esto último, ¿cómo podrá ennoblecerse tan profundamente lo humano, que parezca todavía más grande que este San Juan Bautista? En definitiva, todavía no he logrado ver una cabeza de Cristo de la cual pueda afirmar: ¡Es él!» (*A*, vol. I, pág. 241).

Los que pintan a Cristo y a los santos de acuerdo con las normas del arte escarnecen el sentimiento cristiano. Es el caso de Rafael Mengs en su cuadro *Noli me tangere*: «La vestidura me parece noble, el escorzo del brazo es magistral, y la cabeza de Cristo, o mejor dicho la cabeza del Baco barbudo exhibe gran belleza. Por su parte, la Magdalena arrodillada se asemeja a una hija de Níobe en la medida suficiente para complacer los ojos de un conecedor. Pero esta agradable cabeza de Cristo nada me dice, no me explica su historia, y la Magdalena, con los

15 *Hegels Theologische Jugendschriften*, H. Nohl, ed., pág. 335.

ojos arrasados de lágrimas, parece llorar porque la rechazan y no porque presiente un milagro».¹⁶

No hay fe o siquiera mala fe si otorgamos a Jesús el porte de un dios griego. Pero si representamos al verdadero Jesús, aparece sobre la tela un hombre humillado, golpeado con vergajos, torturado. . . y también un cadáver.

Forster detesta las crucifixiones, los descensos de la cruz, las inhumaciones . . .

Estas escenas poseen significado religioso, pero no interés estético. El evangelio de la belleza no copia el evangelio del corazón.

A Forster le seducirá ese «milagro de representación pictórica» que es el *Descenso de la cruz*, de Rubens. Pero en esta ocasión continuará contraponiendo lo religioso y lo estético: «El grupo es tan bello que se olvida la cruz».

Forster aprovecha la ocasión para proclamar que «el concepto de lo edificante no debe gravitar de ningún modo en el juicio acerca de una obra de arte». Pero entonces, agrega, «si se olvida un instante la relación del tema representado con la religión, se me concederá que la elección no podía ser peor. La figura principal es un cadáver, y la deformación de sus miembros, incapaces de realizar ningún movimiento, sometidos a las manipulaciones de quienes lo rodean, no concuerda en absoluto con el propósito inicial del pintor, que es la representación de lo bello. El momento es doblemente desfavorable (*ungünstig*) si es necesario que el cadáver represente a un Cristo en la cruz, porque es precisamente aquel en que los restos inanimados de la naturaleza humana pueden aparecer sólo en su total indigencia (*Dürftigkeit*). En la mitología cristiana hay momentos que dejan libres las manos del pintor, escenas que admiten un estilo grandioso, sublime y capaz de conmover la sensibilidad más tierna de nuestro corazón, sin que con ello se viole el sentido de la belleza. Pero, en última instancia, ¿a quién achacar la culpa si los pintores flamencos no los eligen?» (*A*, vol. II, págs. 342-344).

Hegel, que rehúsa ratificar la mayoría de las opciones tradicionales del arte cristiano, intenta sin embargo una tímida justificación: «Sin duda —dice—, sería erróneo afirmar que existe incompatibilidad absoluta entre el cristianismo y el arte» (*E*, vol. II, pág. 231). Más todavía, la religión necesita un arte que exprese lo divino «en la forma de una individualidad afectada por todas las insuficiencias (*Bedürftigkeit*) naturales y to-

16 *Ansichten*, ed. de 1868, 2ª parte, pág. 178.

da la finitud de las manifestaciones individuales» (*E*, vol. II, pág. 263).

Por lo tanto, en principio la tarea del arte cristiano consiste en «reproducir incluso los detalles exteriores de los acontecimientos que se relacionan con el nacimiento de Cristo, su vida y sus sufrimientos, con su muerte, su resurrección y transfiguración» (*E*, vol. II, pág. 263).

A pesar de esta afirmación, el capítulo que Hegel consagra a las relaciones del arte y la historia de la Redención de Cristo exhibe considerable ambigüedad . . . por no decir que padece cierta contradicción formal.

A juicio de Hegel, en el cristianismo no existe un momento más cristiano que el de la *muerte de Dios*, el momento del antropomorfismo llevado al extremo: «El giro decisivo de esta vida de Dios es aquel en que pierde su existencia individual, en que deja de ser *este* hombre determinado: ese giro está representado por la historia de la Pasión, por los sufrimientos en la cruz, por el calvario del espíritu, por el suplicio de la muerte» (*E*, vol. II, pág. 266).

Esta historia posee un notable valor religioso. Pero Hegel reconoce que ella nos pone frente a «un contenido esencialmente incompatible con el ideal clásico», y que «nada de esto admite ser representado con las formas de la belleza griega» (*E*, vol. II, pág. 266).

Gracias a la «profundidad interior» que se les asocia, estas situaciones alcanzan grandeza, pero no belleza, cuyo arquetipo objeto de veneración es el mismo tanto para Hegel cuanto para Forster.

Las representaciones pictóricas de la Pasión no nos revelan una belleza superior, y ni siquiera simplemente distinta. Todo lo contrario, introducen «la fealdad, la grosería, la barbarie, los rostros deformados por el odio y el furor».

Hegel lo afirma sin rodeos: «En todos estos sentidos, lo no-bello (*Das Unschöne*) aparece aquí, contrariamente a lo que caracteriza al arte clásico, como un momento necesario» (*E*, vol. II, pág. 267).

¿Un momento necesario? ¡Necesidad religiosa, pero en absoluto artística!

Es cierto que Hegel guarda fidelidad al heroísmo de la *Fenomenología*: «La vida del espíritu no es esta vida que retrocede horrorizada ante la muerte y evita contaminarse con la destrucción, sino la vida que lleva en ella la muerte, que se mantiene en la muerte misma».

Pero ya en esta obra reconocía que «la belleza sin fuerza

(...) no puede realizar los sacrificios que el entendimiento le exige».¹⁷

La belleza no cumplirá las promesas de la fe. El suplicio y la muerte de Cristo satisfacen al corazón, pero no a la mirada. Para prolongar un poco la vida del arte agonizante, Hegel renegará del momento esencial del cristianismo. ¡Apartad esta copa de mis labios!

Los buenos pintores no se detendrán en el instante más religioso, y también más feo del destino de Jesús. ¡A cada cual sus estaciones!

Como lo aconsejaba Forster, elegirán los «momentos más favorables», en los que «no se viola el sentido de la belleza». Como Hegel, optarán por un Jesús liberado de lo negativo, de la cruz, del tormento: «La resurrección y la ascensión son para la representación artística los temas más favorables (¡*die günstigste Gelegenheit*, dice el texto alemán!) de la historia de Cristo. Pueden agregarse también los que se relacionan con los momentos en que Cristo aparece dispensando su enseñanza» (E, vol. II, pág. 263). En ese momento el Dios Jesús se asemejará a un Sócrates que hubiese sido bello, o a un Apolo colmado de dignidad y serenidad.

¡Ni el lactante, ni el mártir, ni el cadáver, sino el héroe idealizado, un «Baco barbudo»! En un capítulo consagrado a la *Serenidad del ideal*, Hegel no vacilará en relacionar el «contentamiento feliz», la serenidad reconquistada de Cristo, y «la calma eterna y total», el «reposo después de la actividad» de Hércules... (E, vol. I, págs. 214-215).

Pero el Dios se recobra más fácilmente que el arte. Los temas y las ocasiones «más favorables» no satisfacen todavía la expectativa de los artistas. Y a la entrada del Paraíso deben abandonar toda esperanza.

Forster se emociona ante la modalidad cristiana de la serenidad divina. Le conmueve el *Cristo entregando a san Pedro las llaves del Cielo* mucho más que otras obras de Rubens: «En este bello grupo de cabezas reina una calma sublime, divina, que por su fuerza y su brillo se diría que fue pintada ayer...».

Pero lo que complace al ojo provoca la protesta del corazón: «La cabeza de Cristo es bella y dulce, sólo que ahora excesivamente calma y por demás carente de vida» (A, vol. II, págs. 487-488).

¡Embarazosa naturaleza doble de Cristo!

17 *Phénoménologie de l'esprit*, trad. al francés por J. Hyppolite, I, pág. 29.

Hegel retoma la antinomia: «Es indudable que las cabezas deben expresar profundidad y seriedad, pero los rasgos y las formas del rostro y la figura no deben mostrar una belleza ideal, del mismo modo que no deben participar de lo vulgar y lo feo, o elevarse a lo sublime. La mejor forma exterior es la que se encuentra a medio camino entre lo particular natural y la belleza ideal» (E, vol. II, pág. 264).

Ni fea, ni bella, ni sublime, ni natural, ni ideal: ¡es lo que se exige de una representación! Pero, ¿quién osará trazarla?

Hegel no necesita mucho esfuerzo para convencernos de que «es difícil hallar esta forma intermedia adecuada» (*ibid.*). Pero en presencia de Cristo resucitado, el pintor afronta una tarea imposible: «Por una parte, debe representar lo espiritual como tal, en su profunda interioridad; por otra, el espíritu absoluto, infinito, que, íntimamente unido a la subjetividad y elevado por sobre la existencia inmediata, no por ello necesita menos hallar en lo corporal y lo exterior la expresión total de su infinitud y su interioridad» (E, vol. II, pág. 267).

¡Difícil apuesta!

¿Hegel podrá decir alguna vez: «es él»?

El arte cristiano sobrevivió mientras los discípulos ignoraron una gran verdad: la tumba de Cristo está vacía, y es necesario buscar a Dios fuera del campo de lo sensible.¹⁸

El cruzado y el romántico ceden ahora el sitio al protestante. ¡Y qué protestante!

En su artículo *El Arte y la época*, después de describir el decaimiento del arte griego de un modo que podríamos hallar también en Hegel, Forster condenaba así el arte: «Basta ya de estos juegos de la fantasía creadora que nos llegan desde la juventud de la humanidad! ¡Basta de esos pueriles intentos de representar con símbolos sensibles el concepto puro de la razón! Desde que se predicó la gran revelación —¡Dios es espíritu!— a los pueblos de los cuatro rincones del mundo, cualquier imagen profana perturba los lugares sagrados donde se venera un principio puramente espiritual».¹⁹

No es diferente el pensamiento de Hegel: «La conciencia sensible, dice, es la primera que el hombre conoce, la que precede a todas las demás. Por eso en sus etapas más antiguas la religión era una religión en la cual el arte y sus producciones sensibles ocupaban un lugar muy importante, si no el más importan-

18 Véase J. Hippolyte, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, París, Aubier, 1946.

19 G. Forster, *Ecrits philosophiques*, pág. 128.

te. Sólo en la religión del espíritu, Dios, en cuanto espíritu, se convierte en objeto de una conciencia más elevada, y se lo concibe de un modo más relacionado con el pensamiento, lo que constituye al mismo tiempo la prueba de que las manifestaciones sensibles de la verdad no son adecuadas al espíritu como tal» (E, vol. I, pág. 138).

Entre la religión del arte griego y la secularización del arte protestante, el catolicismo ofrece una transición sencilla, por otra parte indigente, porque el exterior del alma creyente, «que no consigue realizar entre este fuera y el dentro una armonía perfecta, no puede suministrar al arte más que temas inadecuados, difíciles, que a menudo incluso no pueden tratarse en concordancia con las exigencias del arte» (E, vol. II, pág. 280). Como lo había percibido Forster, la religión griega suponía una singular fusión de la conciencia religiosa y la conciencia estética: «Hubo una concordancia feliz entre la idea del arte y el sistema religioso de estos pueblos, de modo que el modelo de la belleza y la perfección sobrehumanas se convirtieron en objeto de adoración» (A, vol. I, pág. 208).

Hegel comenta: «El pueblo griego ha cobrado conciencia de su espiritualidad confiriendo a sus dioses formas concretas, sensibles, transformándolos en objetos de intuición y percepción, otorgándoles una existencia perfectamente adaptada al verdadero contenido. Gracias a esta adecuación, a esta correspondencia, incluida en el concepto del arte griego tanto como en el de la mitología griega, el arte pudo convertirse en Grecia en la más elevada expresión de lo absoluto, y la religión griega en la expresión del arte mismo» (E, vol. II, pág. 155).

En cambio, en el arte cristiano la forma sensible no expresa jamás eficazmente el verdadero contenido. Por eso mismo se permanece en el nivel de las aspiraciones y las nostalgias, a las que a veces inspira de manera notable, pero en definitiva insatisfactoria: «Sin perder su condición de arte, el romántico revela ya una forma de conciencia más elevada que la que el arte en general puede expresar» (E, vol. II, pág. 155).

Pero nosotros no somos griegos.

Forster se resigna con dolor a la imposibilidad de lograr que renazca la religión del arte: «La vista de la belleza fatiga a la gran masa de artistas y aficionados, que ya no hincan la rodilla ante ella (*die nicht mehr das Knie vor ihr beugen*), no la adoran ni imploran su protección y sus presentes» (A, vol. I, pág. 205).

Hegel renuncia a la religión del arte, y al mismo tiempo abandona aquello que de belleza había mantenido el catolicismo:

«Consideramos incomparables las imágenes de los dioses griegos, y sean cuales fueren la dignidad y la perfección con que están representados Dios padre, Cristo y la Santa Virgen, sea cual fuere la admiración que experimentamos ante la vista de esas estatuas, el resultado es el mismo: no hincamos las rodillas (*es hilft nichts, unsere Knie beugen wir doch nicht mehr*)» (E, vol. I, pág. 137, traducción modificada).

El arte romántico y el arte cristiano son «cosa del pasado» (E, vol. II, pág. 388). En adelante nos sumergimos en la prosa de la vida.

La catedral se erige sobre las ruinas del templo griego. Bajo sus bóvedas, entre sus pilares, un sentimiento de horror sagrado se apodera de Forster y de Hegel: aquí yerra la sombra del Dios sensible, Apolo asesinado.

Allí la conciencia religiosa exalta esperanzas. La conciencia estética llora allí a sus muertos. Breve y dudosa victoria del gótico. La catedral se agota en su asalto a los cielos. El arte practica la muerte, petrificado suicidio de la belleza.

4. Juicio de Hegel acerca de la guerra revolucionaria *

Las ideas de Hegel no cayeron completamente armadas del cielo de la metafísica, sino que brotaron vigorosas en el suelo de la historia. Su ascensión al mundo de la filosofía ocurrió únicamente después de una génesis terrestre.

Quienes consideran reaccionario al viejo Hegel no le perdonan estas ideas. Consideran que su apología de la guerra es una razón, presuntamente decisiva, para condenar la filosofía hegeliana del derecho y de la historia.

Es indudable, y corresponde subrayarlo, que los juicios de Hegel acerca de la guerra, repetidos hoy y aplicados al mundo en que vivimos, serían odiosos e incluso insensatos. Pero ni la Europa de Hegel era la de 1966, ni su mundo puede confundirse con el nuestro. Para percibir el verdadero significado de su pensamiento, evidentemente es necesario situarlo en las condiciones políticas y sociales concretas que lo vieron nacer y desarrollarse. De ese modo recupera su auténtico contenido y revela toda la audacia que un desarraigo intempestivo quizá nos impediría observar.

I. Hegel y Forster

A veces se contraponen la juventud revolucionaria del filósofo a su madurez conformista y belicista. Pero es indudable que su juventud no merece honor tan excesivo ni su vejez tanta ignominia. ¿Se olvida acaso que el pasaje al que más corrientemente se tacha de «belicista», en la *Filosofía del derecho* de 1821, fue extraído por el propio autor de una de sus obras de juventud?

Ya en 1802, en el opúsculo acerca del *Derecho natural* emitió el juicio que no temerá ratificar en su madurez y que le deparará una equívoca celebridad: «La guerra mantiene la salud

* Tomado de *Hegel-Jahrbuch*, Meisenheim am Glan, 1967.

moral de los pueblos en su indiferencia hacia las determinaciones finitas, los protege contra el acostumbamiento a estas determinaciones y contra su endurecimiento, del mismo modo como el movimiento del viento protege a las aguas de la corrupción a la que se verían reducidas por obra de una tranquilidad perdurable, o a la que con mayor razón una paz eterna reduciría a los pueblos».¹

Ni en 1802 ni en 1821 esas ideas gozaban de general aceptación en Alemania. En realidad, en ese país las difundió un grupo reducido de alemanes, impulsados por una corriente muy particular del pensamiento revolucionario francés: el movimiento «girondino».

Con el fin de ilustrar los beneficios de la guerra considerada como un fenómeno natural, Hegel utiliza una imagen «meteorológica»: el viento que agita las aguas. Transpone así casi sin modificarla una comparación igualmente meteorológica utilizada con el mismo propósito por el revolucionario alemán Georg Forster. En efecto, este había escrito en sus célebres *Imágenes del Rin inferior, Brabante, Flandes, Holanda, Inglaterra y Francia*: «Los fogosos resplandores de la guerra son tan útiles como las tormentas físicas; purifican y refrescan la atmósfera política y vigorizan el mundo terrestre».²

Como es sabido, Hegel sufrió mucho en su persona las consecuencias de la guerra. En Jena lo arruinó materialmente, perturbó su actividad filosófica y retrasó su carrera universitaria. Las justificaciones teóricas que esgrime en favor de la guerra no aspiran a satisfacer una necesidad de violencia. Conoce y deplora el horror de las batallas, a las que califica de «carnicerías». Por otra parte, no aprueba todos los tipos de guerra, ni glorifica todas las victorias militares. Por ejemplo, denuncia la esterilidad de la guerra del Peloponeso y de la guerra de los Treinta Años. Lamentó profundamente la derrota final de Napoleón. Con respecto a este acontecimiento, a su juicio desastroso, en una carta a Niethammer ironiza acerca de la doctrina que ve en la guerra una fuente de beneficios... es decir, ¡se burla de su propia doctrina! Escribe a su amigo:

1 Acerca de los distintos modos de abordar científicamente el derecho natural (1802), en *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, G. Lasson, ed., Leipzig, 1913, pág. 372. Texto citado por el propio Hegel, con algunas modificaciones, en sus *Principios de la filosofía del derecho*, parág. 324, observación; trad. al francés por A. Kaan, 1940, pág. 249.

2 *Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich im April, Mai und Junius 1790*, en *Georg Forsters Werke*, G. Steiner, ed., Berlín, 1958, IX, pág. 129.

«Bendiciones sin cuento deberían seguir a estos acontecimientos, del mismo modo como la lluvia sigue al rayo. Pero por el momento, en lo que nos concierne, de la cafetera brota sólo un hilillo de café, más sabroso, más espiritual»³ —alusión a las consecuencias prácticas de la suspensión de bloqueo continental.

También en este caso nos parece evidente la referencia a un texto de Forster. Este había osado escribir a propósito de la guerra: «Anhelamos la lluvia de la tormenta sobre nuestros cultivos, incluso si el rayo se abate a veces sobre una aldea y la incendia, incluso si una vida se agosta precozmente o si el granizo abate las espigas». Y en esta perspectiva había exaltado lo que denominaba «la divina independencia de la naturaleza».⁴

Independencia del curso del mundo, insensible a las quejas de aquellos a quienes maltrata. Hegel se hace eco de ello cuando observa: «Las guerras sobrevienen cuando se encuentran en la naturaleza de las cosas (...) Después, las espigas vuelven a brotar».⁵

A menudo se imputó cinismo a la fórmula en la que Hegel afirma de la guerra que es «la situación en la cual al fin se toma en serio la vanidad de los bienes de este mundo».⁶

Pero es la repetición casi textual de otra fórmula de Forster, no cínica sino jacobina, y que aplicaba a la Revolución Francesa estas reflexiones deslizadas en sus *Esbozos parisienses*: «Las fuerzas comenzaban a estancarse, y se necesitaba un choque para restablecer sin demora el movimiento. No anticipo para Francia, de aquí a mucho tiempo, ni la tranquilidad ni lo que suele llamarse la felicidad de la gente. La inestabilidad de las cosas ha llegado a ser absolutamente visible para los hombres, que estaban demasiado apegados a ellas, y todo ocurre como si ahora debiesen aprender nuevamente a vivir en una independencia mayor respecto de todo lo que les es exterior, a vivir en el goce sencillo de sus fuerzas».⁷

Si Forster y Hegel evalúan aproximadamente del mismo modo las consecuencias de la guerra, fundan también de manera semejante algunas de sus condiciones.

En este sentido, Forster partía de la imposibilidad de someter

3 *Briefe von und an Hegel*, Hamburgo, 1953, vol. 2, pág. 29.

4 *Ansichten*, pág. 129.

5 *Filosofía del derecho*, parág. 324, observación.

6 *Ibid.*

7 *Georg Forster's sämtliche Schriften*, Gervinus, ed., Leipzig, 1843, IX, págs. 19-20.

pueblos enemigos a una misma jurisdicción racional universal. Observaba: «Pero, ¿cómo decidir entre dos partidos que se combaten, que invocan los dos su justo derecho, fundado sobre la razón? Cuando es imposible persuadir, se utiliza la fuerza. ¡Y véanse los resultados! ¡El más fuerte es quien se impone!».⁸ Y agregaba que así es el el *curso del mundo*, que no se ajusta a las reglas de un código establecido *a priori*.

De todo ello deducía la caducidad de los tratados. En efecto, decía, «si los partidos que concluyeron un tratado se querellan acerca del respectivo derecho, ¿quién será el árbitro supremo (*der oberste Schiedsrichter*)? (...) Si uno de los partidos no se deja convencer por las razones del árbitro, ¿cómo decidiremos?».⁹

Hegel responderá a estos interrogantes en el sentido que Forster sugería, pero de un modo más radical, precisando el sentido de las palabras para llegar a una afirmación más rigurosa: «No hay pretor, sino a lo sumo árbitros (*Schiedsrichter*) y mediadores entre los Estados, y además ellos aparecen solo por azar, es decir, de acuerdo con una voluntad particular».¹⁰

Había desarrollado largamente esta tesis en su estudio acerca de la *Constitución de Alemania*. Exactamente como Forster, explicaba en esta obra que «cada parte funda su posición sobre sus derechos, acusando a la otra de haber agraviado a su vez un derecho, y los dos partidos aciertan: ocurre precisamente que los propios derechos se contradicen mutuamente».¹¹

Más lejos precisa, criticando, como Forster, a los utopistas que creen posible remitirse a un derecho racional universal: «Los derechos mismos pueden chocar entre sí», expresando a su modo una opinión que Forster había formulado de este modo: «Como toda ciencia humana, la política tiene sus antinomias».¹²

Hegel llega, por lo tanto, a la convicción de que cuando los derechos mismos chocan entre sí, «la guerra, o cualquier otro recurso por el estilo, debe decidir en adelante, no cuál de los derechos afirmados por las dos partes es el auténtico —pues las dos partes tienen un derecho auténtico— sino qué derecho debe ceder ante el otro».¹³

8 *Ansichten*, pág. 115.

9 *Ibid.*, pág. 119.

10 *Philosophie du droit*, parág. 333, observación (véase también la observación del parág. 339 acerca del «höherer Prätor»), trad. al francés por A. Kaan, pág. 253.

11 «La Constitución de Alemania», en *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, G. Lasson, ed., Leipzig, 1913, págs. 99-100.

12 *Ansichten*, pág. 125.

13 «La Constitución de Alemania», en *op. cit.*, págs. 100-01.

En la *Filosofía del derecho* afirmará con idéntica claridad: «Cuando las voluntades particulares no encuentran un terreno adecuado para el acuerdo, los conflictos entre Estados solo pueden resolverse mediante la guerra».¹⁴

Por lo tanto, a su juicio no es legítimo invocar contra la guerra el derecho de los pueblos a la felicidad y la paz. Forster había observado que la consecuencia de la paz es el mantenimiento del orden establecido, las formas habituales de vivir, y un conservadorismo somnoliento. Y prefería la guerra antes que una vida vegetativa.

Sostenía que para arrancar a un pueblo de la somnolencia, para evitar el peligro de la inercia y el automatismo que amenazan detener el desarrollo humano e impedir todo progreso, un hombre dotado de grandes cualidades y que experimenta la vocación de intervenir en el destino de la humanidad debería proponerse ante todo crear en los hombres la capacidad y la dignidad, condiciones de su perfeccionamiento, aunque sea en detrimento del goce tranquilo que obtienen en la paz.¹⁵

Hegel asignará también al gobierno «el deber de quebrantar mediante la guerra el orden de los sistemas particulares que arraigan en el hábito» y de lograr «que los individuos sientan a su amo, la muerte».¹⁶ Reconocerá el derecho de los héroes y los grandes hombres a plasmar sus proyectos fuera del orden establecido, y a realizarlos incluso contra él.¹⁷

A semejanza de Forster, admitirá que, para cumplir su misión histórica, los grandes jefes históricos hayan debido utilizar la violencia y actuar brutalmente contra las instituciones, los sentimientos y las personas. Evoca a su vez los grandes ejemplos: Alejandro, César, y de buena gana agregaría el nombre de Napoleón si la actualidad política no le prohibiese pronunciar ese nombre. A propósito de estos realizadores de la historia declara: «En la ejecución de sus grandes designios, los grandes hombres históricos de este carácter trataron con despreocupación y a la ligera, con absoluta falta de miramientos, a otros intereses en sí mismos respetables, derechos que eran sagrados. Es indudable que este modo de conducirse se expone a la censura moral. Pero es necesario comprender la posición de estos hombres

14 *Philosophie du droit*, parág. 334, trad. al francés por A. Kaan, pág. 253.

15 *Ansichten*, págs. 172-73

16 *Phénoménologie de l'esprit*, trad. al francés por J. Hyppolite, II, pág. 23.

17 *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, ed., Hamburgo, 1955, págs. 97-98.

desde un ángulo muy distinto. Es inevitable que en su avance un gran hombre aplaste muchas flores inocentes y destruya al pasar muchas cosas».¹⁸

Es evidente que, como Forster, Hegel asignaba a la guerra un papel movilizador —en el sentido propio de la palabra— en la vida de las sociedades. Ella reimpulsa a las cosas cuando el mundo amenaza estabilizarse, impide que las estructuras sociales se fijen, estanquen, adormezcan, corrompan y esclerosen. Se trata de calamidades que nuestros dos filósofos designan con idénticas palabras y a las cuales oponen con la misma fe las ventajas del movimiento, el cambio, la actividad, la invención y el progreso.

En su respuesta a las críticas dirigidas contra la Revolución Francesa, e incluso reconociendo que estaban justificadas parcialmente, Forster exclamaba: «Pero, pese a todo, ¿no es suficiente que en tales circunstancias se desarrollen las fuerzas del hombre, que los propios individuos adquieran mayor madurez y que al cultivarse obtengan una fuerza mental superior, que ya nada se adormezca, ni se corrompa, ni exista inútilmente?».¹⁹ ¡Ya nada duerme ni se estanca! Por su parte, Hegel lamentará que la paz provoque a veces una suerte de pantanoso estancamiento de los hombres (*Versumpfen*).²⁰

Precisamente a causa de su inclinación profunda al cambio histórico, porque reconocía su necesidad, Forster consideraba perjudicial, y en el fondo imposible, un gobierno universal, una *Universalmonarchie* que, al borrar todas las diferencias entre los Estados, eliminaría toda contradicción, toda lucha, y por lo tanto todo lo que significa evolución y progreso. Afirmaba que puede anunciarse de antemano el envejecimiento próximo de todas las constituciones políticas y de todos los tratados internacionales.²¹

18 *Ibid.*, pág. 105. Como es sabido, Marx retomará la misma idea, más o menos en iguales términos, para justificar los grandes hechos históricos, contra la crítica pacifista de los paneslavistas, en 1849: «Ciertamente, escribirá, no es posible realizar tales cosas sin aplastar violentamente más de una tierna flor nacional. Pero si falta una voluntad de granito que no se detiene ante ninguna consideración, nada puede lograrse en la historia. Si Alejandro, César y Napoleón hubiesen demostrado tanta disposición a dejarse enternecer (...) ¿qué habría ocurrido en la historia?» (K. Marx-F. Engels, *Lit. Nachlass*, Berlín, 1923, vol. III, pág. 255).

19 Carta a Heyne, 3 de octubre de 1789, en *Georg Forster's sämtliche Schriften*, Gervinus, ed., pág. 93.

20 *Filosofía del derecho*, parág. 324, observación.

21 *Ansichten*, págs. 120, 126-28.

Por su parte, Hegel explicará que corresponde a la naturaleza de todas las constituciones políticas su propia caducidad, y rechazará cualquier proyecto de *Universalmonarchie*, palabra que a su entender carece de sentido.²²

Estas opiniones implican una crítica radical de la doctrina de Kant, crítica cuya primera inspiración posiblemente Hegel halló también en los escritos de Forster, donde se realiza con mucha perspicacia y vigor. Por lo tanto, podemos considerar que Hegel retomó por su cuenta los juicios esenciales de Forster acerca de la guerra. Ahora bien, Forster no atribuye cierto carácter de necesidad histórica a la guerra de conquista, de rapiña o de opresión, sino a la guerra revolucionaria que Francia desencadenaba en ese momento y que llevaba a la victoria ante los propios ojos del filósofo.

II. La guerra revolucionaria

En esa época los revolucionarios franceses rara vez daban muestra de espíritu pacifista. La Revolución no se había propuesto imponer la finalización de una guerra, o combatir una política belicosa. De buena gana lanzaba el grito: ¡Viva el son del cañón!

En 1789 la paz reinaba en Europa, pero era la paz de la servidumbre, y los revolucionarios no deseaban mantenerla. Levantaban la consigna: «¡Vivir libre o morir!», máxima proclamada, anunciada, repetida infatigablemente.

Ciertamente no deseamos disimular la responsabilidad de las potencias feudales en el desencadenamiento de las guerras que siguieron a la Revolución Francesa. Los emigrados franceses y los soberanos de los diferentes países europeos unieron sus esfuerzos para provocarlas y tratar de vencer. Sin embargo, en medio de la diversidad de las ocasiones y la confusión de los pretextos es necesario reconocer que las potencias conservadoras estaban a la defensiva. Procuraban impedir el advenimiento de un mundo nuevo, intentaban preservar lo que existía desde hacía mucho tiempo, y a veces ocurría sencillamente que en el incendio general se esforzaban sencillamente por «salvar los muebles».

En cambio, los revolucionarios franceses representaban la fuerza perturbadora, la actividad, el impulso mismo de la vida.

Aportaban lo nuevo al mundo, y para imponer su triunfo no vacilaban en perturbar la paz de los hábitos arraigados, las situaciones creadas, las instituciones establecidas, tanto dentro como fuera de su propio país.

No obstante, algunos dirigentes de la Revolución prefirieron la paz. Los partidarios de Robespierre, en particular, intentaron preservarla. Pero si anhelaban la paz no temblaban frente a la guerra. Cuando estalló, la realizaban con la máxima energía, sin ninguna consideración por los intereses privados, sin preocuparse de las cosas ni de los hombres.

Es indudable que Robespierre y sus amigos no aceptaban la paz a cualquier precio. De todos modos, sus intentos de concertar una paz honorable les valieron ataques muy violentos de los girondinos, quienes, según parece, merecían todas las simpatías de Forster, de Hegel, de Hölderlin, de sus amigos, y en general de los partidarios alemanes de la Revolución.

Los girondinos apoyaron deliberadamente una política de guerra a toda costa. Así, Louvet llegaba al extremo de acusar a Robespierre de complicidad con los aristócratas, en vista de su reticencia a declarar la guerra. A quienes le reprochaban su actitud belicista, Brissot, jefe del partido girondino, respondía con estas palabras: «Me acusan de haber provocado la guerra. ¡Pero sin la guerra aún tendríamos monarquía! ¡Sin la guerra, mil talentos y mil virtudes no se habrían desarrollado!».²³

Élsner, conocido y estimado por Hegel, explicaba y adoptaba esta opinión de los girondinos: «Con el fin de combatir las traiciones de la Corte, mis antiguos amigos Carra y Sillery han provocado, con Brissot, la declaración de guerra».²⁴

El romanticismo revolucionario inculca el desprecio por el interés privado y por la vida individual; inculca la abnegación. La Revolución toma en serio esta negación de sí en beneficio de la libertad del todo y de la nación, esta virtud del ciudadano. El idealismo hegeliano sabe aprovechar esta lección, al mismo tiempo que cierra los ojos ante algunos motivos menos loables de este belicismo girondino.

Un texto francés, recuperado entre los papeles de Hegel, se orienta claramente en el sentido de estas apologías girondinas de la guerra. Todavía no se ha logrado aclarar bien si pertenece al propio Hegel, o si este se ha limitado a reproducirlo mal; pero en ambos casos confirma el sentido en que se orientaban sus preocupaciones. ¡Creeríamos estar oyendo a un general del

²³ *La Chronique du Mois*, noviembre de 1792, suplemento, págs. 46-47.

²⁴ *Minerva*, diciembre de 1792, pág. 175.

²² «La Constitución de Alemania», en *op. cit.*, pág. 127.

año II exaltando la sublimidad de la guerra revolucionaria! Este es el final:

«La consigna era la libertad, el enemigo la tiranía, el comando en jefe una constitución, la subordinación la obediencia a sus representantes. Pero hay mucha diferencia entre la pasividad de la subordinación militar y el ímpetu de una insurrección; entre la obediencia a la orden de un general y la llama del entusiasmo que la libertad enciende en todas las venas de un ser viviente. Esta llama sagrada era precisamente la que ponía en tensión todos los nervios, y para ella, para gozar de ella, se habían puesto estos en tensión. Estos esfuerzos son los goces de la libertad, y queréis que se renuncie a ellos; estas ocupaciones, esa actividad por la cosa pública, ese interés es el agente, ¿y queréis que el pueblo continúe sumergido en la inacción y el tedio?»²⁵

¡«Estos esfuerzos son los goces de la libertad!»! Como recordamos, Forster había admirado el hecho de que, gracias a la Revolución Francesa, los hombres hubieran logrado «al fin vivir «en el sencillo goce de sus fuerzas».

La guerra acaba con la inacción y el tedio. Cabe suponer que Hegel y sus amigos alemanes la apreciaron tanto más como medio de renovación y animación porque padecieron particularmente la resignada pasividad de sus compatriotas, la *deutsche Trägheit*. Lo que con razón o sin ella les indignaba era el egoísmo filisteo de los alemanes comparado con el entusiasmo político de los franceses. Mientras unos protegían por todos los medios la quietud de su hogar, y se consagraban a sus miserables intereses, indiferentes por completo a los males y la degradación de su patria, los otros —por lo menos los mejores, y en elevado número— aceptaban abandonar la familia, el hogar y los negocios para servir a la causa de la libertad y defender la independencia nacional: marchaban gozosamente a enfrentar la muerte.

¡Esta es la guerra nacional, cívica y revolucionaria, y estos los guerreros cuyo elogio hizo Hegel en su juventud!

25 Rosenkranz, *Hegels Leben*, pág. 532, o *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, pág. 276.

III. La Santa Alianza y la guerra

Pero cuando en 1821 Hegel repite esta apología de la guerra y la sistematiza en Berlín, después de la caída de Napoleón, ¿no adquiere para sus lectores un significado distinto a causa de la variación del lugar y del tiempo? ¿No le atrae en ese momento la simpatía de medios hostiles a la Revolución Francesa? Nada más falso. En efecto, no parece que ningún conservador alemán, contemporáneo de Hegel, se haya complacido particularmente en la lectura de los conceptos del filósofo acerca de la guerra. Es fácil comprender la razón de ello si nos representamos claramente la actitud política de la Restauración.

Cuando Hegel critica las efusiones sentimentales en política, y las «homilias del corazón», en los *Principios de la filosofía del derecho*, ataca explícitamente a Fries. Y, como Forster, reprocha sin rodeos a Kant haber soñado con el establecimiento de una paz perpetua.

Pero esos ataques se descargan al mismo tiempo sobre otras personas y otras tendencias políticas contemporáneas muy definidas. ¿Qué lector reflexivo no hallará el gusto desvaído de las «homilias del corazón» en las declaraciones grandilocuentes de la Santa Alianza, y quién no recordará su pretensión de establecer una paz definitiva?

Los berlineses de 1821, ¿habrían olvidado el texto mismo de la Santa Alianza, firmado y publicado a fines de septiembre de 1815? ¡Qué orgía de buenos sentimientos en estas líneas!

«De acuerdo con las palabras de las Santas Escrituras, que ordenan a todos los hombres considerarse hermanos, los tres monarcas contratantes permanecerán unidos por los lazos de una fraternidad verdadera e indisoluble, y, como se consideran compatriotas, se prestarán siempre y por doquier asistencia, ayuda y socorro; como se consideran padres de familia frente a sus súbditos, los dirigirán con el mismo espíritu de fraternidad que los impulsa a proteger la religión, la paz y la justicia.

»Por consiguiente, el único principio en vigor, entre los mencionados gobiernos tanto como entre sus súbditos, será prestarse recíproco servicio, testimoniarse mediante una inalterable benevolencia el mutuo afecto que debe animarlos, considerarse todos como miembros de una misma nación cristiana, pues los tres príncipes aliados se ven a sí mismos solo como delegados de la Providencia para gobernar las tres ramas de una misma familia (. . .) Por lo tanto, Sus Majestades recomiendan con la más tierna solicitud a sus pueblos, como único

medio de gozar de esta paz que nace de la buena conciencia, y que es lo único duradero, que se fortifiquen cada día más en los principios y el ejercicio de los deberes que el divino Salvador enseñó a los hombres . . .».²⁶

¡La hipocresía de estas afirmaciones en la boca de quienes las formulaban sublevaba sin duda el corazón de Hegel!

Cuando expresaba su escepticismo acerca de los tratados en general, ¿sus oyentes y sus lectores no pensaban en el más reciente de esos pactos, y también el más inicuo, el *Acta final del Congreso de Viena*? Los parágrafos de la *Filosofía del derecho*, que se refieren al Estado, su soberanía, su independencia y sus relaciones exteriores, contradicen todos un aspecto u otro de la obra del Congreso de Viena. Por otra parte, Hegel enjuiciaba explícitamente a la Santa Alianza.²⁷

¡Y en el Berlín de 1818 o de 1821 un profesor necesitaba coraje para proclamar la caducidad universal de los tratados!

Con respecto al problema de la guerra, las ideas de Hegel no podían complacer a Metternich, al Zar o a Federico Guillermo III.

En primer lugar, porque implicaban la aprobación de las guerras de liberación nacional prusiana, en relación con las cuales Hegel, que inicialmente había adherido a la Revolución Francesa y a Napoleón, no advirtió sino con retraso la importancia y el significado.

Ahora bien, la monarquía y la nobleza se habían comprometido tardíamente en estas guerras después de muchas vacilaciones y mostrando toda clase de reticencias. Experimentaban un entusiasmo muy moderado ante estos combates populares, dirigidos por funcionarios y oficiales patriotas, librados a menudo por los propios burgueses y los campesinos; ante esta guerra «mitad regular, mitad insurreccional», como dice Marx. Después de 1815, el rey y la Corte recordaban estos episodios con inquietud e irritación.

Las potencias que habían derrotado a Napoleón deseaban mantener la paz sencillamente porque temían las consecuencias revolucionarias de una posible guerra.

Es indudable que en cierta medida la Restauración mantuvo durante un tiempo la paz en Europa. Pero era la paz de los cementerios, un paz oprimente en nombre de la cual se ahogaban todos los movimientos nacionales y liberales.

26 Martens, *Nueva recopilación de tratados*, Gottinga, 1818, II, págs. 657-58.

27 *Filosofía del derecho*, parág. 324, observación.

En resumen, los feudales equilibraban su gusto específico por la guerra con el justificado temor a las posibles consecuencias revolucionarias. A la inversa, en Hegel el profundo deseo de paz se ve rechazado por el sentimiento de la necesidad histórica de la guerra. Lo que espera de la guerra es precisamente lo que los conservadores temen: la destrucción del orden establecido, una más amplia participación del conjunto de la población en la vida de la nación, la reanimación de la vida política, la liquidación de las estructuras envejecidas, el saneamiento de la atmósfera política.

La doctrina de Hegel de ningún modo favorecía las ilusiones que la Santa Alianza procuraba difundir en Europa. Por una parte, no se orientaba en el mismo sentido que la propaganda realizada por la Santa Alianza en los pueblos de las diferentes naciones europeas, y por otra desmoralizaba a los partidarios de la Restauración, porque suscitaba en ellos el temor al porvenir. Afirmaba la necesidad de la guerra y de sus consecuencias, y de ese modo demostraba la fragilidad de la Santa Alianza y de los Estados creados o consolidados por los tratados de Viena. Además, Hegel no dejaba de insistir en el aspecto de la guerra que desde este punto de vista parecía más temible. Escribía que, en la guerra, la inseguridad de los bienes «no es más que el movimiento (*Bewegung*), que es necesario».²⁸

Hegel reconoció, en su tiempo, la utilidad de la guerra para provocar y consumir procesos de evolución.

En una época en la cual tenemos derecho a esperar que muy pronto nos liberaremos de esta fatalidad, sería injusto reprochar a Hegel que prefiriese el cambio y la vida, con sus propias condiciones, al sueño y la extinción de la actividad. Pero además sería erróneo extender la aplicación de sus ideas a un tipo de guerra distinto del que él observaba, describía y aprobaba efectivamente: la guerra nacional y revolucionaria.

28 *Ibid.*

Segunda parte. Mutaciones

1. Hegel y su perdón *

Atribuir un sentido diferente a las palabras de la tribu es cosa que no carece de riesgos. Puede ocurrir que la tribu no entienda, y que el mensaje se pierda; ¡o que comprenda demasiado bien, y que ello acarree la destrucción del mensajero! Es necesario hacerse entender con medias palabras. ¿Cuál habría sido la suerte de Hegel si hubiese elegido un lenguaje tan moderno como su intención en ese capítulo famoso *El mal y su perdón*?¹

Allí se delinean y entrecruzan varias líneas de pensamiento. Una de ellas encierra sorpresas para el lector que acepte seguirla. Conduce a una explicación distinta del perdón: este sería el resultado necesario del conflicto de las ilusiones que diferentes conciencias se forjan acerca del sentido de la acción. El proceso descrito por Hegel se desarrolla en gran parte «a espaldas» de estas conciencias, las que durante mucho tiempo no tienen de todo ello más que una visión «ideológica», por así decirlo. En definitiva se hace nuevamente la luz teórica, tan cruda que el filósofo quizá no se atreva a develarla del todo.

La acción y la opinión

En esta cuestión, el análisis hegeliano había partido de lejos, de «un caso concreto de acción».² Toda acción parece ambivalente. Exhibe al mismo tiempo un carácter individual y un carácter universal, sutilmente unidos, y esta ambivalencia origina la diferencia de los juicios que formulan acerca de ella, por una parte el que actúa y por otra los testigos.

* Tomado de *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra, Lausana, Neuchâtel, 1970.

1 *Phénoménologie de l'esprit*, trad. al francés por J. Hyppolite, París, 1941, II, págs. 190-200.

2 *Ibid.*, pág. 171

Nadie actúa sin perseguir fines singulares que le interesan mucho, y por lo tanto de manera egoísta. Cada uno busca su interés o su placer, aunque sólo se trate del placer de complacer, o su satisfacción, aunque sólo sea la complacencia en el espectáculo de la propia perfección. La acción compromete la individualidad, y es tanto más eficaz cuanto más se asimila a ella el individuo: «En el mundo nada grande se hace sin pasión».

La acción divide lo sensible, pero por otra parte parece dividir también a las colectividades humanas. Al perseguir mis fines, me opongo a los de otros, infrinjo la universalidad inmediata: por lo mismo, mi iniciativa provoca incomprensión, disgusto y rechazo. Actuar es «crear factores de irritación», porque toda acción parecerá interesada, ambiciosa y egoísta. Se la juzgará culpable, y se castigará a su autor: «Padecemos porque hemos actuado», afirma Hegel.

Con la esperanza de evitar esta fatalidad, algunos prefieren abstenerse y renuncian incluso a sus derechos; se resignan. Con el fin de evitar cualquier mancha, evitan la relación viva con otro. Hegel los compara con la sensitiva, que en cada contacto repliega sus brotes.³ Demuestra que estas «bellas almas» retráctiles, en su esfuerzo por engañar al destino, solo consiguen engañarse a sí mismas y sucumben lamentablemente. Su camino separado no es más que un callejón sin salida.⁴ La comunidad humana tiene un solo recurso: la acción de los individuos que la forman. Con ella todo comienza; sin ella, nada continúa. Pero fuera de su propia dialéctica real suscita juicios contradictorios, que obedecen a su propia dialéctica. En efecto, si la examinamos más atentamente, la acción no es sólo individual e interesada, y en cambio incluye también una significación general que sobrepasa infinitamente las miras del individuo. A este lo mueven el amor de sí, la codicia y la vanidad. Pero simultáneamente, como vive en sociedad, para realizar sus fines debe ejecutar una obra socialmente válida y reconocida como tal. Como los economistas de su época, Hegel advierte que del tumulto de las empresas individuales surge un bien general. Creyendo obrar para sí, cada cual trabaja para todos. El espíritu engaña al corazón. El individuo demuestra que en realidad es mejor que lo que él mismo cree. Pero debe comprenderse que inicialmente eso no lo advierten ni los que actúan ni quienes los observan.

³ *Hegels Theologische Jugendschriften*, H. Nohl, ed., Tubinga, Mohr, 1907.

⁴ Véase *Phénoménologie*, II, págs. 189, 197.

Quien actúa, engañándose a sí mismo, desarrolla una acción a la que considera inmediatamente universal, y en este punto quiere engañar a los demás: ¡ved mi devoción, y cuán heroico soy! Pero los otros no se dejan seducir por esta imagen favorable, todo lo contrario. Insisten en los motivos egoístas de la acción: «Pretende actuar para nosotros, y para todos, ¡pero en realidad persigue su propio beneficio!».

Ante estas refutaciones, quizás el acusado se obstinará en exaltar su propio altruismo y su universalismo, pero su convicción no permanecerá intacta y caerá en una hipocresía que sus jueces denunciarán sin tardanza. Entonces, al cobrar verdadera conciencia, gracias a la mirada de los demás, de lo que es y lo que hace, así como de sus límites, confesará todo esto: «Eso es lo que soy» (*Ich bin's*).⁵

La presencia y la malevolencia de un juez inactivo desencadenan estas metamorfosis en la conciencia activa. Por su parte, el juez inactivo sufrirá paralelamente mutaciones sorprendentes. Resolverá actuar y conocerá la misma suerte que su interlocutor; o se obstinará en su juicio, que se convierte en asunto propio, en propósito personal, y se expone a la acusación de inercia y parcialidad.

En este debate las posiciones de juez y culpable se intercambian rápidamente entre sí. El mal cambia constantemente de campo. Finalmente, interviene el perdón. El análisis hegeliano de la acción, de la transferencia de su sentido ambiguo, de la evolución de las dos conciencias antagónicas, de la confesión y el perdón, se desarrolla en un elevado nivel de abstracción. No por ello debemos suponer que ignora la vida cotidiana. Jules Renard, el autor de *Poil de carotte* (*Pelo de zanahoria*), una suerte de especialista literario del resentimiento, relata que en las disputas con su mujer, a quien quería mucho, siempre era él quien tenía la última palabra: ¡la palabra sí!

Cuando después de las mutuas acusaciones, del balance de las aparentes culpabilidades, de los sobresaltos de la virtud ultrajada, de las resistencias afectivas, se pronuncia el sí; cuando el perdón mutuo borra las opiniones parciales y fragmentarias, la vida puede reanudar su curso. De lo contrario afrontamos el divorcio, la ruptura, la suspensión.

⁵ *Ibid.*, pág. 196.

El pecado ha muerto

Esta dialéctica hegeliana nos ofrece su primera enseñanza: el mal no existe. Seguramente podemos referirnos a la falta o al pecado, utilizando el vocabulario superficial de la representación. Pero de hecho no se trata más que de la ilusión de una falta, destinada a borrarse ante la idea adecuada. Los que se acusan mutuamente, con criterio ideológico, en definitiva deben situarse en otro terreno, concordar en ello, y atenerse a la comprobación de lo que son. Su error fue resultado del fraccionamiento de la realidad, de la división practicada por el entendimiento. Se aferraban a fragmentos, aunque creían abrazar el todo. Error de óptica. Cuando es corregido, ¿a qué puede aplicarse el juicio moral?

Sin embargo, se ha cometido una falta. Pero no en la acción. ¡Aquí asistimos a un golpe teatral! La opinión sobre la acción es la que arriesga ser culpable, precisamente porque es y continúa siendo opinión.

Si en realidad toda acción puede parecer una falta, en cuanto divide y abstrae, esa apariencia es fugitiva: las divisiones y las abstracciones muy pronto se reabsorben en la actividad misma, se funden en el movimiento de la vida universal.

En cambio, el juez virtuoso persevera en sus condenaciones y sus opiniones abstractas. Se atiene al juicio formulado, y al impedirle disolverse en la dialéctica de la razón, lo endurece y petrifica. No *ve*, no quiere ver el lado universal de la acción, y «en cambio se aferra al otro lado, distrae la acción hacia lo interior, lo explica con su *intención*, distinta de la acción misma, y subraya sus *resortes* egoístas». ⁶ En lugar de analizar la acción tal como ella es, se empeña en buscar sus motivos subjetivos, quisiera develar de manera unilateral el modo en que su autor la vivió, y pretende sondear el músculo y el corazón que la impulsaron. En estas condiciones, el entendimiento moralizador es el que se obstina en su abstracción. ¡Así, Hegel se atreve a afirmar que el auténtico y único pecador es el moralista!

El juez moral, el menospreciador de los actos humanos, considera pecado el hecho de que en uno de sus aspectos todo acto es inevitablemente individual, y por ende finito. «Existir es cometer el pecado de limitación», afirmará Jaspers. ⁷ Pero todo el esfuerzo de Hegel tiende a demostrar que esta

⁶ *Ibid.*, pág. 194.

⁷ *Ibid.*, pág. 279.

finitud necesaria es al mismo tiempo provisional, que la individualidad no es más que uno de los momentos constitutivos de la acción. Precisamente en la acción ella muere en sí misma.

La acción realiza constantemente el paso de lo finito a lo infinito, y toda falta se reduce por lo tanto a una apariencia. La conciencia pecadora no es por consiguiente más que una falsa conciencia. ¡No hay pecado! Sí, a veces, cierta torpeza para hallar justificativos. En el caso de María Magdalena, «su error no consiste en haber amado en demasía; pero comete un bello y conmovedor error al creerse pecadora». ⁸

El mal no es más que una determinación abstracta y unilateral: *die trockne Verstandesabstraktion des Bösen*. ⁹ Es el error de un mortal que insiste y no se deja llevar.

La muerte del pecador

Puesto que cada acción incluye un contenido individual, todos los hombres que actúan son «malvados», de acuerdo con la expresión corriente: «Sólo la piedra es inocente».

Pero incluso en este sentido trivial, corremos el riesgo de que en su propia abundancia el pecado acabe desapareciendo. Si todo es pecado, ya no hay pecado. Culpables o cómplices, todos somos igualmente pecadores.

De todos modos, si abandonamos el nivel de la representación pero conservamos su lenguaje, podemos continuar hablando, como lo hace Hegel, de «reconciliación», de «absolución» o de «remisión de los pecados», pero en ese caso se incorpora a la utilización de este vocabulario un elemento de ironía fantástica.

¿Cómo podría obtenerse la remisión? En realidad, no se ha procedido mal. Y por otra parte, no se acepta ninguna dádiva. Ocurre sencillamente que se desvanece la ilusión del mal. Esta ilusión, reforzada por el escrúpulo, depende de una atención excesiva concedida a los aspectos fragmentarios de la actividad. El mal es la idea fija. *Perseverare diabolicum*, pero es malo únicamente el hecho de perseverar: «La dificultad de estos conceptos tiene su única fuente en la tenacidad con que

⁸ *Esthétique*, trad. al francés por S. Jankélévitch, París, Aubier, 4 vols., II, pág. 279.

⁹ *Berliner Schriften*, J. Hoffmeister, ed., Hamburgo, Meiner, pág. 431.

se mantiene el *es*, olvidando el pensamiento en que los momentos *son* tanto como *no son* —es decir son sólo el movimiento que es el espíritu».¹⁰

El prefacio de la *Fenomenología* reconocía «que es mucho más difícil dar fluidez a los pensamientos solidificados que hacer lo propio con el ser-ahí sensible».¹¹ La conversión a la dialéctica exige muchos esfuerzos. Es necesario triunfar sobre el entendimiento que abstrae, sobre sus seducciones y su rutina: ciertamente, un proyecto riguroso y austero. Sin embargo, Hegel presenta esta conversión bajo una luz mucho más grata cuando se trata precisamente de los pecados: «El hombre que los comete es absuelto inmediatamente por sí mismo (*unmittelbar durch sich selbst davon absolviert*), en la medida en que no los tiene en cuenta. Los pecados son tales únicamente cuando revisten a sus ojos un carácter esencial, y la corrupción del hombre implica sólo que considera a los pecados algo esencial».¹²

Por consiguiente, cada cual puede destruir con bastante desenvoltura al pecador que lleva en sí, salvo que, por moralista, experimente el placer de la desgracia. Pero los moralistas no se torturan solo a sí mismos, sino que también se vuelven agresivamente contra otros: «¿Qué maestro de escuela no ha demostrado de antemano que Alejandro el Grande, Julio César y las restantes figuras de la misma especie actuaron todos impulsados por estas pasiones, y que por consiguiente han sido individuos inmorales?». Hegel se vuelve contra estos «mucamos de la historia», y los compara con Tersites. Al comprobar el fracaso de estos hombres, ¿no arriesga entrar él mismo en el juego de las opiniones morales, ya que confiesa «experimentar una alegría maligna al ver el lamentable destino del tersitismo?».¹³

No hay perdón

En esta perspectiva amoralista, ¿cuál es el sentido de la confesión? El hombre de acción dice lo que es: «Yo soy esto» (*Ich bin's*). Hasta ese momento cometía un error de aprecia-

10 *Phénoménologie*, II, pág. 283.

11 *Ibid.*, I, pág. 30.

12 *Geschichte der Philosophie*, en *Sämtliche Werke*, H. Glockner, ed., Stuttgart, Fr. Frommans Verlag 1927-30, 20 vols., XVI, pág. 273-74.

13 *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, ed., Hamburgo, Meiner, 1955, págs. 102-03.

ción. La presencia de un testigo le ayudó a corregirlo. Ahora descubre el carácter singular de su intención, y al mismo tiempo el carácter singular del testigo que querría ser su juez. Se revela entonces frente a su igual: soy una acción, de estructura singular, unida por una dialéctica profunda a un dinamismo universal.

¿Confesión? Se trata mucho más que de una toma de conciencia en el discurso. Y esta «confesión» demuestra de inmediato propiedades curativas. Jean Hyppolite lo percibió claramente: «*El mal y su perdón* (...) puede admitir una interpretación simbólica, pero hay también otra muy concreta, el alma que se cierra sobre sí misma, el diálogo y la apertura, el psicoanálisis que aparece ya en la *Fenomenología*».¹⁴

La presencia del testigo induce al hombre de acción a confesarse. Asimismo, la indignación que su terquedad suscita invita al juez contemplativo a una conversión recíproca. Al reconocer al otro, también él acaba por advertir lo que es, y renuncia a su modo unilateral y dogmático de juzgar: todo esto representa el movimiento que se propone «quebrantar el corazón inflexible».¹⁵

Perdona. ¡Pero en cierto sentido este perdón es el colmo! Ni pecado ni pecador: si se tomara en serio el perdón, sublevaría a la conciencia activa a la cual «beneficia», pues la rebajaría y la humillaría frente a un juez.

Ahora bien, ella rechaza absolutamente esta desigualdad: «Su confesión no es un rebajamiento, una humillación, un envilecimiento frente al otro, porque esta expresión no es la expresión unilateral mediante la cual afirmarí su desigualdad respecto de él; todo lo contrario, se expresa a sí misma sólo a causa de la intuición de la igualdad del otro con ella misma».¹⁶ El que juzgaba desde lo alto y con el corazón inflexible ahora «perdonará». Pero el perdón no conserva aquí su papel y su significado tradicionales. El juez *comprueba* simplemente que antes se había engañado al denunciar una falta y un culpable, y después de superar su limitación y de adquirir una visión clara, «reconoce como bien lo que había llamado mal».¹⁷ Después de este control de tipificación acerca del mal, un estado nulo sustituye a un estado ficticio. Y el juez renuncia. El análisis de una situación objetiva excluye los juicios de valor.

14 *Hegel-Studien*, Beiheft 3, págs. 11-12.

15 *Phénoménologie*, II, pág. 197.

16 *Ibid.*, pág. 196.

17 *Ibid.*, pág. 198.

El origen de estas inversiones es menos el amor que la inteligencia. O, mejor todavía, el amor designaría aquí un tipo superior de discurso, la razón dialéctica que supone lo particular en lo universal y lo universal en lo particular, que supera las oposiciones cristalizadas, que triunfa en la revelación de la unidad de los contrarios. El amor sería aquí la Idea, que, al dividir, reúne. Sería «la dialéctica que permite comprender nuevamente este producto del entendimiento, esto diverso, la verdad acerca de su naturaleza finita y el carácter aparente de la autonomía de sus producciones, y que lo reconstituye como unidad».¹⁸

La reconciliación elimina un error y corrige una falta. Puede afirmarse metafóricamente que las dos individualidades que inicialmente se enfrentan caen una en brazos de la otra, del mismo modo como, especulativamente, los contrarios se incluyen en el mismo concepto.

En el gesto del reconocimiento mutuo y la reconciliación, cada uno de los «yo» en presencia «desiste de su ser-ahí opuesto, de su insistencia unilateral en su universalidad, y ahora, en este desistimiento, el yo se extiende hasta la dualidad». Y entonces, afirma Hegel, el «sí de la reconciliación» es «el Dios que se manifiesta en medio de ellos que se saben como el puro saber».¹⁹ He aquí el tercer género de conocimiento, pero convertido en sociable. ¿Amor intelectual de Dios? En esta ambigua teoría hegeliana, Dios se revela como la manifestación de la lucidez teórica, de un «puro saber».

Ruptura y continuidad

¿Cuáles son las connotaciones de una doctrina de este carácter?

Para comprender bien su significado, conviene imaginar la situación humana que se crearía si las cosas no ocurriesen como Hegel describe esquemáticamente.

La acción engendra oposiciones y conflictos ideológicos. Estos conflictos son fecundos. Provocan un cambio y permiten el cultivo de cada uno de los antagonistas. Para que nazcan y se desarrollen, es necesario que cada una de las partes no

18 *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. al francés por M. de Gandillac, París, 1970, pág. 220.

19 *Phénoménologie*, II, pág. 200.

ceda inmediatamente a la otra, y que, en cambio, se afirme y se confirme en su singularidad, durante cierto tiempo. Sin este momento de la subjetividad, de la negatividad, nada nuevo surgiría, ni existiría auténtica actividad.

Por lo tanto, es necesario que las opiniones se propongan dogmáticamente, en una fecunda contradicción. Pero no es menos necesario que acaben resolviéndose. Si se abroquelase definitivamente en su ofuscada virtud, la conciencia moralizadora destruiría el vínculo social. El «perdón» asegura la continuidad. Sin él, cada contraposición de intereses y de ideas llegaría a ser insoluble. Un mundo sin perdón sería irrealizable: *Fiat justitia, pereat mundus!*

De todos modos, sería erróneo creer que, para Hegel, la aplicación de esta teoría del perdón a la vida social e histórica excluye toda forma de violencia. En su dialéctica, Hegel no olvida el momento de la destrucción;²⁰ pero no es más que un momento. En general, se asigna al perdón un papel político y social. Recordemos la observación de Louis-Sébastien Mercier, contemporáneo de Hegel: «El resentimiento no es una actitud política», fórmula recogida por muchos revolucionarios. Y el mismo autor sostendrá también que «el crimen más grave es la dureza de corazón».

Estas asociaciones y transposiciones de ideas, estos desplazamientos de la problemática, esas manipulaciones del vocabulario suscitan seguramente algunas dificultades. Y todo esto merece ser discutido y criticado; y es necesario hacerlo desde varios puntos de vista.

Pero sí, como lo dice muy vigorosamente Canguilhem a propósito de uno de nuestros filósofos más audaces, «lo característico del pensamiento moderno es (...) querer y no poder proponer una moral»,²¹ entonces, ¿quién mejor que Hegel podría introducirnos en esta modernidad?

Según él lo concibe, el curso del mundo se burla de las exhortaciones morales. Los hombres perdonan impulsados por causas muy distintas de los nobles motivos que la mayoría alega. Lo que viven subjetivamente como amor y como bondad no es más que el reflejo deformado de lo que se cumple objetivamente en la forma del concepto. Y el concepto, precisamente, es el que transporta a estos viajeros de la imperial, que no ven siquiera las ruedas y los caballos del ómnibus. Si po-

20 Véase *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, ed., pág. 96.

21 *Critique*, n° 242, pág. 612. Véase M. Foucault, *Les mots et les choses*, pág. 339.

demo hablar así, en el peor de los casos la sensiblería o el abatimiento son los elementos que los impulsan al perdón. En el mejor, son la necesidad del otro, la necesidad de vivir juntos, la intuición de una solidaridad. Como por un efecto de resonancia, el deshielo de los dogmas se expresa en latidos del corazón.

El filósofo incorpora las eflorescencias morales a su cuadro de la historia del mundo. De ese modo los individuos aprenden el texto de su verdadero papel. En ellos, una palabra acaba imponiéndose a todas las demás, la palabra que une lo que el entendimiento había separado, esa dialéctica que Hegel hipostasía bajo el nombre de la Idea.

Pero a veces la dialéctica sabe evitar cualquier contaminación de la imagen. En ciertos aspectos la actividad de Hegel anuncia entonces, no sin vacilaciones, la de Marx, Nietzsche y Freud. Su filosofía de la conciencia inaugura una filosofía del concepto, y su dialéctica del mal y el perdón tolera muchas interpretaciones distintas.

Es cierto que el concepto del perdón, según él lo desarrolla, suscita toda clase de objeciones. Y ante todo la siguiente: ¿Por qué debemos llamar *perdón* a esto? En esta cuestión Hegel inquieta a todos. Si logra pervertir este término, ¿no será capaz de desnaturalizar el sentido de cualquier otro? E inversamente, ¿puede ser considerada rigurosa una conversión epistemológica que juega con las palabras?

Se arrugan los ceños. Los anatemas ya caen sobre el temerario. Pero Hegel se ha asegurado doblemente la salvación: «Perdonadme por ser lo que soy, por el amor de Dios, ¡comprendedme! Pero si vuestro corazón se cierra, entonces, por el amor de la dialéctica, ¡abridme la puerta de vuestros conceptos!».

2. El Dios-Espejo *

Es necesario poner constantemente al día las reputaciones. Afírmase de Feuerbach que invierte como un guante la alienación hegeliana: sostiene que «el Dios del hombre no es más que la esencia divinizada del hombre». El campo especulativo donde el espíritu y la materia jugaban tradicionalmente a las escondidas desaparece de un solo golpe. Hegel aparece invertido, cabeza abajo. ¡Lo único que necesitaba era enderezar él mismo sus imágenes!

Pero, en realidad, ¿cuál es el Hegel que de este modo se invierte? Feuerbach no conocía las obras de juventud, todavía inéditas en su época, y esquematizaba quizás abusivamente la doctrina publicada.

Ciertamente, Hegel ha admitido aquí y allá que Dios creó al hombre a su imagen. Cita con frecuencia las Escrituras. Cabe intentar una interpretación cristiana de su doctrina. Algunos textos la apoyan. De todos modos, por mucha energía que se ponga en esta empresa, inevitablemente choca con otros textos: es imposible hallar en Hegel «una filosofía cristiana en el sentido usual de la expresión».¹

Hegel proclama que «el contenido de la lógica es la exposición de Dios, según este es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito». Pero puntualiza que «podemos expresarnos así», ¡y ya se sabe que para él hay mucha diferencia entre el «lenguaje de la representación» y el lenguaje conceptual!

Expone su lógica como una «teología especulativa». Pero, ¿qué tipo de teología ratifica con su especulación? Una teología laicizada, ¿continúa mereciendo el nombre de teología?

Sin mayores miramientos no podríamos hacer de Hegel un ateo. Pero sería muy imprudente atribuir su sentido corriente a las palabras *Dios* y *religión* cuando él las utiliza.

* Tomado de *L'Arc*, Aix-en-Provence, 1969.

1 C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, París, 1964, pág. 182.

A su juicio, ¿la alienación principal es la que discurre de Dios a la naturaleza y al hombre? En la *Enciclopedia* apenas consagra unas líneas a esta alienación «fundamental». Es posible que sonriera al escribirlas, como nosotros al leerlas: «La libertad absoluta de la Idea consiste (...) en decidirse a dejar salir de sí el momento de su particularidad, en suma, en exteriorizarse libremente como naturaleza». Y no dirá más. ¡Como se ve, una alienación «fundamental» despachada muy sumariamente!

En cambio, Hegel se complace en examinar las muchas «alienaciones al revés», alienaciones de la criatura que ha adquirido capacidad creadora, alienaciones humanas destinadas a producir la historia retomando extensamente la breve «decisión» de la Idea.

Estas alienaciones humanas suscitaron el más permanente interés de Hegel. Las observaba en el lenguaje, el trabajo, el dinero, las instituciones, el arte, la religión... De ellas partió para delimitar cada vez más exactamente el concepto general de alienación, prefigurado ante todo en la positividad y el destino.²

Un compilador tardío de estas búsquedas de juventud les asignó un título desconcertante: *Escritos teológicos del joven Hegel*. ¿Teológicos? Sí, en esas páginas se habla mucho de Dios. Pero como este Dios se origina a menudo en una alienación humana, ¡antiteológicos habría sido una palabra igualmente adecuada!

Por ejemplo, en *La vida de Jesús* Hegel presenta a Cristo como un hombre eminente que soporta, igual que el resto, un destino prosaico; cuando interpreta los cuatro evangelios, Hegel elimina de ellos «no sólo la religión sino también su poesía».³

En sus primeros ensayos y en las obras más tardías concibe a las religiones, no como realidades sobrenaturales, sino como la expresión de los pueblos —expresión que, con el transcurrir del tiempo se va transformando en algo extraño a ellos mismos.

Es cierto que sus declaraciones de contenido menos teológico conservan a veces una coloración mística y utilizan un lenguaje religioso. Sería muy difícil demostrar que en los escritos de Hegel hay una unidad epistemológica sin fallas. La ambi-

güedad y la oscuridad, ¿son resultado de la prudencia táctica o de la vacilación teórica?

Sea como fuere, muchas páginas de Hegel serían incomprensibles si no se supusiera como fundamento la tesis de un dios a imagen del hombre, un reflejo de la conciencia colectiva de los pueblos. Antes que Feuerbach, Hegel ve en Dios la simple proyección ideal del amor humano. Volverá a abordar más discretamente, en la *Fenomenología* y en las *Lecciones* de Berlín, esta idea formulada muy claramente en *El espíritu del cristianismo*: «Sólo en el amor nos unimos con el objeto: él no domina ni es dominado. Este amor, transformado en ser por la imaginación, es la divinidad. El hombre, separado, siente entonces veneración, respeto hacia ella, hacia este amor unido en sí mismo. Su mala conciencia, la conciencia de su división, le inspira el temor de esta divinidad».⁴

Por otra parte, para Hegel esta ruptura entre el hombre y el amor divinizado no es eterna. En ciertas épocas el hombre no rompía con la imagen que se forjaba de sí mismo. La escisión es un destino histórico. Hegel piensa con cierta nostalgia en los tiempos en que se mantenía la unión del modelo y la imagen: «En los tiempos antiguos, los dioses se paseaban entre los hombres; a medida que se acentuó la separación y el alejamiento, los dioses se apartaron cada vez más de los hombres; de ese modo obtuvieron más sacrificios, incienso y cultos, y se les temió más que antes, hasta el momento en que la separación llegó al extremo de que la reunión fue posible únicamente mediante la fuerza. Puede haber amor sólo hacia el igual, hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser».⁵

Respecto del contenido del concepto de Dios, Hegel sostiene diferentes opiniones. A veces interpreta la fe en Cristo como «la fe en una idea personificada». Pero otras concibe también a Dios como la proyección ideal de la escisión del hombre, un hombre fragmentado y modelado en hueco. Para cada ruptura un Dios. Tantas rupturas, tantos dioses, y así tenemos el politeísmo. El monoteísmo expresa una alienación global del hombre: «Los dioses no son más que los ideales de las escisiones individuales; si todo está separado, no hay más que un solo ideal».⁶

4 *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. al francés por J. Martin, París, 1948, pág. 138 (trad. modificada); véase *Hegels Theologische Jugendschriften*, H. Nohl, ed., Tubinga, Mohr, 1907, pág. 376.

5 *Ibid.*, pág. 139 (trad. modificada); véase *Jugendschriften*, pág. 376.

6 *Ibid.*, pág. 160; véase *Jugendschriften*, pág. 391.

2 Véase J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, 2ª ed., 1968.

3 A. Peperzack, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya, 1960, pág. 66.

Así, de acuerdo con las épocas, los dioses reflejan unas veces la plenitud, y otras las carencias de la humanidad. O más bien figuran idealmente el modo en que los hombres se representan su naturaleza o sus defectos. Dime cuáles son tus dioses y te diré quién eres: «Un pueblo se representa a Dios del mismo modo como se representa su relación con Dios o como se representa a sí mismo. Por lo tanto, la religión es también el concepto que el pueblo se forja de sí».⁷ Los dioses son el *espejo* (*der Spiegel*), el *eco* de la esencia del hombre, su *imagen* (*Bild*). Hegel explica los caracteres del Dios judío por los caracteres y el destino del pueblo judío y sus grandes hombres: «La imagen de la vida de Abraham en un espejo, tal su divinidad».⁸ El Dios al que Abraham adora «representa (*darstellt*) en relación con él su totalidad realizada». Por lo mismo este Dios, comprendido y sentido como un amo, en el fondo depende del que mistificándose a sí mismo adquiere la conciencia de un servidor: «En su divinidad, todo estaba a su servicio; al subordinarse a ella, se subordinaba a su propia totalidad; al sacrificarse a ella, se sacrificaba en favor de sí mismo». Abraham fijaba constantemente su mirada en «esta imagen de su ser en un espejo» (*das Bild seines Wesens im Spiegel*).⁹ ¡Dios, imagen del hombre! Es indudable que al adoptar este estilo Hegel lo enriqueció con algunos matices personales. Sin embargo, no lo utiliza con inocencia. Conoce perfectamente su densidad doctrinaria y su virulencia polémica. La idea misma del Dios-Espejo seguramente le fue inspirada por el «jacobino» alemán Georg Forster. Este explicaba la grandeza de los dioses griegos por los méritos de los republicanos de la Ciudad antigua, exaltada un tanto por su apasionada admiración. Deducía la naturaleza del Dios cristiano de la naturaleza de los propios cristianos, ¡y por cierto que no los halagaba! Refiriéndose a la religión cristiana, había escrito: «La igualdad es la condición necesaria del amor. El débil no puede aprehender lo que es perfecto. Busca un ser de su especie». Los hombres desesperados imaginan un Dios que se les asemeja, un Dios que concuerda con su debilidad y los consuela. Si bien, por una parte, Hegel leyó muy atentamente a Fors-

7 *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, ed., Hamburgo, Meiner, 1955, pág. 126.

8 *L'esprit du christianisme*, pág. 128 (trad. modificada), véase *Jugendchriften*, pág. 369.

9 *Ibid.*, pág. 132, véase *Jugendchriften*, pág. 372.

ter, por la otra, tampoco ignoró las *Ruines* de Volney; en consecuencia, no desconoce el sentido que este ateo confiere al Dios-Imagen.¹⁰

Hegel sabe muy bien lo que hace cuando define una alienación que discurre desde el hombre hacia Dios: «¿Cómo concibió Abraham la idea de este Todo, de esta divinidad? ¿Por qué no se reservó él mismo la tarea de salvar su unidad? Para quien haya respondido a la primera pregunta, es absolutamente indudable que necesitó proyectar esta unidad fuera de él».¹¹

Esta «proyección fuera de sí» engendrará un Dios extraño (*fremd*) a quien lo crea inconscientemente. Hegel mostrará a los judíos manifestando con el juramento su certidumbre «en un ser extraño (*in ein Fremdes*)». Entonces se habrá consumado la alienación (*Entfremdung*).

Pero Hegel no la aislará abstractamente. La relacionará con las condiciones históricas. Por ejemplo, la religión cristiana nace en una situación política que exige la alienación religiosa: «El despotismo de los príncipes de Roma había expulsado de la superficie de la tierra el espíritu del hombre; el rapto de su libertad había obligado al hombre a resguardar su momento eterno, absoluto, en la divinidad; la miseria que este despotismo provocaba lo había forzado a buscar y alcanzar la felicidad en el cielo. La objetividad de la divinidad ha ido de la mano con la corrupción y la esclavitud del hombre, y propiamente no es más que una manifestación, un fenómeno de este espíritu de la época».¹²

En las condiciones históricas que afronta, cada pueblo plasma los dioses que le corresponden. Hegel reprueba el proselitismo de las iglesias cristianas y las actividades de sus misioneros: implican la pretensión de imponer otro Dios y otra religión a pueblos que ya habían creado (*geschaffen*) por sí mismos sus dioses y su religión, de acuerdo con sus propias necesidades».¹³

El árbol genealógico de los dioses arraiga en la vida política: «En una República se vive siempre para una idea; en las monarquías, siempre para el individuo. De todos modos, ni siquiera en estas los hombres pueden vivir sin una idea, y así se forjan una idea individual, un ideal. En la República, una

10 Véase J. D'Hondt, *Hegel secret*, 2ª parte, cap. 1, sobre todo la pág. 91.

11 *L'esprit du christianisme*, pág. 128, véase *Jugendchriften*, pág. 369.

12 *Jugendchriften*, H. Nohl, ed., pág. 227.

13 *Ibid.*, pág. 60.

idea como debe ser; aquí, un ideal que rara vez ellos mismos crearon, la divinidad».¹⁴

Se convendrá en que esta doctrina de Hegel se asemeja mucho a la de Feuerbach.

En el calor de una entrevista, Foucault declara que «cuando Feuerbach dijo: “Es necesario recuperar en la tierra los tesoros gastados en los cielos”, depositaba en el corazón del hombre los tesoros que él había prestado antaño a Dios».¹⁵ ¿Feuerbach dijo tal cosa? Sea cual fuere la boca que se abre, está hablando el espíritu de la época. En realidad, Hegel es el autor de estas fórmulas tan propias de Feuerbach: «Fue mérito reservado a nuestro tiempo reivindicar como propiedad del hombre, por lo menos teóricamente, los tesoros despilfarrados en los cielos. Pero, ¿cuál es el siglo que tendrá la fuerza necesaria para reivindicar prácticamente este derecho y asegurarse esta propiedad?».¹⁶

En otro lugar había precisado el sentido de esta recuperación: «Lo que es bello en la naturaleza humana, nosotros mismos lo habíamos depositado en un individuo extraño, y de ella sólo conservamos los aspectos más repugnantes. Ahora reconocemos nuevamente en esta belleza nuestra obra, nos la reapropiamos, y aprendemos de ese modo a experimentar respeto por nosotros mismos; antes reconocíamos como propio y personal tan solo aquello que podía ser objeto de menosprecio».¹⁷

Hegel no esperó a Feuerbach para cerrar la cuenta de los deberes del Cielo. Pero, a medida que envejece, ¿renuncia a sus reivindicaciones? Lenin no parece advertir prolongaciones en las obras de la madurez del filósofo.

Admira la teoría de Feuerbach acerca de la alienación religiosa, pero no advierte su parentesco con la filosofía de Hegel. Por ejemplo, cuando lee las *Lecciones de historia de la filosofía*, encuentra una cita de Jenófanes: «Si los bueyes y los leones tuviesen manos para crear obras de arte, como los hombres, dibujarían también dioses, y les atribuirían un cuerpo semejante a la forma que ellos mismos tienen». Interesado, Lenin se limita a anotar al margen: «Los dioses a imagen del hombre».

¹⁴ *Ibid.*, pág. 366.

¹⁵ Charla, en *La Quinzaine Littéraire*, n° 46, 1-15 de marzo de 1968, pág. 20.

¹⁶ Citado por H. Mougín, en *Europe*, vol. 24, agosto de 1946, pág. 6, véase *Jugendchriften*, pág. 225.

¹⁷ *Jugendchriften*, pág. 71.

Más adelante, se detiene en una observación de Hegel acerca de Epicuro: «Los dioses son en parte la forma humana acabada que nace, gracias a la similitud de las imágenes, de la permanente fusión de las imágenes semejantes en lo Uno y lo Mismo». Al margen Lenin completa: «Los dioses = la forma humana acabada. Véase Feuerbach», pero no señala la relación con la doctrina de Hegel.

Sin embargo, al estudiar las lecciones acerca de Aristóteles, Lenin se sobresalta. Acaba de leer estas observaciones de Hegel: «La deificación de Alejandro no es tan asombrosa (...) En definitiva, Dios y el hombre no son tan extraños el uno al otro», y Lenin exclama: «¡Esto se le escapó a Hegel!».¹⁸ Pues a su juicio no puede ser sino un descuido: ¿es imposible que Hegel haya pensado realmente lo que escribió!

Lenin desconocía las fórmulas del joven Hegel que definen a un Dios-Espejo, y no tenía al alcance de la mano los cursos de Jena, en los que Hegel sostiene que «la naturaleza humana no difiere de la divina».¹⁹ Sin embargo, Engels había evocado sin reserva alguna este «principio fundamental» de Hegel: «Desde el punto de vista de la esencia, la humanidad y la divinidad son idénticas».²⁰

Lenin copia algunas líneas de Hegel, extraídas de las lecciones acerca de Aristóteles, pero ignora su contexto. Sin embargo, Hegel precisa su pensamiento acerca del asunto en tres párrafos:

«a. La elevación de Alejandro, en la imaginación oriental, a la categoría de un héroe universal, de un Dios, no constituye un hecho asombroso. Todavía hoy el Dalai Lama es lo mismo. En definitiva, Dios y el hombre no están tan alejados uno del otro.

»b. Por otra parte, Grecia estaba encaminándose hacia la idea de un dios hecho hombre —ya no estatuas alejadas y extrañas, sino un hombre, presente en el mundo sin dioses—. Poco después, Demetrio Falerio y otros fueron venerados y adorados como dioses».

Pero la más notable audacia de Hegel adoptó el sesgo más abstracto. En el último de estos tres párrafos, un brusco

18 V. I. Lenin, *Cahiers philosophiques*, París, 1955, págs. 211, 234, 246, n° 1.

19 *Realphilosophie*, en *Sämtliche Werke*, G. Lasson y J. Hoffmeister, eds., Leipzig, Meiner, 1913-38, 21 vols., II, pág. 266.

20 *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlín, 1930, I, 2; pág. 556.

impulso especulativo abarca en un solo movimiento los datos históricos:

«c. Por otra parte, el infinito se encuentra en la conciencia de sí».²¹

Incluso en las últimas obras de Hegel la doctrina del Dios-Espejo apenas se disimula. La explicación del fetichismo africano la repite insistente: «Otra forma de mediación es la que cumplen los objetos exteriores convertidos por los negros en Dios y poder dirigente. Son los *fetiches*: la primera piedra caída, una mariposa, un escarabajo, un árbol, un río, pueden representar ese papel. Veneran esos fetiches y les atribuyen ese poder: por lo tanto, alienan (*entäussern*) esta fuerza hacia el exterior de su propio espíritu (...) Le atribuyen un poder absoluto; por lo tanto, desplazan y transportan este poder fuera de su propio espíritu, no lo atribuyen a su propio espíritu. Lo transfieren a una cosa distinta, pero que no es más que un objeto sensible, no un espíritu universal».²²

Sea cual fuere la figura exterior que lo acoja, el poder absoluto nunca surge en otro lugar que no sea el espíritu humano. Pero todas las figuras no son iguales. ¿Quién nos ofrecerá nuestro verdadero espejo? Ya los griegos, al apartarse de lo sensible, habían osado reflejarse divinamente en el concepto: «Un antiguo dijo: “De tus pasiones, hombre, extrajiste la sustancia de tus dioses”, así como los orientales (sobre todo los hindúes) la extrajeron de los elementos naturales, las fuerzas naturales y las formas naturales. Puede agregarse: “Del pensamiento recoges el elemento y la sustancia de Dios”. En este caso, el pensamiento es el suelo de donde ha surgido el Dios».²³

Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* dejaban perplejos a algunos de sus oyentes. Otros sabían aprovecharlas. Heine creyó oír en ellas una melodía muy distinta de la que le había enseñado su abuela, y la prefirió: «Interpreté a Hegel al pie de la letra cuando le oí decir que el hombre era Dios».

¿Quién refleja a quién? ¿De dónde proviene el eco?

En cierto sentido, Feuerbach ha desarrollado principios anti-religiosos que ya se insinuaban en Hegel, como lo vio clara-

21 *Geschichte der philosophie*, en *Sämtliche Werke*, H. Glockner, ed., Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, 1927-30, 20 vols., XVII, pág. 305.

22 *Die Vernunft in der Geschichte*, pág. 269.

23 *Werke*, ed. de Berlín, 1833, XVIII, pág. 176.

mente Engels: «La crítica del cristianismo por Feuerbach es un complemento de la teoría especulativa de la religión fundada por Hegel».²⁴

Si Feuerbach hubiera podido asomarse a las confidencias del joven Hegel, como a una fuente profunda, habría visto venir a su encuentro, en este espejo, el rostro de un extraño que se le asemejaba como un padre, o como un Dios.

24 *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I, 2, pág. 225.

3. Génesis y estructura de la unidad del espíritu objetivo *

Los problemas planteados por la génesis y la estructura del espíritu objetivo, en el sistema de Hegel, han perdido su carácter puramente exegético y escolar. Althusser los ha vertido resueltamente en el crisol de la actualidad ideológica y filosófica: de su solución depende una toma de conciencia nueva tanto del significado profundo como de la originalidad del marxismo.

En efecto, Althusser procura interpretar el marxismo con la ayuda de las adquisiciones del estructuralismo contemporáneo, y expone «la totalidad marxista» como «la totalidad de una estructura compleja siempre ya dada», que posee «la unidad de una estructura articulada *à dominante*». Esta totalidad marxista no tendría nada de común con la totalidad hegeliana, entendida como «la totalidad de expresión de una esencia única y simple».¹

La concepción hegeliana de la totalidad, ¿se reduce realmente a un reflejo de la simplicidad? Esta reducción tendría consecuencias particularmente graves para lo que Hegel denomina *el espíritu objetivo*, es decir la realización concreta del espíritu en las formas determinadas de la vida social y cultural. Esta carecería entonces de génesis y estructura auténticas, pues cada una de sus formas o figuras no sería más que la expresión directa, más o menos alienada, del principio característico de cada período de la evolución histórica. Ahora bien, este principio se manifiesta en un pueblo como *Volksgeist*, pero representa sencillamente, en sí mismo, una etapa del desarrollo íntimo de la Idea, en el fondo siempre idéntica a sí misma en sus vicisitudes.

Consideradas en esta perspectiva, las formas de la vida social —por ejemplo la Familia, la Persona, el Estado— no serían más que fenómenos de la Idea, reflejos de la esencia. Reflejos

* Tomado de «Hegel: l'esprit objectif, l'histoire», *Actes du Congrès de Lille*, 1968.

1 *Pour Marx*, París, Maspero, 1965, págs. 206-10.

sin consistencia, sin independencia ni realidad propia, en los que la Idea se contemplaría complacientemente.

Las formas concretas de la vida social parecen inicialmente diversas, pero el análisis anularía sus diferencias aparentes, y a los ojos del filósofo hegeliano demostrarían ser «prácticamente iguales entre sí, como fenómeno alienado del principio que ellas expresan».²

Es indudable que esta exposición del sistema hegeliano destaca uno de sus aspectos importantes. Propone un claro y cómodo esquema de inteligibilidad, y de ese modo desaparecen muchas dificultades del hegelianismo. ¿A quién no complacería descubrir, detrás de los textos a veces opacos, el centelleo de la esencia simple?

Debe reconocerse que Hegel no se mostraba insensible al atractivo de esta sencillez. Intentó sugerirlo, porque hubiera agregado un encanto estético a las pretendidas virtudes de la deducción idealista. Así, muchos textos hegelianos nos invitan a comprobar la presencia universal e igual a sí misma de la Idea.

Por ejemplo, en un trabajo de juventud, Hegel ya se había internado mucho por este camino. Inspirado probablemente por Robinet,³ escribía lo siguiente: «Así como la totalidad de la vida se manifiesta tanto en la naturaleza del pólipo como en la del ruisenior o el león, también el espíritu del mundo tiene su sentimiento de sí en cada figura (*in jeder Gestalt*), un sentimiento de sí tosco (*dumpf*) o desarollado, pero absoluto. En cada pueblo, en cada conjunto (*unter jedem Ganzen*) de costumbres y de leyes tiene su esencia, y se ha complacido en sí mismo».⁴

Hegel define esta ubicuidad cuando, más tarde, en la *Enciclopedia*, caracteriza el concepto como «una totalidad, en cuanto cada momento es el todo».⁵

Estas expresiones parecen indicar claramente una igualdad, e incluso una identidad absoluta de los pueblos, las costumbres y las leyes que son los momentos de una totalidad social. Cada período de la historia expresa del mismo modo el espíritu, y en ella todas las formas concretas de la vida reflejan

2 *Ibid.*, págs. 210.

3 Véase *Geschichte der Philosophie*, en *Sämtliche Werke*, H. Glockner, ed., Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, 1927-30, 20 vols., XIX, pág. 522, fin de la pág. 521.

4 *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802-03), en H. Glockner, ed., *Werke*, I, pág. 529.

5 *Encyclopädie*, parág. 160, en H. Glockner, ed., VIII, pág. 353.

igualmente el mismo principio espiritual. Hegel insiste a menudo en ello: «Es necesario adherir firmemente a la idea de que no existe más que *un* solo espíritu, *un* solo principio que se expresa (*ausprägt*) en el estado político, como se manifiesta (*sich manifestiert*) en la religión, el arte, la moralidad, las costumbres sociales, el comercio y la industria».⁶

Además, ¿Hegel no ha heredado de la tradición filosófica esta visión de una esencia que se difunde y se comunica? Se trata de una tradición muy antigua: ya el filósofo árabe Al-Kendi se representaba el mundo como un sistema de espejos que reflejaban el Todo y lo Igual. Más próximo a nosotros, Nicolás de Cusa comentó la máxima *omnia ubique* agregando: *In omnibus partibus relucet totum*. Y Leibniz percibió en la mónada un espejo del universo.⁷

Sea como fuere, la mayoría de los intérpretes de Hegel, aunque señalan este aspecto de su doctrina, no por eso olvidan los restantes. Y a este reflejo vanidoso del espíritu en las múltiples facetas de un espejo, que por lo demás es también complejo, Ernst Bloch contrapone el frenesí del «galope» dialéctico hegeliano.⁸

Si la génesis del Espíritu objetivo consistiera en una simple expresión de la Idea, incluso alienada,⁹ sin duda este espíritu objetivo carecería de estructura. Pero, ¿conservaría cierta unidad? ¿Y sus destellos merecerían el nombre de génesis?

Hallamos en Hegel muchas proposiciones que nos mueven a evitar una concepción tan sencilla del destino del espíritu objetivo.

La fórmula misma de una «totalidad de expresión», ¿no es contradictoria si se la aplica a las expresiones iguales de un modelo único? Expresiones «iguales» e «indiferentes», por lo tanto simplemente yuxtapuestas, no pueden anudar vínculos vivientes entre sí, no establecen conexiones, no se organizan en una totalidad.¹⁰

«La eficacia expresiva» no podría engendrar un Todo, y el

6 *Geschichte der Philosophie. Einleitung*, en J. Hoffmeister, ed., *Sämtliche Werke*, Leipzig, Meiner, 1940, pág. 148; trad. al francés por J. Gibelin, París, Gallimard, 1954, pág. 124.

7 Acerca de la influencia de esta tradición sobre Hegel, véase E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, Berlín, Aufbau-Verlag, 1952, págs. 133-35.

8 *Ibid.*, pág. 133.

9 Pero, ¿es tan fácil concebir la alienación en la simplicidad?

10 «Una conexión (*Zusammenhang*) viva aparece únicamente en un todo articulado (*in einem gegliederten Ganzem*) cuyas partes forman a su vez círculos particulares» (*Sämtliche Werke*, G. Lasson y J. Hoffmeister, eds., Leipzig, Meiner, 1913-38, 21 vols., VIII, pág. 117).

Derecho, la Moralidad, la *Sittlichkeit*, si se derivasen de ella, se dispondrían uno al lado del otro, como calcos iguales de la Idea, sin *Zusammenhang*: borrando uno, en nada cambiaría la situación del resto.

En realidad, Hegel describe de modo muy distinto el espíritu objetivo, en el cual se suceden grados jerarquizados (*Stufen*), y cuyas múltiples instancias son desiguales entre sí. A juicio de Hegel, se advierte una progresión jerárquica incluso en la naturaleza: «Es necesario concebirla como un sistema de grados (*ein System von Stufen*), cada uno de los cuales deriva necesariamente del otro y constituye la verdad próxima de aquel del cual resulta».¹¹

Un espíritu que se refleja de mil modos podría economizar uno de sus reflejos. Pero el espíritu encarnado debe recorrer las etapas de la vida, que derivan una de la otra, y de las que una no es la copia de la otra. El espíritu no reside fuera de ellas.

Las figuras sucesivas de cada forma del Espíritu objetivo (así, las constituciones del Estado) diseñan un arabesco diferenciado en el gran cuadro de la historia, pero su desarrollo se relaciona con otros procesos (religión, riqueza, familia, filosofía, etc.). La unidad del espíritu es una unidad orgánica —y por lo tanto diferenciada.

La expresión no suscita una auténtica unidad. Tampoco impulsa una dialéctica. Nada menos activo que un reflejo. Vive de prestado y precariamente, y no dialoga con su original. Por su parte, el modelo no puede batirse con su sombra. Y esto sería el colmo: Hegel sería prácticamente el único de su especie que habría ignorado por completo la dialéctica. ¡Y tantos lectores inteligentes desconocerían esta inadvertencia!

En realidad, para Hegel la unidad del Espíritu objetivo no

11 *Encyclopädie*, parág. 249, en *Werke*, H. Glockner, ed., IX, pág. 58. Lo que hace la unidad de una planta no es la igualdad de sus momentos, sino la igualdad de su necesidad en el proceso constitutivo de la totalidad de la planta: «El botón desaparece en la eclosión de la flor, y podría afirmarse que el botón está refutado por la flor. Asimismo, el fruto denuncia a la flor como un falso ser-allí de la planta; y el fruto ocupa el lugar de la flor como su verdad. Estas formas no solo son diferentes (*unterschieden*), sino que también se rechazan como mutuamente incompatibles (*Sie verdrängen sich als unverträglich miteinander*). Pero su naturaleza fluida las convierte al mismo tiempo (*zugleich*) en momentos de la unidad orgánica, en la cual no solo se oponen, sino que una es tan necesaria como la otra, y esta necesidad igual constituye por sí sola la vida del Todo» (prefacio de la *Phénoménologie de l'esprit*, ed. bilingüe de J. Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, 1966, pág. 17).

es la de una expresión sino la de un proceso. El espíritu no se pasea en una galería de espejos donde nada tendría que *hacer*, sino que sus figuras poseen existencia y solidez suficientes para dialogar y luchar entre sí, para constituir el único reinado posible de los espíritus. Gracias a esta diversidad real y viva, el espíritu evita la «soledad carente de vida».¹²

Las formas y las figuras de la vida social *expresan* el espíritu, aunque sin reducirse ellas mismas a meras expresiones. El concepto de expresión no carece de ambigüedad. La relación de expresión entre dos términos se establece de muchos modos diversos, y sin que intervenga necesariamente una «eficacia expresiva».

Para designar la relación activa de la Idea con las formas concretas de la realidad, y sobre todo de la realidad social e histórica, Hegel emplea los términos *se expresa* o *se manifiesta*, pero con mucho mayor frecuencia los términos *se encarna*, *se realiza*, *se cumple*, *engendra*...

No se trata de que la expresión sea un modo inadecuado de representarse este proceso; pero el término *expresión* abarca una multiplicidad de procedimientos y mediaciones, y lo que posee mayor interés es *el modo* en que el espíritu se expresa o se realiza en el mundo objetivo. Por lo mismo, Hegel consagra lo esencial de su *Introducción a la filosofía de la historia* a la *realización* del espíritu en la historia,¹³ y sobre todo a los medios (*die Mittel*) y el material (*das Material*) de esta realización.¹⁴

12 En las últimas líneas de la *Fenomenología*, a las que aludimos aquí, y que fácilmente podrían considerarse uno de los textos más favorables a una interpretación «expresiva» de la totalidad, Hegel subraya dos veces que este reino de los espíritus no es un reflejo sin estructura, sino *organización*, complejidad conceptual e histórica: «El fin, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, transita por la vía de la reunión de los espíritus, como son en sí mismos (*wie sie an ihnem selbst sind*) y como realizan la organización (*die Organisation*) de su reino espiritual. Su conservación, en el aspecto de su ser-allí libre que se manifiesta en la forma de la contingencia, es la historia; pero en el aspecto de su organización conceptual, es la *ciencia del saber fenomenal*. Los dos aspectos reunidos, en otros términos, la historia concebida, forman la reunión y el calvario del espíritu absoluto, la efectividad, la verdad y la certidumbre de su trono, sin el cual sería la soledad sin vida; solo que "del cáliz de este reinado de los espíritus desborda hasta él su propia infinitud"» (*Phénoménologie*, II, trad. al francés por J. Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, 1941, págs. 312-13).

13 *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, ed., Hamburgo, 1955, págs. 50-148: «Die Verwirklichung des Geistes in der Geschichte».

14 *Ibid.*, págs. 78-109, 110-37.

La historia se limita a *reflejar* el espíritu. Este adquiere en ella objetividad y materialidad. El curso de la historia no es la vana luz que acompañaría al espíritu en sus desplazamientos, sino la llama misma del espíritu y el combustible de este fuego.

Es indudable que en cada época el mundo histórico objetivo expresa la Idea. Pero esta expresión no es el resultado de una «eficacia expresiva». Podemos afirmar que todo el proceso histórico está orientado. Pero su finalidad no es inmediata.

Hegel procura demostrar que esta expresión y esta finalidad se apoyan sobre una auténtica génesis. Los acontecimientos se originan en la acción de hombres que, por lo que concierne a sus fines, están «sometidos a la naturaleza»,¹⁵ que obedecen a sus pasiones, y que de ningún modo se preocupan de la «Idea» y del «propósito final» de la historia.

Pero como hay una fuerza y una lógica de las cosas, esta actividad espontánea crea medios más universales que sus fines, y llega automáticamente a resultados muy diferentes de los que se proponía conscientemente. Esta actividad construye el espíritu objetivo según las leyes de su propia dialéctica inmanente, y realiza la razón sin saberlo. ¡Tal la «astucia de la razón»!

Su «eficacia» consiste en mirar lo que hacen los hombres, y es «expresiva», si se desea hablar así, porque la razón «se reconoce» en la obra humana. Pero esta razón no actúa directamente; consiste en el conjunto de leyes que rigen el mundo natural y el mundo humano, y no cabe duda de que a veces Hegel sigue el camino fácil: así realiza, personifica y fetichiza esta estructura lógica.

En todo caso, siempre mantiene las mediaciones gracias a las cuales se ejecuta. Aquí la palabra *expresión* no puede engañarnos. También Engels la utiliza con frecuencia. Por ejemplo, escribe que «las prescripciones del derecho burgués no hacen más que expresar (*ausdrücken*) en una forma jurídica las condiciones económicas de existencia de la sociedad».¹⁶

Ello de ningún modo significa que confíe en una «eficacia expresiva». No cree que las condiciones económicas se expresen de manera mágica en el derecho, sin que este haya sido producido y elaborado efectivamente por hombres. No ve en

15 *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, H. Glockner, ed., V, pág. 226.

16 *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, en K. Marx-F. Engels, *Etudes philosophiques*, París, 1961, pág. 54; texto en alemán en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, 1962, vol. 21, pág. 302.

el derecho un simple «fenómeno» de la economía: todo lo contrario, insiste en su realidad y su eficacia propias, así como en la positividad de su génesis.¹⁷

Las reglas del derecho son imaginadas, elaboradas e impuestas por hombres que viven, piensan y actúan en ciertas condiciones económicas, y es conocida la protesta vehemente de Engels ante «la extravagante afirmación del metafísico Dühring (...) en el sentido de que, según Marx, la historia se realiza de manera absolutamente automática, sin la intervención de los hombres (¡que sin embargo la hacen!) y como si las condiciones económicas (¡que no obstante son a su vez obra de los hombres!) jugasen con estos hombres como con los peones en una partida de ajedrez».¹⁸

Seguramente Hegel sucumbe a muchos accesos de fiebre metafísica. Pero también tiene períodos de recuperación. Y jamás olvida del todo que su filosofía se fija la tarea de «concebir lo que es». Por lo tanto, no puede confiar todo el destino del mundo a la «eficacia expresiva», parienta de un «emanatismo» al que ha condenado resueltamente.¹⁹

Lejos de que las formas de la vida social sean para Hegel una mera emanación del Espíritu, no consiguen expresarlo sino gracias a la acción humana; y se trata de una acción humana desarrollada en las difíciles condiciones impuestas por la naturaleza, una acción que se prolonga durante milenios y que se encuentra inconclusa.

Para los hombres, el mundo siempre está dado en su complejidad, y sólo tardíamente logran forjarse una idea de él. Lo menos que puede afirmarse es que, si constituye la expresión de la Idea, inicialmente los hombres no lo saben. Y por otra parte tampoco lo sabe la Idea misma, porque ella no es conciencia inmediatamente. «La historia —nos enseña el filósofo— no parte de un fin consciente»,²⁰ ni de una humanidad lúcida.²¹ Y se empeña en combatir el absurdo de la creencia en un pueblo originario que sería el depositario de la sabiduría y el saber: una hipótesis que destruiría la idea de progreso y que impediría ver en las etapas de la historia una jerarquía del ser y del valor, la actualización de una perfectibilidad.

17 *Ibid.*, págs. 54-55; véase también la pág. 157.

18 F. Engels, *respuesta M. Paul Ernst*, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, 1963, vol. 22, pág. 83.

19 *Werke*, H. Glockner, ed., IV, pág. 675 y IX, págs. 60-61.

20 *Die Vernunft in der Geschichte*, pág. 86.

21 *Ibid.*, págs. 158-62.

Por otra parte, incluso si el espíritu se manifestase directamente en la objetividad, no se desarrollaría sin tropiezos. La naturaleza no lo dejaría hablar libremente: «La inmediatez de la idea de la vida determina que el concepto no exista como tal en la vida: su existencia se somete a las muchas condiciones y circunstancias de la naturaleza exterior, y puede aparecer (*erscheinen*) en las formas más miserables».²² Ocorre que el concepto, «en lugar de reinar de manera absoluta, comparte el poder con otros poderes».²³

Es cierto que se siente más cómodo en el mundo humano. Pero aun allí debe tener en cuenta las condiciones y las circunstancias, cuya enumeración y análisis Hegel no rehúsa realizar. Por ejemplo, para Hegel el mundo romano es la expresión del principio de la personalidad abstracta. Pero describe también las causas, las condiciones y las circunstancias que convirtieron al pueblo romano en el representante típico de este principio.²⁴

Asimismo, si la Revolución Francesa exhibe a sus ojos el principio de la libertad abstracta, de todos modos no se origina en un acto de magia. Hegel describe, muy rápidamente a nuestro entender, el proceso concreto que engendró esta figura histórica objetiva. Examina las circunstancias que favorecieron el estallido de la Revolución en Francia —y las contraponen a las condiciones que simultáneamente imposibilitaron un fenómeno semejante en Alemania.²⁵

Por lo tanto, no considera el hecho histórico como la obra prodigiosa de un espíritu taumaturgo, sino que, de acuerdo con su doctrina constante, demuestra que «la posibilidad o la imposibilidad de algo depende del contenido, es decir de la totalidad de los momentos de la realidad, que, en su desarrollo, se revela como la necesidad».²⁶

Hegel no determina claramente en qué consisten realmente esta totalidad y sus momentos. Pero sí asigna un papel efectivo a los momentos y procura establecer un vínculo viviente de estos elementos dentro del Todo y con él.²⁷

22 *Encyclopädie*, parág. 370, Zusatz, en *Werke*, H. Glockner, ed., IX, pág. 677.

23 *Esthétique*, trad. al francés por S. Jankélévitch, París, Aubier, 4 vols., 1944, I, pág. 152.

24 *Philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gibelin, París, 1945, págs. 259-62.

25 *Ibid.*, págs. 399-401.

26 *Werke*, H. Glockner, ed., VI, pág. 287, Zusatz.

27 Véase por ejemplo, la *Esthétique*, trad. al francés por Jankélévitch, I, págs. 150-51.

En realidad, distingue y jerarquiza situaciones que se asemejan mucho a una base y a superestructuras, pese a que esa base y estas superestructuras no se identifican con sus homólogas marxistas. La relación de la «base» hegeliana, el Espíritu, y de las formas de la vida social permite presentir, aunque mistificándolo, el juego dialéctico sutil que Marx analizará. En cada época el conjunto de la estructura social y cultural está condicionado por el estado de su base, es decir por la etapa del desarrollo del espíritu, así como en Marx está condicionado por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

Y tanto en Hegel como en Marx, después de un período de adecuación de la base y las superestructuras, sobreviene un período de discordancia: la base continúa progresando, y acaba chocando con las superestructuras que ella se había dado antes. Por lo tanto, en ninguno de los dos pensadores estas estructuras se reducen a simples epifenómenos, y un posible «corte esencial» de la totalidad histórica revelaría la desigualdad y el desacuerdo de sus formas concretas en un momento dado.

Todas las «superestructuras» expresan, en una época determinada, un mismo espíritu: Hegel se atiene «firmemente» a esta idea. Pero le interesan sobre todo las modalidades de esta expresión. Así, a propósito de un ejemplo, señala que «en el interior mismo de la forma (*Gestalt*) de un Espíritu se presenta la filosofía de una época determinada, pero no al mismo tiempo que las demás formaciones».²⁸

La vida específica se manifiesta en todos los elementos o en todos los órganos de una totalidad. En una encina tenemos la bellota, la raíz, la hoja, el tronco, la rama: pero siempre es la encina. Sin embargo, esta ubicuidad de la vida de ningún modo implica la identidad de las funciones que ella requiere.²⁹ Cada una de las «superestructuras» tiene su desarrollo relativamente autónomo, y afronta sus propios problemas. Hegel evoca, por ejemplo, «el Estado de la Edad Media, enzarzado en sus contradicciones».³⁰

28 *Geschichte der Philosophie. Einleitung*, G. Lasson, ed., pág. 150; trad. al francés por J. Gibelin, *Histoire de la philosophie*, introducción, pág. 136.

29 Asimismo, para Marx, en una época dada la economía, la religión, el Estado y las costumbres son igualmente feudales. Esta igualdad no excluye una diferenciación de la totalidad.

30 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gibelin, París, 1945, pág. 350.

El principio básico organiza, con sus superestructuras, una unidad dinámica. Mejor que «todo está en todo» (*Omnia ubique*), la máxima «todo depende de todo» (*Zusammenhang*) expresa la ley de esta totalidad. Este concepto de *conexión íntima* es el que los marxistas conservarán siempre; y reconocerán en su afirmación y su ilustración uno de los principales méritos de la filosofía hegeliana.³¹

Esta conexión universal (*Zusammenhang*) exige que la relación de cada superestructura con otra no sea unívoca, como lo sería en la expresión o en la causalidad. Así, «las costumbres, las leyes y las constituciones son la vida interior organizada del espíritu de un pueblo».³² Pero estos elementos orgánicos se comprometen en una «acción recíproca» (*Wechselwirkung*), cuyo teórico es Hegel.³³ En el estudio del Espíritu objetivo, como en otros aspectos, conviene superar el criterio de la causalidad lineal: «Así, por ejemplo, en la consideración de las causas históricas, nos preguntamos ante todo si debemos ver en el carácter y las costumbres de un pueblo la causa de sus instituciones y sus leyes, o bien si los primeros no son más que un efecto de estas últimas; y luego vamos más lejos, y abarcamos por una parte el carácter y las costumbres, y por otra las instituciones y las leyes desde el punto de vista de la reciprocidad de acción (*Wechselwirkung*), de modo que la causa, en la misma relación en que es causa, es también efecto, y el efecto, en la misma relación en que es efecto, es también causa. Es lo que ocurre también en la consideración de la naturaleza, y sobre todo del ser vivo, cuyos órganos y funciones están vinculados

31 «Esta filosofía alemana moderna ha culminado en el sistema de Hegel, en el cual, por primera vez —y este es su gran mérito— el mundo total de la naturaleza, la historia y el espíritu se representó como un proceso, es decir como comprometido en un movimiento, un cambio, una transformación, y una evolución constantes, y donde se intentaba demostrar el encadenamiento interno (*den inneren Zusammenhang*) de este movimiento y esta evolución» (F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. al francés por Bottigelli, París, 1950, pág. 55. Texto alemán en Marx-Engels, *Werke*, XX, Berlín, 1962, págs. 22-23).

Franz Mehring recoge este juicio y lo precisa. Elogia a Hegel porque «intentó seguir en todas las ramas de la ciencia histórica la interdependencia interna (*der innere Zusammenhang*), el desarrollo de este proceso por etapas sucesivas, a través de los desvíos y los azares aparentes (*durch alle scheinbaren Irrwege und Zufälligkeiten*)» (*Historische Aufsätze zur preussisch-deutschen Geschichte*, Berlín, 1952, págs. 260-61).

32 *Werke*, H. Glockner, ed., III, pág. 222.

33 *Wissenschaft der Logik*, G. Lasson, ed., II, pág. 202; trad. al francés por S. Jankélévitch, París, 1947, II, pág. 235 (*Encyclopédie*, en *Werke*, H. Glockner, ed., VIII, pág. 345).

entre sí por la relación de causalidad recíproca. La reciprocidad de acción es lo que hace la verdad próxima de la causa y del efecto, y toca el límite del concepto».³⁴

Esta estructura de reciprocidad no adquiere su sentido propio sino en la totalidad, y para que se la entienda bien es necesario aprehenderla en la totalidad misma. Quien pretenda comprender la acción recíproca de las costumbres y las leyes de Esparta debe descubrir el principio de Esparta.³⁵

Cada una de las instancias que intervienen en el proceso total posee su propia consistencia, su originalidad relativa y su estructura.

Por ejemplo, también el Estado se encuentra estructurado como un organismo vivo. Por lo tanto, «la ciencia política es la descripción de la organización de un pueblo, en tanto él es un todo orgánico vivo (*ein lebendiges organisches Ganze*)».³⁶ E incluso puede afirmarse que frente al espíritu que lo lleva y lo anima, el Estado afirma una especificidad todavía más radical que la que distingue a un objeto científico: «La esencia del Estado (...) es sencillamente subjetividad, y en cuanto realidad, es un individuo».³⁷

De todos modos, en la totalidad las diferentes instancias se someten a una determinación suprema —casi diríamos, siguiendo en esto a Engels, «en última instancia». En su propio lenguaje, Hegel declara que «el espíritu, para quien la historia mundial es el teatro, el bien y el campo de su relación, no está constituido de manera que se pueda llevarlo de aquí para allá en el juego exterior de los azares, y en cambio es en sí el determinante absoluto (*das absolut Bestimmende*); su determinación propia se mantiene firmemente contra los azares que él utiliza y a los que domina».³⁸

No dudamos de que lo haga contra el azar. ¡Pero también sirviéndose de él! Hay sobredeterminación, y la determinación espiritual exige, para ser eficaz, la presencia de determinaciones relativas. Incluso en sus triunfos, el espíritu necesita formas y hombres.

34 *Encyclopédie*, parág. 154 y sigs. Introducción de H. Lefebvre y N. Guterman, en G. W. F. Hegel, *Morceaux choisis*, París, 1939, pág. 139. Compárese con Marx: «Hay una acción recíproca entre los diferentes momentos. Es lo que ocurre en cualquier totalidad orgánica». (*Critique de l'économie politique*, introducción, trad. al francés por Husson y Badia, París, 1957, pág. 164).

35 G. W. F. Hegel, *Morceaux choisis*, op. cit., págs. 139-40.

36 *Werke*, H. Glockner, ed., III, pág. 221.

37 *Encyclopädie*, parág. 537, en *Werke*, H. Glockner, ed., X, pág. 410.

38 *Die Vernunft in der Geschichte*, pág. 151.

Pero Hegel no lo presenta en una situación de permanente triunfo. A veces las circunstancias lo reducen a la impotencia, ¡y las superestructuras se rebelan contra él tan vigorosamente que logran contener su impulso!

El filósofo observa a los «fracasados» de la historia, las civilizaciones perdidas y las ruinas inútiles: «En la historia mundial hay grandes períodos de la evolución que transcurrieron sin que parecieran continuarse, durante los cuales, al contrario, todo el enorme tesoro acumulado por la cultura fue aniquilado, y después de los cuales lamentablemente fue necesario recomenzar todo desde el principio, para alcanzar de nuevo, gracias a la magra ayuda obtenida al salvar algunas ruinas de estos tesoros, y con un gasto nuevo e inmenso de fuerza y de tiempo, a costa de crímenes y sufrimientos, una de las regiones de esta cultura que había sido conquistada mucho antes».³⁹

Hegel confiesa que «el principio formal del desarrollo (...) no puede hacer inteligible el propósito de esta destrucción de antiguos períodos del desarrollo; es necesario considerar tales hechos, y sobre todo los retrasos que se producen en ellos, como azares externos».⁴⁰

Hegel piensa aquí en el destino de Fenicia.⁴¹

El espíritu no sólo debe luchar para mantenerse en medio de condiciones naturales inicialmente extrañas: necesita combatir sobre todo contra sus propias producciones.

Cada complejo social suscitado por el espíritu se convierte, con el tiempo, en obstáculo que estorba el progreso ulterior. Es verdad que el obstáculo suministra también una condición necesaria de la superación. El espíritu aferra el cuerpo e invierte las formas sociales petrificadas, y después las utiliza para construir lo nuevo. Convierte sus productos en materia prima para nuevas obras: «Cada una de sus creaciones, en la cual se ha complacido, se le opone constantemente como una nueva materia (*Stoff*) que lo invita a elaborarla (*verarbeiten*). Lo que es su cultura se va transformando en el material (*das*

39 *Ibid.*, pág. 152.

40 *Ibid.*, págs. 152-53.

41 Véase, en nuestro estudio *Hegel secret*, el capítulo consagrado a Volney.

Es indudable que también Engels pensaba en Fenicia —y en Hegel— cuando, al referirse a la reacción de las superestructuras sobre la base, escribía en su célebre carta a Conrad Schmidt: «A esto se agrega además el caso de la conquista y la destrucción brutal de los recursos económicos en las que, en ciertas circunstancias, pudo otrora desaparecer todo el desarrollo económico local y nacional de un país» (K. Marx-F. Engels, *Études philosophiques*, París, 1961, pág. 158).

Material), y con su trabajo sobre este se eleva a una nueva cultura». ⁴²

En un proceso de este carácter, la eficacia del espíritu no proviene de la expresión. Hegel afirma que «en la alegría de su actividad, el espíritu sólo tiene que ver consigo mismo». ⁴³ pero todo el contexto demuestra que para él esta actividad se despliega únicamente gracias al auxilio de hombres comprometidos en estructuras objetivas que ellos mismos crearon.

El juego del espíritu con sus obras y consigo mismo, la lucha de los hombres contra las supervivencias de una vida social prescrita, todo esto es comprensible únicamente si las diversas instancias y figuras del Espíritu objetivo (por ejemplo, la Familia, la Persona, el Estado, el Despotismo) e incluso las diferentes instancias y figuras del Espíritu absoluto (Arte, Religión, Filosofía) gozan de autonomía relativa. En caso contrario, Hegel no podría relatar por separado la historia de cada una. Son otras tantas esferas dentro de una esfera.

¡Ha ocurrido que, lejos de reprochar a Hegel que disuelva la estructura social en la indiferencia de una unidad de expresión, se le haya acusado en cambio de no haber sabido mantener la unidad de las distintas determinaciones estructurales! ⁴⁴

¡Una censura injustificada, o por lo menos excesiva!

Pero si, en cambio, se insiste de manera unilateral en la unidad de la totalidad hegeliana, se olvidan injustamente las distinciones reales y las oposiciones internas, que, sin embargo, ella expone sin experimentar vergüenza. La historia ofrece inicial-

42 *Die Vernunft in der Geschichte*, pág. 36.

En un estilo semejante, Marx ha descrito, en relación con la producción material, «el movimiento histórico en virtud del cual las sucesivas generaciones transformaban los resultados adquiridos de las generaciones que las precedieron. Los economistas saben muy bien que lo mismo que era para uno la materia trabajada (*verarbeitetes Produkt*) no es para el otro más que la materia prima (*Robmaterial*) de la nueva producción» (*Misère de la philosophie*, París, 1947, pág. 96, trad. al alemán en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, 1959, IV, pág. 139).

43 *Ibid.* Puede afirmarse también, de un modo marxista, que las relaciones de producción solo tienen que ver con ellas mismas: «El capitalismo destruye el feudalismo». Pero este enfoque de la esencia del proceso no nos dispensa de analizarlo y describirlo concretamente. Sería totalmente erróneo si ignorase el papel inexorable y la eficacia de las superestructuras.

44 Flint sostenía que Hegel escribió historias paralelas y separadas de las diferentes actividades humanas, pero no una historia sintética. «Desde este punto de vista, es manifiesta la inferioridad de Hegel respecto de Comte» (*La philosophie de l'histoire en Allemagne*, trad. al francés por Carrau, París, 1878, pág. 277).

mente el espectáculo de un caos, en el cual el filósofo sabrá percibir una unidad profunda. ⁴⁵

En el mundo del Espíritu objetivo todo lucha contra todo: *Alles ist entgegengesetzt*. ⁴⁶ La unidad hegeliana es la de una gresca general. El filósofo, que se inspira constantemente en Heráclito, critica incluso el empleo de la palabra unidad (*Einheit*), inadecuada porque sugiere excesivamente la identidad. Preferiría la palabra *inseparabilidad* (*Untrennbarkeit*), si esta no tuviese una molesta forma negativa, a tal extremo le interesa la conexión de la diversidad contradictoria que aporta a una totalidad lo que se denomina su unidad. ⁴⁷

La totalidad objetiva hegeliana, según se da a los hombres que la viven, no carece de complejidad, estructura o jerarquía: de acuerdo con el gusto de estos hombres, tendría todo eso en demasía, al extremo de ser extraña y opresiva para ellos. Seguramente hay grandes diferencias con la estructura y la génesis de la vida social como Marx las concibe. Sin embargo, estas diferencias no pueden disimular del todo ciertas semejanzas, ni destruir el parentesco de las ideas. Una diferencia es más o menos radical. La diferencia entre Marx y Hegel no debe llevarse —de manera impertinente— hasta lo absoluto.

45 *Die Vernunft in der Geschichte*, pág. 34.

46 Hegel critica agudamente a los que «se quedan en la unidad absolutamente abstracta e indeterminada, y que ignoran lo único que es interesante: el modo en que esa unidad está determinada» (*Encyclopédie*, parág. 573, Zusatz, en *Werke*, H. Glockner, ed., X, págs. 470-71).
47 *Science de la logique*, trad. al francés por S. Jankélévitch, I, págs. 83-84: véanse también las págs. 99-100.

Tercera parte. La política
y la historia

1. Hegel y la ideología francesa *

¿Los pensamientos tienen patria? Así parece aceptarse universalmente. Sin mayores inquietudes se habla de la filosofía griega y de la filosofía alemana.

Con este criterio, ¿qué puede decirse de Hegel? Es imposible negar el carácter profundamente alemán de este pensador, si es que la palabra alemán conserva un sentido. Este arraigo nacional explica, por lo menos en parte, su desmesura especulativa. Alemania lo llama a la filosofía, y esta vocación le impone una inquietud teórica que posteriormente se manifestará también en Marx.

Hegel culmina el gran movimiento del idealismo alemán. Su cultura es germánica, y las preocupaciones nacionales aparecen a menudo en su obra. Por otra parte, siempre vivió en Alemania, después de una estada en la Suiza alemana, como preceptor, en su juventud. Es notable el hecho de que sus sucesivas residencias han señalado aproximadamente las etapas de cierta reconstrucción nacional. Ese es su mundo, y no desea cambiarlo. Pero sí anhela que este mundo cambie. Le duelen todas las deficiencias, los desvíos y los retrasos. También él levanta el acta de la «miseria alemana», y desea una curación radical. El espíritu tiene existencia objetiva sólo en forma nacional, y Hegel espera que su próximo avatar será alemán. Es una esperanza alentada momentáneamente, durante la vida de Hegel, por algunos sobresaltos de la nación alemana. Pero la encarnación contemporánea del espíritu se obstina en sobrevivir, y por añidura es francesa. Sin embargo, Hegel sueña con frecuencia en la transferencia a su país de este «cetro del mundo» que Francia empuñó tanto tiempo.

Es inevitable que la realización alemana del espíritu adopte formas distintas de la francesa. De todos modos, tomará de esta muchos elementos, y en cualquier caso imitará su impulso. Si quiere crear algo, Alemania tendrá que mostrarse activa, como fue y continúa siendo Francia. ¿Existe otro modelo que pudiera

* Tomado de *Dialogue*, Montreal, 1971.

servir a Hegel? Como todos sus compatriotas, chapotea en el pantano alemán. Pero él lo sabe, y se esfuerza por levantar la cabeza. Y entonces lo acaricia una brisa que sopla desde campo abierto.

A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, en él no hay estrechez nacional, nada de lo que Marx reprochará muy pronto a sus propios compañeros de juventud: su *Borniertheit*. Hegel intenta abarcar a los hombres y los acontecimientos con una ojeada universal e histórica, *weltgeschichtlich*. Esta actitud no está desprovista de afectación, pero en todo caso otorga cierta libertad. Hegel contempla el sitio donde las cosas se mueven, mientras espera que comiencen a manifestarse allí donde él se encuentra. Si no actúa, una nación no puede prevalecer políticamente. En su condición de teórico, Hegel piensa esta actividad, pero sólo puede hacerlo mediante la observación concreta de Francia.

Mucho después de la muerte de Hegel se crea una nueva costumbre: ahora se pregunta a cada pensador qué ideología representa. Pero quien formula la pregunta debe ofrecer la respuesta. El portador de ideologías nada podría contestar aunque no estuviese muerto: ignora lo que transporta.

En este sentido, quizás Hegel no es un ideólogo hecho y derecho. Si no percibe claramente la base social sobre la cual se desarrolla lo que él llama «las ideas nuevas», sabe bien cuál es su origen geográfico: ¿es un pájaro que llega de Francia!

En las condiciones de su tiempo, Hegel ha demostrado excepcional lucidez. ¿No ha inventado la extraña y significativa «astucia de la razón» para explicar, a su manera —sin duda insuficiente—, que en general los hombres se mueven impulsados por ilusiones, que actúan de modo distinto al que deseaban, al mismo tiempo que quieren lo que hacen? Había percibido el problema, aunque no llegaba a darle una solución del todo satisfactoria.

Asimismo, su concepto de una migración, de una transferencia del espíritu de un país a otro, parece sumamente mítica. Pero aspiraba a resolver un problema real: ¿Cómo explicar en la progresión histórica universal, la desigualdad de los desarrollos nacionales?

Se ha afirmado que Hegel vivió «en un mundo particularmente agobiado por la ideología».¹ Pero, ¿acaso la ideología no sumergió igualmente a todos los mundos comprometidos en el proceso? En este sentido, lo que distingue a unos de otros no

1 L. Althusser, *Pour Marx*, París, Maspero, 1965, pág. 71.

es el grado de inmersión, sino la cualidad de cada ideología, su diferencia.

En la época de Hegel, Francia no estaba menos inmersa que Alemania en la ideología —si se quiere emplear este vocabulario— pero se trataba de otra ideología. El «mito francés»² no se confundía con el mito alemán, pero, de todos modos, ¿no era un mito? Aparentemente es lo que creía Marx, por lo menos en la época de *La ideología alemana*. Como el especulativo, el político también es presa de ilusiones: para explicar la ilusión de los ideólogos en general, Marx evoca «las ilusiones de los juristas, de los políticos (y, entre estos, también de los estadistas activos) . . .».³ Marx concibe entonces las luchas políticas como «las formas ilusorias que adoptan las luchas reales de las diferentes clases entre sí».⁴

Sin embargo, señala en los franceses y los ingleses cierto retroceso de la ideología, y aun de la ideología política: «Aunque percibieron la conexión de este hecho (la base terrena) con lo que se denomina la historia sólo desde el ángulo más estrecho, sobre todo mientras estuvieron prisioneros de la ideología política, no por eso los franceses y los ingleses dejaron de realizar los primeros ensayos con el fin de dar a la historia una base materialista, y así comenzaron escribiendo historias de la sociedad civil, el comercio y la industria».⁵

Así, Marx puede precisar los caracteres específicos de la ideología alemana: «Mientras los franceses y los ingleses se atienen por lo menos a la ilusión política, que todavía es la más cercana a la realidad, los alemanes se mueven en el dominio del «espíritu puro», y convierten la ilusión religiosa en la fuerza motriz de la historia».⁶ Y Marx ofrece como ejemplo de este desvío precisamente la *Filosofía de la historia*, de Hegel, en la cual se asigna a las ideas puras el carácter de base de todo el desarrollo.

Perfila esta oposición: la ideología alemana mantiene la pasividad, la francesa acompaña y alienta la actividad. A un lado del Rin, los franceses hacen algo; al otro, los alemanes los miran, a veces con aprobación, a veces indignados. El drama de unos es el espectáculo de otros. La teoría-ideología alemana se satisface observando la práctica francesa: «En política, los alemanes han *pensado* lo que otros pueblos han *hecho*. Alemania

2 *Ibid.*, pág. 77.

3 *L'idéologie allemande*, París, Ed. Sociales, 1968, pág. 79.

4 *Ibid.*, pág. 62.

5 *Ibid.*, pág. 57.

6 *Ibid.*, pág. 71.

era la *conciencia teórica* de esos pueblos. La abstracción y la pretenciosa elevación de su pensamiento han marchado siempre de la mano con la estrechez y la degradación de la realidad». ⁷ A juicio de Marx, el florecimiento de la teoría en la Alemania del siglo XIX responde a un retraso económico y social. ⁸ Pero este producía sus efectos ya a fines del siglo XVIII, y así durante un prolongado período histórico fue válido este sarcasmo: «Alemania representa las deficiencias de la actualidad política constituidas como un mundo específico». ⁹

El retraso alemán fundamental origina una suerte de permanente anacronismo de la vida política y de las ideas que los alemanes se forjan de ella: «Incluso la negación de nuestro presente político aparece relegada ya, en la forma de realidad polvorienta, a los albañales históricos de otros pueblos (...) Si niego la situación política de Alemania en 1843, de acuerdo con la crónica francesa me encuentro a lo sumo en 1789, y por lo tanto muy lejos del foco de la actualidad.

»Sí, la historia alemana puede lisonjarse de una evolución cuyo modelo no le fue ofrecido por ningún pueblo en el firmamento histórico, y que ningún pueblo imitará. De hecho, hemos tenido nuestra parte en la restauración de los pueblos modernos, sin haber participado como nos correspondía en sus revoluciones. Hemos sido "restaurados", en primer lugar, porque otros pueblos se atrevieron a hacer una revolución, y, en segundo, porque otros pueblos sufrieron una contrarrevolución; la primera vez porque nuestros amos tenían miedo, y la segunda porque no lo tenían». ¹⁰

Pero, aunque mucho más discretamente, Hegel ya había observado esta trágica desarmonía: «Nosotros, los alemanes, primero hemos permanecido pasivos frente a la realidad establecida, y la hemos soportado; en segundo lugar, cuando se la subvirtió nos hemos mantenido igualmente pasivos: otros la subvirtieron, nosotros la soportamos, y nos adaptamos a la situación». ¹¹ En estas condiciones, todos los cambios sobrevenidos en Alemania son el resultado de una intervención exterior. Es indudable que Hegel piensa en la invasión napoleónica y en las gue-

7 *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *Werke*, Berlín, 1969, vol. I, pág. 385.

8 Acerca de este punto, véase L. Althusser, *op. cit.*, págs. 72-73.

9 *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *Werke*, vol. I, pág. 385.

10 *Ibid.*, pág. 379.

11 *Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, H. Glockner, ed., XIX, pág. 517.

rras de liberación nacional que la rechazaron cuando dice: «Lo que surgió como real en Alemania aparece como una violencia ejecutada por circunstancias exteriores, y como una reacción que se opone a ella». ¹²

La misma diferencia se manifiesta entre la «teoría» alemana y la «teoría» francesa. En los franceses asistimos a la elaboración de «una ciencia cuya forma aparece en el principio local de la objetividad; en cambio, la cultura alemana se refugia en la forma de lo subjetivo (a la cual pertenecen también el amor y la fe), y esto a menudo sin especulación». ¹³

Por consiguiente, puede afirmarse que tanto en Hegel como en Marx se observa la misma orientación del pensamiento. Sea como fuere, la «desarmonía» alemana, comprobada, denunciada y lamentada por los dos filósofos, no se refiere al mismo momento histórico ni al mismo contenido político.

Entre 1830 y 1843, las cosas evolucionaron muy rápidamente. Lo que inquieta a Hegel es el retraso de Alemania respecto de la revolución francesa y burguesa de 1789. Lo que impresiona a Marx es el retraso de Alemania respecto de la preparación francesa de la próxima revolución, que será socialista.

En vista de este perpetuo anacronismo, Marx piensa en 1845 que, para hallar las condiciones necesarias de su elevación a un nivel teórico moderno, el pensador alemán debe cambiar su lugar geográfico. Al evocar las pretendidas hazañas filosóficas de los jóvenes hegelianos, declara: «Es necesario examinar de una buena vez todo este estrépito filosófico desde un punto de vista que se sitúe fuera de Alemania». ¹⁴

Denuncia el carácter limitado de las opiniones políticas e ideológicas alemanas: «Toda esta concepción de la historia, así como la descomposición y los escrúpulos y las dudas que son su resultado, no representa más que una cuestión puramente *nacional* que interesa únicamente a los alemanes, y que posee un interés meramente *local* para Alemania...». ¹⁵

Los jóvenes hegelianos no han advertido este aspecto mezquino de su «pensamiento», porque «a ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido la posibilidad de preguntarse cuál era el vínculo entre la filosofía alemana y la realidad alemana, el nexo entre su crítica y su propio medio material». ¹⁶

12 *Ibid.*, pág. 535.

13 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, trad. al francés por H. Lefebvre en *op. cit.*, pág. 343.

14 *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, pág. 42.

15 *Ibid.*, pág. 71.

16 *Ibid.*, pág. 44.

El propio Marx rompió este vínculo. Emigró. En Francia se relacionó con los grupos revolucionarios socialistas, que se habían formado desde hacía mucho tiempo en ese país.

Los jóvenes hegelianos continuaban meditando en lugar de actuar; creían que los problemas reales pueden resolverse mediante sencillas permutaciones de ideas. «Los alemanes —había dicho Hegel— se han vuelto hacia dentro».¹⁷ De acuerdo con el gusto de Marx, ¡hubiera sido necesario que revirtiesen esa interiorización!

Sin embargo, Marx de ningún modo negaba que el cambio de las ideas, o la modificación del género de ideas, tuviera su importancia. No consideraba inútiles los ajustes de cuentas teóricos. Tampoco negaba importancia al paso de una ideología de la pasividad a otra de la actividad.

Tal como lo había deseado antes Hegel, también Marx quería curar a las «almas bellas», proscribir el culto del *Sollen* abstracto, serenar el frenesí de raciocinio. Y paradójicamente, ciertos aspectos del hegelianismo, y sobre todo del hegelianismo de «la vieja escuela berlinesa», eran los elementos que suministraban a los jóvenes hegelianos, más o menos insidiosamente, sus temas y sus modos de especulación estéril, así como sus garantías y sus coartadas intelectuales. En esto, el «defasaje» representaba también su papel. Los jóvenes hegelianos recogían algunas de sus doctrinas, pero no vivían en el mismo huso histórico que Hegel.

Ahora bien, el propio Hegel, desde un punto de vista idealista muy alejado de las nuevas concepciones de Marx, había expresado, acompañado en esto por algunos contemporáneos, sentimientos muy próximos a los de Marx.

Lo que asombraba e indignaba a Hegel, entre otros temas que provocaban su despecho, era la *pasividad alemana*, la negativa de los pensadores alemanes a enfrentar la realidad, su subjetivismo y su quedantismo.

En sus escritos juveniles, Hegel analiza y critica extensamente la *pasividad judía* y la *pasividad cristiana*, pero es muy evidente que las concibe como los modelos de la *pasividad alemana*. Para Hegel es más fácil y menos peligroso elegir ejemplos bíblicos en vez de atacar directamente a los hombres políticos contemporáneos: pero este recurso trasluce que el propio Hegel participa de la debilidad que denuncia. En su modo de atacar la pasividad se muestra contaminado por ella.

17 *Werke*, H. Glockner, ed., X, pág. 86.

Pero no es menos cierto que la pasividad alemana lo hiere profundamente. El sentimiento que esa situación suscita en Hegel lo lleva a la comunión de pensamiento con los revolucionarios alemanes de su época. En efecto, solo ellos *ven* inertes, pasivos, adormecidos a los alemanes, quienes, a juicio de los conservadores, son en cambio seres normales, aplicados a sus tareas y laboriosos. En Alemania, el principal enemigo de los revolucionarios es la inercia general, porque paraliza cualquier iniciativa contra el régimen establecido.

Georg Forster, el más ejemplar de los revolucionarios alemanes, se queja sin descanso de esta pasividad: «La inercia (*Trägheit*) y la indiferencia alemanas encienden la bilis. ¡Pero nada se agita! . . .».¹⁸

Rebmann, otro revolucionario eminente, también se queja: «Raciocinamos (*vernünfteln*) en lugar de actuar . . .».¹⁹

Con estas quejas concuerda la acusación que Hölderlin, amigo de Hegel, arroja al rostro de sus compatriotas:

«No os burléis del niño que con espuelas y fusta pavonea su coraje y su grandeza sobre el corcel de madera. También vosotros, alemanes, estáis sobrados de pensamiento y pobres de acción».²⁰

El poeta llega a desear la destrucción de su arte en beneficio de la actividad práctica: «¡Si es necesario, quebraremos nuestra lira y haremos lo que los poetas *soñaron!* Ese es mi consuelo».²¹ En esa época, todos los alemanes que deploran la *deutsche Trägheit* se unen al partido revolucionario. Es necesario padecerla para advertirla. Ahora bien, ese sufrimiento y ese discernimiento inspiran a Hegel y provocan su reflexión. Debemos reconocer que se propone el problema, aunque conciba solamente soluciones muy frágiles: ¿Por qué hay un desarrollo desigual de las naciones, por qué la actividad las anima *sucesivamente*? ¿Por qué, en un mismo período histórico, naciones vecinas, y en muchos aspectos emparentadas, se comportan de distinto modo?

Como lo señala el propio Hegel, a propósito de los principios de la libertad, «en los alemanes todo esto conservó la condición

18 Carta del 8 de diciembre de 1792, en *Georg Forsters's sämtliche Schriften*, Gervinus, ed., Leipzig, 1843, VIII, pág. 283.

19 Véase H. Voegt, *Die deutsche jakobinische Literatur und Publizistik*, 1789-1800, Berlín, 1955, pág. 193.

20 *An die Deutschen*.

21 Carta a Neuffer, noviembre de 1794.

de serena teoría; por su parte, los franceses quisieron realizarla prácticamente. Entonces se suscitó un doble problema: ¿Por qué este principio de la libertad conservó un carácter formal? ¿Y por qué los franceses son los únicos que se consagraron a realizarlo, sin la compañía de los alemanes?». ²²

Hegel cree advertir una suerte de división del trabajo histórico entre las dos naciones: «solo dos pueblos han participado en esta gran época de la historia mundial, el pueblo francés y el alemán, por opuestos que sean, o incluso precisamente porque son opuestos». ²³

Por lo tanto, ¿en qué consistió la participación alemana? Ha sido absolutamente intelectual: ¡«En las filosofías de Kant, de Fichte y de Schelling cristalizó como pensamiento y se expresó la Revolución que había realizado el espíritu en Alemania durante el último período!» ²⁴ Los franceses y los alemanes «siguen el mismo camino» (*dieselbe Bahn*), pero lo recorren de diferente modo.

Los alemanes tienen la cabeza teórica: «La filosofía se ha refugiado entre los alemanes, y solo en ellos continúa viviendo. A nosotros se nos confió el cuidado de esta luz sagrada . . .». ²⁵

Pero a causa de este privilegio teórico los alemanes se ven impedidos de actuar: «Preferimos vivir en la interioridad del espíritu y el pensamiento. En esta vida calma, en esta soledad de ermitaño en que se encuentra el espíritu, antes de actuar nos ocupamos de determinar cuidadosamente los principios de acuerdo con los cuales nos proponemos actuar. De ahí que solo con bastante lentitud pasemos a la acción, y que a veces, en los casos en que se necesita una decisión rápida, nos mostremos vacilantes. A menudo, impulsados por el deseo sincero de hacer las cosas absolutamente bien, no realizamos nada. Con toda razón podría aplicarse a los alemanes el proverbio francés: *Le meilleur tue le bien* ²⁶ (. . .) A veces, durante siglos los alemanes se han contentado con simples declaraciones como garantía de sus derechos políticos». ²⁷

En contraste con la prudencia y la reserva alemanas, véase el espíritu de decisión francés: «En plena tormenta de la pasión

22 *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, H. Glockner, ed., XI, pág. 554.

23 *Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, H. Glockner, ed., XIX, pág. 534.

24 *Ibid.*

25 *Werke*, H. Glockner, ed., VIII, pág. 34.

26 En francés en el texto.

27 *Werke*, H. Glockner, ed., X, págs. 86-87.

revolucionaria se manifiesta su entendimiento: los franceses han impuesto resueltamente la realización del nuevo orden moral en el mundo, contra la poderosa alianza de los muchos partidarios del antiguo; han realizado resueltamente todos los momentos de la nueva vida política, unos después de otros, en la determinación y la oposición extremas de estos momentos. Precisamente, al impulsar estos momentos hasta la agudización extrema de la unilateralidad, al seguir cada principio político unilateral hasta sus últimas consecuencias, han llegado, gracias a la dialéctica de la razón histórica mundial, a un estado político en el cual todas las unilateralidades anteriores de la vida del Estado parecen suprimidas». ²⁸

Ocurre que los franceses tienen «la cabeza cerca del gorro», como se complace en repetir Hegel. «Rousseau, nos recuerda Hegel en las *Lecciones de historia de la filosofía*, ya había situado lo absoluto en la libertad; Kant ya había afirmado el mismo principio, pero con mayor insistencia en el aspecto teórico. Francia lo concibe desde el punto de vista de la voluntad. Los franceses dicen: *tiene la cabeza cerca del gorro*; ²⁹ tienen el sentido de lo real, de la acción, de la realización; en ellos la representación se convierte inmediatamente en acción». ³⁰

¡Qué contraste con Alemania! Hegel lo dice con cierto humor, porque más vale sonreírse: «En Alemania el mismo principio ha conquistado el interés de la conciencia; pero se lo ha elaborado de manera más teórica. Por nuestra cabeza y sobre ella circulan toda clase de rumores; pero la cabeza alemana prefiere conservar tranquilamente su gorro de noche, y actúa en el interior de sí misma». ³¹

Hegel ha encontrado testimonios de la sed francesa de acción, no sólo en los acontecimientos, sino también en los juicios de algunos comentaristas acerca de ellos. En las *Letras de París*, de Celsner, ha leído estas líneas: «Creo que en ningún pueblo los pensamientos y los actos son más contagiosos. En otras naciones hay un abismo entre la decisión y la ejecución; aquí nacen simultáneamente, como hermanas gemelas». ³²

¿Por qué los franceses corren tan velozmente? ¿Cómo se expli-

28 *Ibid.*, pág. 85.

29 En francés en el texto. [La expresión significa «ser colérico, de genio vivo». Mantenemos una traducción literal en vista de que Hegel retoma los términos del dicho. (*N. del T.*)]

30 *Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, H. Glockner, ed., XIX, págs. 552-53.

31 *Ibid.*, pág. 553.

32 En *Minerva*, n.º 14, agosto de 1792, págs. 330-31.

can estos súbitos alzamientos y estas movilizaciones de masas? Se diría que el problema a ellos mismos los inquieta. Por ejemplo, cuando se maravilla del impulso revolucionario parisiense, Rabaut no va más allá de una descripción, aunque significativa: «Ninguna ciudad del mundo puede ofrecer un espectáculo semejante al de París agitado por una gran pasión, porque en ninguna la comunicación es tan rápida, ni los espíritus tan activos. París reúne a ciudadanos de todas las provincias; y de la mezcla de estos diferentes caracteres se forma el carácter nacional, que se distingue por una sorprendente impetuosidad. Lo que quieren hacer se hace . . .».³³

Pero la impetuosidad exige su propia explicación. Hegel vuelve sobre ella, una vez más, en la *Filosofía de la historia*: «¿Por qué los franceses han pasado inmediatamente a la práctica, y en cambio los alemanes se quedaron en la abstracción teórica? En este sentido podría afirmarse: los franceses son cabezas calientes (*ils ont la tête près du bonnet*)».³⁴ Pero felizmente Hegel agrega enseguida: «La razón de este fenómeno es más profunda».³⁵ Y se esfuerza entonces, no sin visible embarazo, por descubrir esa «razón más profunda». Se remonta a los destinos contrarios de la *Aufklärung* en Alemania y en Francia, y más allá del determinante absoluto que es el principio de la libertad de la voluntad, enumera las diferentes causas que originaron en Francia, en el momento de la Revolución, un efecto de sobredeterminación.³⁶

Las mismas causas no se activaban en Alemania. Sobre todo, en opinión de Hegel, el protestantismo había eliminado cierto número de abusos, y provocado una conversión de los espíritus, de manera que se habían atenuado las contradicciones. La mutación teórica, realizada con éxito por los alemanes, no dejaba de influir sobre la práctica: en suma, esta última era menos urgente.

En 1843 Marx conservará parte de este juicio: «Incluso en lo histórico, la emancipación teórica tiene una importancia específicamente práctica para Alemania. En efecto, el pasado revolucionario de Alemania es teórico: es la Reforma. Como otrora en el cerebro del monje, ahora la revolución comienza en el cerebro del filósofo (. . .) Si el protestantismo no era la verda-

33 *Almanach historique de la Révolution Française*, Estrasburgo, 1792, pág. 111.

34 Las palabras entre paréntesis, en francés en el texto, *Werke*, H. Glockner, ed., XI, pág. 554.

35 *Ibid.*

36 Véase *Werke*, H. Glockner, ed., XI, págs. 556-57.

ra solución, era el modo verdadero de plantear el problema».³⁷ Las desigualdades nacionales, ilustradas por las distancias geográficas, reposan también, de acuerdo con Hegel, sobre la arritmia de los desarrollos culturales.

Hegel cree que se mantiene la unión de Francia y Alemania, en su profunda diferencia. Permanece también su preferencia por el *aspecto activo* encarnado en Francia, y que Alemania no llega a asumir.

Sin duda, para Hegel Francia es, más que ningún otro, el país de los tiempos modernos. Seguramente preferiría que las cosas fueran distintas. Pero reconoce que así son. En toda la historia moderna asigna a Francia el primer lugar y el papel dirigente. Georg Lukács observó con razón, en relación con la *Fenomenología del espíritu*: «Es evidente la orientación de Hegel respecto de la evolución de Francia, desde el punto de vista de la filosofía de la historia. Al lado de Grecia y Roma, cuya esencia historico-política ha tratado en esta parte, ahora la evolución de Francia aparece como la posible representación de toda la evolución moderna, en su forma pura, para la filosofía. Desde la disolución del feudalismo hasta la Revolución Francesa, la *Fenomenología* se mueve exclusivamente en terreno francés».³⁸ Pero en todas sus obras se manifiesta el afecto especial de Hegel por Francia.

Así, en la *Filosofía de la historia*, donde ya no se trata solo de determinar los momentos típicos de la historia, como en una parte de la *Fenomenología*, y donde Hegel se propone delinear el proceso completo de la historia mundial, Francia conserva su lugar privilegiado. Hegel habría podido tratarla parcialmente, despachándola con algunas palabras. Pero si debiéramos hablar aquí de parcialidad, sería más bien una parcialidad francesa. En medio de la Restauración política y religiosa, Hegel lleva a Europa y a su propio país a la escuela de la Francia revolucionaria, lo mismo que, *mutatis mutandis*, hará Marx en 1843. Para Hegel, en la historia y desde fines de la Edad Media, Francia es el país que indica el camino ideológico que debe recorrer el mundo. Y lo conduce a un destino sin duda ambiguo, pero exultante, la Revolución Francesa: «Una magnífica alborada» que ha suscitado en el mundo entero «una emoción sublime». Las «nuevas ideas» se difunden por todos los rincones de Europa, a partir de su centro en Francia, y

37 *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *Werke*, H. Glockner, ed., I, págs. 385-86.

38 G. Lukács, *Der junge Hegel*, Berlín, 1954, pág. 562.

Napoleón las introducirá por la fuerza allí donde no surgieron espontáneamente.

La última parte de la *Filosofía de la historia*, referida a la *Edad Moderna*, incluye solo tres capítulos: «La Reforma», «Las consecuencias de la Reforma», «Las Luces y la Revolución». Este último está consagrado casi todo a Francia y a las repercusiones de los acontecimientos franceses en los restantes Estados europeos.

No es exagerado afirmar que, en un sentido, el predominio de Francia es todavía más acentuado en la *Filosofía de la historia* que en la *Fenomenología*. En esta se lo expone retrospectivamente, y un lector perspicaz podría discernir la esperanza de una nueva migración del espíritu que abandonaría a Francia para trasladarse a otro país. En una cita que él mismo hace de la *Fenomenología*, Hegel señala en carta a un amigo: «En ese momento pensaba en un país dado».³⁹

Y después de muchas decepciones, esta esperanza tuvo momentos de renacimiento y hasta algunas confirmaciones en el curso de la vida de Hegel. De todos modos era necesario que, incluso si se quería crear cierta competencia provisional, la propia Francia impulsara la rueda: Hegel contaba con el ejemplo que la Revolución Francesa ofrecía a los alemanes: «Presiona sobre su reserva y su entumecimiento y, obligados finalmente a abandonar su inercia frente a la realidad, y a penetrarla, quizá superarán a sus maestros».⁴⁰

De todos modos, después de la Restauración en Francia y en Europa, después que la guerra de la liberación nacional prusiana se le aparece sencillamente como «una reacción frente a una violencia externa», cuando se disipan poco a poco las esperanzas suscitadas otrora en Prusia por el programa de Hardenberg, Hegel se ve forzado a dirigir su atención sobre Francia. Como antes, el pulso de la historia late únicamente en Francia. En otros países la gente no despierta realmente. Veinte años después, Marx, ante esta «somnia lencia poblada de sueños en que se complace el pueblo alemán»,⁴¹ experimentará la misma impresión que Hegel.

Pero en Francia hay una vigilancia activa. Después de describir extensamente la Revolución Francesa, el Imperio y la Restauración, y de evocar los acontecimientos recientes, Hegel delinea las contradicciones todavía activas en Francia y propone

su diagnóstico: «Como se ve, el movimiento y la agitación continúan. Este conflicto, este nudo, este problema, he ahí la tarea que la historia afronta, y lo que deben resolver los tiempos futuros».⁴²

Por lo tanto, en 1830 Francia continúa siendo el país que anuda y desata los hilos de la historia. En su *Filosofía de la historia*, referida a la época contemporánea, Hegel consagra una página a Alemania y once a Francia, examinada a partir de la Revolución Francesa.⁴³

Por lo tanto, el reproche que Marx dirigía en 1845 a los jóvenes hegelianos no podía alcanzar al propio Hegel: «Niegan todo carácter histórico a los actos de los otros pueblos, viven en Alemania, considerando a Alemania y para Alemania . . .».⁴⁴ Estos jóvenes hegelianos entendieron a Hegel a su modo. Conservaron de él únicamente lo que exaltaba sus propios fantasmas, lo que armonizaba con su comportamiento espontáneo en una situación histórica nueva. Esto implicaba el olvido de los aspectos más importantes de la dialéctica, pero implicaba también el rechazo de gran parte de la ideología hegeliana. La ideología alemana, la ideología de los jóvenes hegelianos, es lo que resta de esta ideología hegeliana cuando se la ha despojado de todo lo que constituía su actualidad y su fecundidad: es decir, lo que importaba de Francia.

En su pensamiento contradictorio, Hegel se convertía conscientemente en el portador y el difusor de la ideología francesa en una Alemania cuyos relojes políticos estaba atrasados.

Desde el punto de vista ideológico, la nación *sobre la cual* se reflexiona, ¿no es tan importante como la nación *desde la cual* se reflexiona? Al pensar tan constantemente en Francia, al inspirarse tan habitualmente en su pensamiento, ¿Hegel no se situaba hasta cierto punto en la hora francesa? Es evidente que ello para nada modificaba las condiciones sociales en que vivía; pero en cierto sentido podemos vivir en un país y pensar en otro.

Es indudable que, al desprenderse de la ideología alemana a la cual podía quedar aferrado, Marx quiso descubrir la realidad «a través de quienes la habían *vivido* directamente y *pensado* con el mínimo posible de deformación».⁴⁵ Como hemos visto, Hegel no desconocía esa inquietud. Y, sin embargo, po-

39 Carta a Niethammer, 29 de abril de 1814.

40 Carta a Zellmann, 13 de enero de 1807, en *Briefe*, Hamburgo, Meiner, 4 vols., I, pág. 138.

41 *L'idéologie allemande, op. cit.*, pág. 39.

42 *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, H. Glockner, ed., XI, pág. 563.

43 En la H. Glockner, ed.

44 *L'idéologie allemande, op. cit.*, pág. 73.

45 L. Althusser, *op. cit.*, pág. 75.

demos reconocer que en esta actividad Marx se encontró estorbado por ciertos aspectos del sistema hegeliano, así como por el efecto de desarmonía cronológica y por el retraso nacional. En todo caso, la *dialéctica* hegeliana realizaba, entre otras operaciones, una transposición teórica del dinamismo revolucionario francés. Y, por otra parte, en su impulso hacia lo real vivido directamente, ¿Marx no recibió también cierta ayuda de un Hegel que había leído tan atentamente las obras políticas de los franceses y las reseñas de la Revolución? Es difícil sostener que los revolucionarios franceses comprendían los acontecimientos y sus propios actos de un modo menos «ideológico» que el de Hegel —si se insiste en utilizar esta terminología. La diferencia de aproximación no implica diferencia de naturaleza: «No hay ninguna diferencia específica entre el idealismo alemán y la ideología de todos los demás pueblos». ⁴⁶ Francia había suscitado intensa fascinación en Hegel. Era inevitable que algo de ella pasara a su obra. Ahora podemos redescubrirla. Sin la pretensión de justificar preferencias, ¿no podríamos por lo menos establecer distinciones? ¿Hegel fue un filósofo alemán? ¡Concedido! Pero eso no le impide ser también un ideólogo francés.

46 *L'idéologie allemande, op. cit.*, pág. 40.

2. La historia y los utopistas en Hegel y en Marx *

«Lo que el hombre es, lo es históricamente», dice Hegel. Por consiguiente, si queremos comprender nuestro mundo y nuestros actos, debemos situarnos en el proceso histórico: lo cual supone que reconocemos su ley, y por lo tanto que nos «reconciliamos» con lo real. Sólo de este modo se nos abre el acceso teórico a lo que Hegel considera las condiciones intemporales de la historia.

Sin embargo, algunos hombres rechazan subjetivamente esta reconciliación, y procuran sustraerse a esa ley. Creen vivir y pensar inmediatamente en lo absoluto. Estos individuos no constituyen meras excepciones. Su existencia y sus pretensiones proponen a Hegel difíciles problemas.

Los excluidos

El desprecio del espíritu histórico no sólo engendra una actitud teórica errónea: también motiva conductas aberrantes.

No es uno de los méritos menores de Hegel el de que siempre relacione un modo de pensar con un modo de vivir. De esa manera inserta la ilusión antihistórica en el curso mismo de la historia vivida, y la muestra sometida a un destino.

En esta perspectiva, la utopía se convierte en una etapa hacia el realismo, el cinismo contribuye finalmente al progreso de la moral social, el dogmatismo conduce al relativismo, el individualismo se abre sobre la sociabilidad. Todo los comportamientos limitados se superan a sí mismos. Podemos adoptarlos sólo provisional y pasajeramente. Marginan momentánea y parcialmente de la historia al individuo, pero para precipitarlo mejor después en su corriente.

Por lo tanto, no son nefastos en sí mismos. Lo que puede resultar perjudicial es su persistencia exagerada, cuando inten-

* Tomado de *Hegel-Marx, La politique et le réel*, Poitiers, 1970.

tan afirmarse en lugar de pasar simplemente. Además, solo representan variedades de una misma negación exterior del mundo, de un mismo retraimiento fuera de la vida global y concreta, de una misma abstracción.

Hegel incluye ejemplos en casi todas las obras, pero es indudable que en este sentido la *Fenomenología* ofrece el cuadro más vivo e impresionante.

La búsqueda de la felicidad

Ante todo, Hegel ataca las tres expresiones típicas del individualismo de su época, encarnadas en las célebres figuras del gozador, el sentimental y el virtuoso. En la *Fenomenología*, un mismo destino espera a estos tres individualistas: renunciarán a la separación, se unirán a lo universal, se reintegrarán a la historia.

No existe otra posibilidad para el hedonista. No parece que Hegel haya modificado jamás esta opinión. Los hombres consagrados al placer no estorban jamás el desenvolvimiento de la historia. Muy pronto se les arreglan las cuentas. De grado o por fuerza tienen que participar en la obra colectiva, como el resto. Por otra parte, no conviene abrumarlos: son mejores de lo que se afirma y de lo que ellos mismos creen. La intención que abrigan se trueca espontáneamente en su contraria.

Parece que Hegel se inspira aquí en las ideas de Mandeville, que se había esforzado espiritualmente por demostrar que los vicios particulares originan la prosperidad general, y, por lo tanto, sostienen la virtud. Aunque, es verdad, todavía nos preguntamos cuáles son las intenciones más recónditas de su *Fábula de las abejas*.¹

La «doctrina» de Mandeville influía en el medio intelectual frecuentado por el joven Hegel. Hallamos una aplicación evidente de la misma y casi una mera copia en una obra en la cual Archenholtz demostraba todas las ventajas que el comercio extrae de la prostitución en Inglaterra. Describe la extraordinaria amplitud de esta actividad en el Londres contemporáneo, y sostiene que la castidad podía arruinar a Inglaterra.²

1 ¿Hegel interpretó literalmente a Mandeville? Es sabido que Marx, en cambio, atribuirá a las observaciones de Mandeville un carácter irónico y crítico.

2 Archenholtz, *England und Italien*, Carlsruhe, 1791, II, págs. 232-33. Acerca de las relaciones entre el pensamiento de Archenholtz y de

Hegel no parece dudar de este género de «verdades», que ya sugieren el liberalismo económico.

Elige el ejemplo del amor sexual, que le permite destacar una superación más profunda de la singularidad en la universalidad. Quizás en esto lo inspira un modelo artístico sublime, el *Fausto* de Goethe.³

El individualismo hedonista vive en la abstracción. Se desprende de la totalidad, de la universalidad, desconfía de ella y quiere escapar de sus leyes, a las que considera una restricción. No aspira a alcanzar mediatamente la totalidad de la vida, y en cambio apunta al instante de goce. Así como fracciona la sustancia espiritual, hace lo propio con la duración y la existencia. Aísla de ellas su propia persona, así como los seres a los que adhiere. Aspira a reencontrarse inmediatamente en el amor. Se desinteresa del espíritu considerado en su generalidad, de la especie humana, de la moral social establecida y de la ciencia. Aspira al éxtasis de un instante, de lo que paradójicamente quisiera que fuese eterno: «¡Suspende tu vuelo!».

Pero lo que en realidad será eterno no es el individuo y su felicidad fragmentaria, sino, al contrario, el género y su necesidad inexorable. Hegel parece admitir que el enamorado no puede liberarse de la ley biológica de la reproducción. Schopenhauer desarrollará este tema y hablará de una «astucia de la especie», cuyas víctimas permanentes son los individuos, que viven en la ilusión. El individuo busca el placer sexual, pero de esta búsqueda y de su satisfacción nacerá un niño, que reúne en sí las singularidades momentáneamente agrupadas de sus padres. El género, lo universal, triunfarán así en su perennidad, mientras los individuos se ven condenados a la caducidad: «El hijo es la muerte de los padres».

Pero antes de consumir su muerte, el hijo atormentará a quienes cedieron a la tentación individualista y pretendieron vivir fuera de las leyes. Es posible que en 1807 Hegel ya presintiera las inquietudes que le causará su hijo natural.⁴ En la obra de Goethe percibe un Fausto y una Margarita abrumados de distinto modo por el destino, un destino que sencillamente realiza la ley de la moral social.

Hegel, véase nuestro trabajo *Hegel secret*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

3 En 1790 había aparecido un primer fragmento de esta obra, cuya edición completa corresponde a 1832: era aproximadamente la primera mitad de la primera parte; véase J. Gauvin, «Plaisir et nécessité, I et II», *Archives de Philosophie*, 1965-66.

4 Nació en 1807, año de la publicación de la *Fenomenología*.

El placer se supera espontáneamente a sí mismo, y obtiene un resultado contrario del que se proponía. El que soñaba con una aventura excepcional volverá a las filas. El que pretendía emerger individualmente de la sustancia ética se verá brutalmente reincorporado a ella.

Es necesario vivir en el marco prescrito por las costumbres. No se trata de una obligación trascendente. Cada cual extrae esta lección de su experiencia personal, a su propia costa, y también es la enseñanza que se desprende de la historia colectiva. ¡Felizmente para ella! Si el individuo pudiese emanciparse del todo, romper todas las amarras, por eso mismo perdería su condición humana. Pero además, si se impusiera este tipo de comportamiento, el género humano perecería, y desaparecería la sustancia ética, la comunidad y la historia.

No hay por qué temer este peligro. En realidad, el hedonista no puede realizar sus fines aislados. Al alcanzarlos destruye el aislamiento que los caracterizaba y ejecuta un acto universal. El hombre auténtico es el que asume esta responsabilidad social e histórica.

Si persiste, el cínico soportará el rigor de las leyes que infringió y que vengarán a la vida universal. Tendrá que renunciar o someterse.

Hegel no condena su conducta con el pretexto de que no sería universalizable de derecho, o porque no podría justificarse ante el tribunal de la razón. En cambio, describe el movimiento necesario que la transforma en su contraria.

¡No hay nada que temer! Sea como fuere, el hedonista padecerá, y el individuo se universalizará; sin quererlo e incluso sin saberlo el egoísta trabajará para todos. Por veloz que sea la carrera del individuo en pos de la felicidad, la necesidad lo alcanza. Más vale que consienta.

La aventura sentimental

Hegel despacha con bastante facilidad al hedonismo. Los tribunales y los remordimientos se ocuparán de los casos extremos. Pero otro adversario histórico ofrece más tenaz resistencia: el sentimentalismo, generador de actos desconsiderados, lo que más tarde Hegel denominará ¡«la papilla del corazón»!

Con el tiempo, el vicio se desgasta. Los buenos sentimientos amenazan ser incorregibles. Desarrollan obstinadamente su propia dialéctica. Para Hegel esta cuestión es cosa de nunca acabar.

Es cierto que a veces intenta despreciarlos, y denunciar su debilidad y su ineficacia. Por ejemplo, en el Prefacio a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, dice: «Estos ideales, que naufragan rompiéndose en los escollos de la dura realidad durante la travesía de la vida, inicialmente sólo pueden ser subjetivos; pueden pertenecer únicamente a la individualidad del hombre particular, que se cree el ser más elevado y sabio».⁵

Pero casi siempre lo atemoriza su real nocividad. ¿No es significativo que aborde el tema en sus tardías *Lecciones* de Berlín? ¿Se preocuparía tanto si lo desdijese?

Denuncia la secreta envidia, la hipocresía y la desmesurada presunción que anidan en estos buenos sentimientos. En ciertos casos llega al extremo de designar por su nombre a los adversarios proclives al sentimentalismo, a los reformadores que aspiran a construir un mundo de acuerdo con los dictados de su propio corazón. Esta intención polémica sin duda representa un papel en su violenta crítica a Fries, a pesar de que también intervienen otros motivos, como la hostilidad personal y consideraciones de actualidad política.

No puede sorprender el punto de vista en que se sitúa Hegel en esta célebre andanada contra Fries. Le reprocha la pretensión de «fundar la ciencia, no en el desarrollo de los pensamientos y los conceptos, sino en el sentimiento inmediato y la imaginación contingente», y de «disolver en la papilla del corazón, de la amistad y del entusiasmo, esa fecunda articulación íntima del mundo moral que es el Estado».⁶

La actitud de Fries se reflejaba en las palabras que pronunció en la fiesta de Wartburg, citadas por Hegel: «Cuando en el pueblo prevalece un verdadero espíritu común, todas las funciones de interés público deben recibir su impulso vital de abajo, del pueblo. A las obras de cultura del pueblo y de servicio al pueblo deberían consagrarse las sociedades vivientes, unidas indisolublemente por la sagrada cadena de la amistad...».⁷

Hegel critica ante todo la vulgaridad de estos conceptos. En nada se distinguen de la charla común. No representan ninguna novedad. Estos sentimientos y su invocación son viejos como el mundo. ¿Qué necesidad había de esperar a Fries para que la «amistad» y la «fraternidad», invocadas con tanta frecuencia y tan inútilmente en el curso de la historia, produjeran al fin

5 *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, ed., Berlín, 1955, págs. 75-76.

6 *Principes de la philosophie du droit*, trad. al francés por A. Kaan, 1940, pág. 25.

7 *Ibid.*

sus saludables efectos? En definitiva, Cristo las había predicado mejor que Fries.

Por otra parte, no son más que impresiones individuales. Se tienen o no se tienen sentimientos, y cuando existen ni siquiera es posible dominar su intensidad y su duración. No circunscriben un lugar de reunión de todos los espíritus, no crean una comprensión universal. Todo lo contrario, encierran a los individuos en su particularidad, los dividen y contraponen. ¿Qué se puede reprochar a quien no experimenta sentimientos fraternales?

Hegel cree que el pensamiento de Fries, mezcla de sentimentalismo y kantismo mal digerido, se pierde en la subjetividad, y que en cambio la actividad humana, y sobre todo la acción política, exigen una objetividad racional. En la *Historia de la filosofía*, Hegel apreciará del siguiente modo la doctrina de su adversario: «Otra forma de la subjetividad es la subjetividad del placer amable, de la ignorancia. Afirma lo siguiente: La forma suprema del conocimiento es saber inmediato, hecho de conciencia. Es una cosa cómoda (. . .) Este amable placer todo se lo ha permitido; como en el fumadero, se ha comportado poética y proféticamente (. . .) eso es Fries».⁸

Este delirio sentimental conduce a los actos más nefastos. En la *Estética*, Hegel critica nuevamente a quienes condenan al mundo real en nombre de los «derechos eternos del corazón»,⁹ y ve en Karl Moor, el principal héroe de *Los bandidos* de Schiller, el modelo del destino que les aguarda.

Sin embargo, sería injusto achacar a Hegel la responsabilidad de la condenación de Karl Moor. Recordemos que, en definitiva, este se condena solo, reconoce sus errores y decide entregarse a la justicia. En esto Schiller precede a Hegel.

Por otra parte, sería falso ver en el rechazo de la actitud inicial de Karl Moor una orientación tardía del pensamiento hegeliano, la consecuencia de un aburguesamiento prusiano. En efecto, ya hallamos la misma crítica, más desarrollada y minuciosa, en el capítulo consagrado por la *Fenomenología* a la «Ley del corazón» y al «Delirio de la presunción», en los que se percibe fácilmente la alusión de Hegel a Karl Moor.

Es conocido el tema del drama de Schiller. Al final de una juventud desipada, Karl Moor se ve engañado odiosamente por su hermano, en el momento mismo en que se arrepentía e im-

8 *Werke*, H. Glockner, ed., XIX, pág. 645.

9 *Esthétique*, trad. al francés por S. Jankélévitch, París, Aubier, 4 vols., 1944, II, pág. 324.

ploraba a su padre el perdón de sus faltas. No intenta establecer la autenticidad de los hechos, ni verificar nada, y acepta la mentira de su pérfido hermano: se cree abandonado por todos, por su padre y su prometida. Se considera entonces víctima de la maldad humana, y su corazón se revela contra esta «raza hipócrita de cocodrilos».

Resuelve entonces luchar, no tanto contra «el orden constituido», como se afirmó a menudo, como contra aquellos que él cree infringen las leyes de este orden. Desea convertirse en desfachador de entuertos y justiciero, castigador de los opresores y estafadores.

Con este fin, se pone él mismo «fuera de la ley» y asume la dirección de un grupo de bandidos que se le someten en cuerpo y alma y le obedecen ciegamente.

Se lanza entonces a riesgosas aventuras, acompañadas de crímenes y exacciones, hasta el día en que las circunstancias lo fuerzan a reconocer que se había engañado: fundado en una mentira que había aceptado con excesiva ligereza, dudó sin motivo del amor de su padre y de su prometida.

Entonces siente remordimientos, se arrepiente y se entrega a la justicia humana.

Este movimiento de vals sentimental, un tanto tumultuoso, remata en una ofrenda a la prosa de la vida común. Sin embargo, quedan los estragos cometidos en la embriaguez del corazón. En definitiva, la empresa de Karl Moor ha obtenido resultados contrarios a los que perseguía.

Así fracasan la acción directa, la agitación anarquista adornada de bellas frases, la actividad individual, el desencadenamiento pasional que no contempla la realidad y sus leyes, y que con pretextos prestigiosos en último análisis sólo apunta a fines personales, a la venganza individual contra la sociedad de parte de un personaje que se cree excepcionalmente ofendido por ella y excepcionalmente superior.

¡Vaya presunción la de quienes pretenden desviar el curso del mundo según los impulsos confusos de su corazón! Fracasarán . . . pero no sin haber provocado sufrimientos y ruinas inútiles.

Karl Moor suministraba a la *Fenomenología* una magnífica ilustración de esta doctrina. Pero Hegel no había esperado la obra de Schiller para elaborar tales ideas.

Ya en sus primeros escritos, inéditos en vida del propio Hegel, censuraba en la persona y la doctrina de Jesús las aspiraciones a una visión idílica de la historia. Los impulsos sentimentales particulares no coinciden con las exigencias de la vida social,

la orientación de la historia no depende de los buenos sentimientos.

Es absolutamente paradójico que algunos teóricos de la anarquía hayan creído a veces que Hegel podía ser uno de sus precursores. Explica esta actitud el hecho de que Hegel, si bien criticaba y combatía las consecuencias de la actitud anarquista, así como su irrealismo, no había percibido sus verdaderas raíces. Además, para que pudieran utilizar ciertos elementos del hegelianismo fue necesario que los anarquistas los aislasen de su contexto doctrinario, olvidando e ignorando un conjunto completo de tesis hegelianas contrarias.¹⁰

La virtud

Al apartarse de la sustancia ética, de la auténtica moral social, unos procuran realizarse en el placer, y otros intentan introducir su espontaneidad moral en el mundo apelando a la fuerza. La experiencia los reduce a adoptar una actitud más racional, como resultado de una inversión dialéctica de sus intenciones, salvo que, no instruidos todavía suficientemente, prefieran consagrarse a otra utopía.

En efecto, en lugar de imponer su individualidad a la vida social, pueden adoptar la actitud contraria y soñar con la eliminación de toda individualidad, a la que consideran ahora una fuente de perversión. Sentirán entonces la vocación de limpiar el mundo de toda la particularidad que lo mancilla, y de incorporar ahora la universalidad . . . pero siempre apelando a un golpe de fuerza premeditado, desde fuera.

La intención es reformar, pero ahora como proceden los teóricos de la moral, en nombre de la virtud universal.

También este intento será inútil. En su esfuerzo por actuar, el virtuoso revelará todas las contradicciones internas de su proyecto, que le impedirán hacer nada. Sus veleidades se asemejarán a las de Don Quijote. Y apenas irá más lejos que las buenas palabras.

Pretende actuar inmediatamente de acuerdo con una ley universal, que por lo tanto está fuera del tiempo y del espacio, al margen de la estructura histórica del mundo humano en el cual

¹⁰ Acerca de las relaciones del hegelianismo y el anarquismo, véase K. Marx, *La ideología alemana*, I, cap. III, «Saint-Max» (crítica de Max Stirner).

vive. Y se condena a la irrealidad. Ahora bien, «la historia no es meramente romántica, del mismo modo como no es una simple reunión de hechos fortuitos, de periplos de caballeros andantes que se baten en su propio nombre y se afanan por nada, y cuya actividad ha desaparecido sin dejar rastros».¹¹ Hegel volverá a menudo sobre esta dialéctica que desemboca en la imposibilidad de una inserción directa de lo universal en lo concreto. En la *Fenomenología* ya la desarrolla, a propósito de la relación de la virtud y del curso real del mundo.

El «universalista» virtuoso se compromete en un movimiento que pone en tela de juicio su actitud y la supera. Después de distintas experiencias que intentará realizar con el fin de alcanzar el propósito que se fijó, percibirá que el universal moral al que desea ajustar inmediatamente sus actos permanece vacío. Para inscribirse en lo concreto, precisamente, debería perder su condición de universal. En efecto, la acción es siempre particular, localizada y encuadrada en el tiempo.

Al rechazar de este modo su singularización, el virtuoso se complacerá con su superioridad sobre el mundo real, una superioridad que sin embargo es absolutamente vana. Hegel se muestra implacable con este género de personaje: «Estas esencias ideales, esos fines ideales se disipan como frases vacías que exaltan el corazón y dejan vacía la razón (. . .) declaraciones que en su determinación expresan únicamente este contenido: el individuo que pretende actuar con fines tan nobles y pronuncia tan excelentes frases, se hincha y llena su cabeza y las ajenas, pero todo es mera ampulosidad».¹²

La virtud que aspire a la plenitud debe comprometerse. Se inserta entonces en el curso del mundo, del que por un momento había creído posible separarse. Mezcla sus actividades con las de todos los demás, participa en una actividad unánime que se despliega de acuerdo con sus propias leyes.

Ya no permanece a la puerta del mundo. Entra resueltamente en la sustancia ética. Al actuar singularmente, para sí mismo, cada individuo trabaja para todos. El virtuoso, instruido por la experiencia, baja de su pedestal y se mezcla con la multitud. El resultado de los actos individuales sobrepasa de lejos las intenciones del egoísmo que los promueve; pero recíprocamente el curso del mundo, que se alimenta de esos actos, no puede prescindir de los individuos.

¹¹ *Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, H. Glockner, ed., XVII, pág. 48.

¹² *Phénoménologie*, trad. al francés por J. Hyppolite, I, pág. 319.

Hegel sustituye los individualistas desenfrenados que pretenden liberarse del mundo, o transformarlo por arte de magia, por las individualidades que actúan dentro de una totalidad humana concreta: es decir, los arraigados.

El kantismo

La lectura de la *Fenomenología* suscita a menudo la impresión de que Hegel insiste en provocar y maltratar al mismo adversario, a quien creíamos fuera de combate hacía mucho tiempo. En realidad, combate las formas cada vez más refinadas y sutiles de un mismo comportamiento condenable o anticuado. Cada actitud antihistórica se supera espontáneamente en el intento de afirmarse, pero renace en un nivel superior de generalización y justificación.

La conciencia abandona una posición que ya es insostenible y se refugia en otra más poderosa, pero también vulnerable.

El kantismo, que es una vigorosa construcción teórica, representa la última ciudadela de la oposición a la historia. En el fondo, Kant no aporta nada nuevo a la dilucidación de la vida moral. Su dualismo se limita a codificar, sistematizar y llevar al absurdo una oposición entre lo ideal y lo real que ya se había afirmado en el cristianismo, inspirado a su vez por corrientes de pensamiento más primitivas.

Asimismo, en los tipos de comportamiento humano cuya caducidad Hegel revela, se disciernen con frecuencia rasgos kantianos, y sospechamos un anacronismo. Pero la semejanza es equívoca, pues si Hegel atribuye fórmulas casi kantianas a los judíos bíblicos, a Jesús y a los virtuosos de todos los tiempos, cree al mismo tiempo que Kant les debe mucho.

En este sentido el primer kantiano sería Abraham, quien como sabemos, «erraba sobre esta Tierra como un extranjero»,¹³ o Jesús, «cuya existencia fue separación del mundo y evasión fuera de sí, hacia el cielo».¹⁴ Para Hegel existe también una Sagrada Familia, la Sagrada Familia de la evasión y de la utopía.

Ese es el mal que Hegel pretende remediar. Anhela que el hombre no viva ya como un extraño en esta Tierra, que no experimente el sentimiento de que recibe órdenes de un amo

13 *Hegels Theologische Jugendschriften*, H. Nohl, ed., Tubinga, Mohr, 1907, págs. 368-69.

14 *Ibid.*, pág. 329.

extranjero, como un esclavo; y para el caso poco importa que ese amo esté fuera de él o en su propia persona. Hegel desea que el hombre se sienta «en su casa» en el mundo, o sea, libre. Pero para restaurar este perdido bienestar debe triunfar sobre el kantismo. En su crítica del *Sollen* (deber), Hegel repite, profundizándolos, todos los argumentos que había esgrimido contra las distintas figuras de la utopía, la anarquía, el individualismo y la evasión. Pues todo esto se asemeja y se reúne, y culmina en la concepción kantiana de la conciencia moral: un sublime olvido de la historia.

En la interpretación hegeliana del kantismo pueden reprocharse a este dos opciones que fundamentalmente excluyen el espíritu histórico.

Ante todo, el *dualismo*. Para Kant, la razón es una exigencia eterna y absoluta que se opone al dato empírico e intenta someterlo a su legislación. Heterogénea respecto de la razón, la naturaleza humana debe plegarse a sus leyes.

Esta oposición confiere a la filosofía moral kantiana una postura aparentemente «revolucionaria»: ¿acaso no formula una crítica permanente del dato y lo combate? Quizá refleja, a fines del siglo XVIII, el hecho de que la burguesía cobra conciencia de la necesidad de intervenir contra un orden social que le impide satisfacer sus exigencias; en efecto, el kantismo ha respaldado, y con bastante benevolencia, muchas iniciativas revolucionarias.

Sin embargo, el pensamiento kantiano se muestra revolucionario sólo hasta cierto punto, y únicamente en uno de sus aspectos. Es indudable que propone, en presencia de una realidad ingrata, un absoluto que debe imponerse, pero acentúa metafísicamente esta oposición y la cristaliza hasta el extremo de afirmar, como por definición, que este mundo real no coincidirá jamás con lo absoluto. La naturaleza nunca será racional. De modo que Kant promueve el alzamiento de los revolucionarios, pero los lleva muy pronto a la desesperación.

Si se entiende que la naturaleza nunca podrá llegar a ser racional, la tarea moral, que es dominar racionalmente a la naturaleza, se convierte en una labor infinita, en un esfuerzo eterno que ciertamente jamás triunfará. Se trata de un esfuerzo inútil. Hegel se complace en denunciar «la hipocresía» de esta doctrina, el engaño que constituye su fondo¹⁵ y la vanidad de la casuística a la cual conduce. El moralista kantiano pretende actuar de acuerdo con las leyes de la razón, al mismo tiempo

15 *Phénoménologie*, II, pág. 168.

que reconoce que las condiciones de la acción real excluyen tal legislación. De hecho, su concepción de la realidad desmiente la racionalidad de sus pretensiones.

Es indudable que en esta perspectiva el kantiano puede convertirse en revolucionario, pero con la condición de no ser consecuente consigo mismo. Es mucho más grave el riesgo de retornar al lugar de donde proviene: es decir, de regresar al cristianismo y a sus esperanzas de realizar el bien y obtener la felicidad *en el más allá*.

La razón kantiana, exigencia absoluta de universalidad, se opone irremediablemente a lo contingente, lo empírico, lo individual. Pero como la mano que actúa realmente es siempre la de un individuo, la razón kantiana se coloca *fuera de la historia*.¹⁶ En cambio, para Hegel la razón se encarna en lo individual, en lo contingente, y gracias a su astucia —es decir, al juego de las leyes dialécticas— consigue que sirvan a lo universal, a lo absoluto. Por lo tanto, la razón se encuentra comprometida toda ella en el proceso de la historia, en el cual se realiza.

Para Kant, lo ideal es irrealizable. El deber ser se desvanecería al realizarse. La ley moral se extinguiría si se convirtiese en realidad efectiva.

En cambio, para Hegel, lo ideal siempre se realiza, y lo real siempre es ideal. Nos reconciamos con lo real santificado. Y necesitamos aceptar las consecuencias de esta reconciliación: amar esta ciudad, este país, esta tierra en la cual vivimos, y que encarnan un momento del ideal; situarnos conscientemente en la historia, restablecer el contacto con lo real (si lo hemos perdido), descubrir el bien que oculta y que no puede hallarse en otro lugar.

Al superar el dualismo kantiano, Hegel elimina también su consecuencia autoritaria, la idea de la aplicación a la naturaleza de una restricción extrínseca.

Repróchase con frecuencia a Hegel que impone obediencia al individuo: en efecto, debería someterse a la ley del mundo en que vive, y más exactamente a las leyes del Estado que lo cuenta entre sus ciudadanos. En esta vena se reprueba la existencia de cierto «autoritarismo» hegeliano.

Pero es necesario advertir que la doctrina hegeliana se ha desarrollado oponiéndose al autoritarismo kantiano. En efecto,

16 Sin embargo, observemos que el propio Kant modificó esta doctrina fundamental. El mundo está sometido a las pasiones irracionales. Pero en los movimientos y los resultados de estas pasiones Kant sospecha a veces una astucia de la razón; véase la *Critique du jugement*, trad. al francés por J. Gibelin, París, 1951, pág. 230.

Kant cree que el mundo no marcha espontáneamente hacia el bien, y que es necesario obligarlo como a un animal indócil. Es sabido que en una perspectiva tal el concepto de *obligación* ocupa un lugar fundamental. Hegel cree que Kant se ha limitado a interiorizar e hipostasiar la coacción. Y no por eso la ha atenuado, sino todo lo contrario.

La obligación moral pretendería subyugar también a la historia por intermedio de los individuos. Cada hombre lleva en sí un amo autónomo al que debería someterse la totalidad del espíritu del mundo.

En cambio, Hegel concibe una historia autónoma: en ella el espíritu se desarrolla sin someterse a la esclavitud de ningún amo. Ya no obedece las órdenes de los individuos, del mismo modo como estos no obedecen los mandatos de un déspota interior.

Aquí se enfrentan la obligación y la espontaneidad. Hegel concibe un alma que anima, y no una ley que impone. No considera la aparición de lo nuevo en la historia al modo kantiano, como una negación exterior del curso del mundo, sino como un resultado de su libre movimiento.

A juicio de Hegel, la historia progresa, no como un niño a quien se corrige, sino como un ser generoso que deja florecer su naturaleza, que se enriquece y madura gracias a sus experiencias personales. Nada tenemos que enseñar a la historia, y sí que aprenderlo todo, y especialmente lo que somos.

El espíritu del mundo no es un escolar dispuesto a aceptar dócilmente las lecciones del moralista. ¿Y qué amo demostraría tanta presunción que se atreviese a dictarlas? ¿De qué modo un espíritu individual podría, mediante su intervención, modificar este movimiento universal? El sentido de la dependencia se manifiesta aquí claramente: el espíritu individual es «el hijo de su tiempo».¹⁷

Si actuase eficazmente, el *Sollen* vendría a quebrar la continuidad de un proceso cuyo libre despliegue Hegel observa.

La historia no se asemeja a una *máquina* que recibe desde fuera su impulso. En realidad, demuestra un dinamismo propio. Hegel reprueba constantemente el entendimiento subjetivo que intenta intervenir, ingresar mediante la fractura en la dialéctica interna de la cosa. Por ejemplo, en el párrafo 31 de la *Filosofía del derecho*, opone la dialéctica negativa (o exterior) a la dialéctica superior (o inmanente): «La dialéctica superior del concepto consiste en producir la determinación, no como

17 *Philosophie du droit*, trad. al francés por A. Kaan, prefacio, pág. 31.

un puro límite y un contrario, sino extrayendo y concibiendo el contenido positivo y el resultado, porque sólo de ese modo la dialéctica es desarrollo y progreso inmanente. Por lo tanto, esta dialéctica no es la acción externa de un entendimiento subjetivo, sino el alma propia de un contenido de pensamiento que propaga orgánicamente sus ramas y sus frutos. El pensamiento, en cuanto es subjetivo, se limita a facilitar este desarrollo de la idea como una actividad propia de su razón, y no le agrega por su parte ningún complemento».¹⁸

La historia se desarrolla como un árbol. Hegel condena la brutalidad de los leñadores que se proponen mutilarlo.

La crítica hegeliana del «autoritarismo» kantiano tiene distintas fuentes. Pero es evidente que en este dominio Forster representa el papel de precursor directo. Ello bastaría para demostrar que el antikantismo de Hegel, contemporáneo de la Revolución Francesa, no es retrógrado, y que no se origina en un deseo de estabilización del orden social, ni en un temor al movimiento y al progreso.

Ni la aparente negación por parte de Hegel de la libertad individual ni la desvalorización del individuo son contrarrevolucionarias. La Revolución Francesa no se agota en la tendencia individualista. En sus momentos más agitados, ¡la consigna no era «todo para el individuo», sino más bien «todo para la nación»!

Hegel había protestado en su juventud contra una educación que sofoca la espontaneidad individual: *Das campische Lirneal*.¹⁹ También se levanta contra una filosofía que pretende destruir la espontaneidad histórica.

Este espontaneísmo histórico de Hegel es por lo tanto la expresión de una concepción profunda y de un vivo sentimiento de la libertad: libertad para el género humano, en su desarrollo total, contra cualquier proyecto que implique someterlo a una autoridad exterior.

Ahora bien, los filósofos del sentimiento individual y los filósofos kantianos del deber, incluso aunque disputen teóricamente entre sí, se reúnen en una misma pretensión exorbitante: se envanecen de su capacidad de imponer a la historia un camino distinto, de ejercer sobre ella una suerte de magisterio, de jurisdicción o de dictadura —sin advertir que, lejos de instalarse fuera o por encima de ella, son precisamente sus productos. La ley del corazón surge de la dialéctica del placer y de la necesi-

dad, incluso si, como en efecto es el caso, «no tiene ninguna conciencia de su propio origen».²⁰

La conciencia hegeliana supera esta ignorancia. Ya no sitúa a la razón en la exigencia individual de universalidad abstracta, opuesta a la contingencia de lo real. Todo lo contrario, ve en este mismo dominio de lo real, y en las figuras sucesivas de su desarrollo histórico, la encarnación de la razón, su presencia. Lo ideal vive en este mundo.

El «alma bella»

Las decepciones del sentimental y del virtuoso no siempre les enseñan realismo. A veces los alejan incluso más de lo real. Existen además espíritus que ni siquiera tienen necesidad de sufrir fracasos para renunciar a la acción.

En páginas inspiradas en obras literarias célebres, Hegel ha descrito el «desprendimiento» que ellos practican. Una literatura entera había cultivado, en el siglo XVIII y durante los primeros años del XIX, el tema del alma bella. Hegel conocía *La vida de Mariana* de Marivaux y el *Wilhelm Meister* de Goethe. Pero en este dominio la fuente primigenia era, a juicio de Hegel, el cristianismo evangélico; y, precisamente en la persona de Jesús, Hegel se representó inicialmente el «alma bella». El fin supremo de esta es evitar un destino que implica una intervención activa en las relaciones «mundanas», e incluso un contacto pasivo con los hombres.

Desde su juventud Hegel demostró que el individuo que ante un ataque injusto mantiene su derecho apelando a la fuerza, y el que renuncia a ese derecho, afrontan el combate o el sufrimiento: dos situaciones negativas. Pero el alma bella evita este dilema mediante el renunciamiento: «De ese modo, aparece una supresión del derecho sin sufrimiento, una elevación viviente y libre por encima de la pérdida del derecho y del combate».²¹

Para evitar todo intento promovido desde fuera, basta renunciar a todos los bienes que puedan suscitar la codicia ajena. Como la amenaza puede ser ubicua, el alma bella inmaculada, que rehúsa ensuciarse en el conflicto, abandona paulatinamente cualquier pretensión sobre todas las cosas.

18 *Ibid.*, pág. 55.

19 *Jugendschriften*, pág. 15.

20 *Phénoménologie*, I, pág. 304.

21 *Jugendschriften*, pág. 285.

Se aparta de la diversidad de la existencia, de todas las realidades particulares; se refugia en sí misma, suspendiendo así toda comunión y toda comunicación con el otro.

En ese momento «es completamente invulnerable. A semejanza de la sensitiva, se refugia en sí misma en cada contacto, y antes de que la vida se muestre hostil, antes de que la vida provoque, contra ella, el nacimiento de un destino, la rehúye».²² Hegel no oculta a qué ejemplo concreto se refiere: «Del mismo modo, Jesús reclamaba a sus amigos que abandonasen al padre y a la madre, que lo abandonasen todo, para no hallarse con el mundo envilecido, y evitar el encuentro con la posibilidad de un destino. Más todavía: a quien te arrebatase la túnica, jentrégame también el manto! Si uno de tus miembros te estorba, ¡córtalo! La más excelsa libertad es el atributo negativo de la belleza del alma, es decir la posibilidad de renunciar a todo para conservarse».²³

En esas páginas, Hegel menosprecia vigorosamente el renunciamiento, la evasión y el desprendimiento. Ya es muy viva su hostilidad frente a la actitud del alma bella.

Observa que «para salvarse, el hombre se mata; para no ver que otros le arrebatan lo que le pertenece, afirma que ya no es su propiedad, y así se destruye queriéndose conservar, pues lo que estaría en poder de otro ya no sería él, y nada hay que no pueda ser atacado y abandonado».²⁴

Este movimiento puede llegar muy lejos, y el fin determina que el alma bella «deba retirarse por completo al vacío»;²⁵ y Hegel observa que «a la mayor inocencia puede unirse así la culpa más grave, y a la elevación por encima de todo destino puede unirse el destino más grande, el más desgraciado».²⁶

Reconoce sin embargo que esta actitud permite perdonar todas las faltas y reconciliarse con todos los hombres, porque supone el abandono de todas las relaciones de derecho, y gracias a esta superación de la juridicidad, «el destino que él había organizado en contra de sí, por su propia acción, se desvanece en el aire de la noche».²⁷

Pero la hostilidad de Hegel frente al alma bella se afirmará de manera mucho más resuelta en la *Fenomenología*. En esta obra ya no es el destino lo que se «desvanece en el aire de la noche»,

22 *Ibid.*, pág. 286.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*, págs. 285-86.

25 *Ibid.*, pág. 286.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, pág. 287.

a causa de la actitud del alma bella, sino que ella misma sufre ese destino: «el objeto hueco que ella crea para sí misma la llena ahora con la conciencia del vacío. Su actividad es aspiración nostálgica que sólo consigue perderse convirtiéndose en objeto sin esencia, y, más allá de esa pérdida, recayendo en sí misma, se encuentra solamente como perdida; en esta pureza transparente de sus momentos se convierte en una infortunada *alma bella*, según se la denomina, y su luz se extingue poco a poco en sí misma, y ella se desvanece como un vapor sin forma que se disuelve en el aire».²⁸

El *Espíritu del cristianismo* sin duda le auguraba esta suerte, pero no se había atrevido a condenarla inapelablemente. Después, el realismo hegeliano se afirma, y lo mismo puede decirse de la desconfianza del filósofo hacia la subjetividad.

Entretanto, la apología del alma bella se ha desarrollado en las obras de Novalis, y el contemplativismo subjetivo infecta como una epidemia a la juventud intelectual alemana. En cambio, Hegel libra su combate con un aliado poderoso: el autor de los *Años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. En esta obra, la «Confesión de un alma bella» (libro VI) borda minuciosamente los temas del desprendimiento, el retorno al fuero íntimo, la espontaneidad, la soledad, la convicción personal y la complacencia narcisista.²⁹

En la *Fenomenología*, el alma bella se construye a sí misma con arreglo a sus propios principios, y hasta el último fragmento. Y entonces se contradice. Para ser más aún, se aniquila; para conservarse pura, se corrompe.

Sólo acepta ser, y con este propósito rehúsa la dispersión, la parcialidad y el riesgo de la acción. Pero esta prudencia se vuelve contra ella. Quien no actúa no es. La existencia exige una inserción en la objetividad. Ahora bien, el alma bella teme alienarse si se objetiva. Pero a causa de este rechazo de la objetividad, «la conciencia ya no tiene existencia, pues el elemento objetivo no alcanza a ser un negativo del Sí mismo efectivo, del mismo modo que este Sí mismo no alcanza la efectividad. Carece de fuerza para alienarse, la fuerza de hacerse él mismo una cosa y de soportar el ser».³⁰

La contemplación pura es supresión pura. Alcanza el colmo de la antihistoricidad: el rechazo y el olvido de este mundo, expresados de manera significativa por Novalis: «Desde la muer-

28 *Phénoménologie*, II, pág. 189.

29 Véase W. Goethe, *Romans*, París, Gallimard, 1954, págs. 743-44, 745, 748, etcétera.

30 *Phénoménologie*, II, pág. 189.

te de Sofía me envuelve una soledad inefable; con ella el mundo entero ha muerto para mí; ya no pertenezco a él». ³¹ Pero quienes hacen la historia son los que «pertenece» al mundo.

Los efectos del irrealismo histórico

Quien expulsa su ideal arrojándolo fuera del mundo y de su historia debe odiar la vida y su vida. Se lamenta, en este «valle de lágrimas», e inventa pretextos para compadecerse y compadecerlo todo: «Muchos hombres, convencidos de que los sufrimientos de este mundo no son dignos del esplendor que se hallará en el otro, creen que sin sufrimientos no podrían participar en este. Aunque unen el goce sereno de esta vida con el cumplimiento de sus deberes, manifiestan siempre, no solo una actitud de vigilancia sobre su propia virtud, sino también, en rigor, un sentimiento de angustia. Inventan una multitud de sufrimientos reales o imaginarios, y se lamentan de este mundo como de un valle de lágrimas, cuando en realidad no tienen de qué quejarse». ³²

La separación engendra el disgusto, la acrimonia y la insatisfacción; pero se trata de una insatisfacción negativa, mientras que la del deseo tiene un valor positivo, e induce a la acción concreta. La división origina comportamientos destructores del género humano y de la historia: la ociosidad, la resignación, el celibato. La multitud de prosaicos forja la historia: son los padres de familia, los comerciantes, los marinos y los soldados, y no las almas bellas líricas y enamoradas de sí mismas.

La insatisfacción negativa suscita únicamente intentos de aventura y evasión, veleidades, y en último análisis el delirio: «El alma bella se desarticula hasta la locura y se disipa en la conunción nostálgica». ³³

Quisiera crear el reino de Dios aquí e inmediatamente, sin mediación ni transición. Su impaciencia reclama lo imposible. No advierte que el reino de Dios se realiza en un desarrollo del que cada etapa merece un esfuerzo de consagración, que se constituye en la sucesión de los espíritus humanos activos, que se construye mediante un trabajo paciente, y que en definitiva no es otra cosa que esta misma construcción.

³¹ Citado por J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, París, Aubier, 1946, pág. 499.

³² *Jugendschriften*, pág. 56.

³³ *Phénoménologie*, II, pág. 197.

Tal el destino de quienes se evaden de la historia: genio romántico o conciencia virtuosa, o alma bella, se privan de toda efectividad, deben contentarse con la acción anárquica, y a menudo en detrimento del ideal mismo que pretendían acariciar. Hegel percibirá un efecto de ese estado de espíritu en el asesinato de Kotzebue por el estudiante Karl Sand: una acción inmoderada, aberrante y perjudicial. Perjudicial a la causa misma a la que Sand pretendía servir. En otras palabras, una provocación.

Todos ellos estorban el libre despliegue de la historia. Muchos otros comportamientos y muchas otras doctrinas revisten el mismo significado a los ojos de Hegel. Si tanto se esfuerza por referir la filosofía a la vida es porque está persuadido de que, en general, se ha apartado de ella.

Hegel acumula los agravios específicos contra cada conducta y cada doctrina que a su juicio es falsa y está superada. Pero a todo ello agrega siempre el reproche de antihistoricismo: se oponen a las exigencias de la historia, no saben situarse en ella, y por eso mismo, al adornarse falazmente con una autoridad absoluta, tienden a legitimar la separación eterna entre el individuo y la historia colectiva, con todas sus embarazosas consecuencias.

Los revolucionarios

Después de haber examinado así las posiciones que se le oponen y que pretende superar, entendemos mejor en qué consiste la reconciliación hegeliana. El problema más importante que se plantea en relación con este tema es saber si, a su vez, no arriesga estorbar, frenar o incluso detener el movimiento de la historia.

La reconciliación del individuo y de la realidad social, ¿no excluye la transformación de esta realidad social, no suprime las condiciones necesarias de la evolución, y *a fortiori* de la revolución?

Con frecuencia se ha formulado esta acusación contra Hegel. A veces se expone la reconciliación como una doctrina cuya aparición cierra el período «revolucionario» de la evolución del joven Hegel. Primero se habría enfrentado con el mundo como un revolucionario, y luego, más maduro o resignado, habría expresado teóricamente este renunciamiento en la doctrina de la reconciliación.

¿No es precisamente lo que sugiere Karl Löwith cuando afirma que «Hegel encubre la ambigüedad de este pasaje de la crítica a la comprensión suprimiendo la diferencia entre lo ideal y la realidad, en el concepto de la *idea actuante*, y resolviendo en el “deber ser”, como “destino”, lo que debe ser por oposición a la manera en que es»?³⁴

Hallamos la misma opinión en Peperzack: «Creemos que el giro decisivo de la evolución del joven Hegel es el paso de una filosofía revolucionaria y negativa respecto del mundo a una filosofía de la reconciliación».³⁵

Sin embargo, no es indudable que una filosofía revolucionaria deba ser «negativa con respecto al mundo» y la revuelta con frecuencia se opone del todo a la revolución.

En cierto sentido, personajes como Fausto, Karl Moor y Don Quijote son rebeldes. Los adeptos de Kant y de Fichte participan del mismo estado espiritual, incluso si su pensamiento y su acción incorporan subsidiariamente elementos más positivos. Pero todas estas personas, ¿encarnan en su forma típica el espíritu revolucionario, representan el dinamismo real de la historia?

Hegel las critica, denuncia sus inconsecuencias, no les ahorra ataques. En cambio, llama mucho la atención que no haga lo mismo con los revolucionarios franceses, contemporáneos a quienes conocía bien. En su crítica de las actitudes antihistóricas, no menciona sus nombres, y su crítica histórica de la Revolución Francesa se sitúa en un punto de vista totalmente distinto.

Reconoce la necesidad y la eficacia de la Revolución Francesa, a la que exalta, al mismo tiempo que se burla de los individualistas utópicos. Es muy visible que de ningún modo sitúa en el mismo nivel a un Karl Moor, un Fries, o un Sand, por una parte, y por otra a un Mirabeau, un La Fayette, un Carnot o un Robespierre.

Ocurre que en realidad no existe ningún revolucionario que no se reconcilie con el mundo, supuesto que antes rompiera con él. Llega siempre el momento en que el rebelde abandona el callejón sin salida. Pero la conversión a lo real de ningún modo implica una adhesión al conservadurismo.

Esta evolución caracteriza con frecuencia al joven intelectual. Atraviesa una «crisis de adolescencia», se alza contra las restric-

34 K. Löwith, «La conciliation hégélienne», *Recherches Philosophiques*, París, 1935-36, pág. 401.

35 A. Peperzack, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya, 1960, pág. XV.

ciones sociales aparentes, contra las «convenciones», desde los usos del vestido hasta el matrimonio legal, pasando por el sometimiento a los padres.

Durante un momento le entusiasman el desaliño, el amor libre, el inconformismo en la vida cotidiana. Luego, acaba por percibir que estas irrisorias insolencias en nada modifican el curso del mundo —y que el espíritu revolucionario es cosa muy diferente de una explosión de originalidad juvenil.

Hegel ha advertido muy exactamente todos estos desvíos, esta búsqueda de la originalidad superficial y estridente y ha demostrado su vanidad. En cada uno de estos puntos definió francamente su actitud: el comportamiento de sus amigos cuando era estudiante, el espectáculo que le ofrecía la vida de sus alumnos cuando conquistó la cátedra, lo invitaban a revelar la puerilidad y a veces el carácter nocivo de estos «rebeldes».

Pero no tienen mucho en común con la revolución. La vestimenta extravagante de los discípulos del «padre Jahn», la manía del duelo en los *Burschenschaftler*, el amor libre como lo predicaban algunos románticos, no son más que elementos muy accesorios y superficiales en la teoría y la práctica de la revolución.

En todos estos aspectos, muchos grandes revolucionarios fueron grandes conformistas: no intentaron distinguirse ni separarse de su pueblo, y en cambio quisieron vivir su vida. Asimismo, a menudo se adaptaron muy pasivamente a las costumbres que les imponía el medio.

El revolucionario es monógamo en un país monogámico, viste las ropas usuales, se nutre con los alimentos habituales, lleva una vida «ordenada», habla el idioma común, y no se «singulariza». Sus preocupaciones fundamentales son de distinto carácter.

Incluso en la vida pública, donde se manifiesta con más vigor su originalidad, evita exhibir gestos provocadores o proferir palabras intencionalmente chocantes.

El revolucionario ama la vida, a los hombres, la actividad colectiva. Entonces, ¿cómo podría convertirse en revolucionario quien adopta el principio de acuerdo con el cual los hombres son «semejantes a una raza hipócrita de cocodrilos»?

El revolucionario no se contenta con amar la vida; también procura conocerla. El saber se impone como una condición de su poder. Desconfía de los impulsos inmediatos y de los sentimientos descontrolados. Se impone ver el mundo como es, y no se deja dominar por la impaciencia.

Por lo tanto, podemos asombrarnos de que en ciertos comen-

tarios se percibe una suerte de añoranza: Hegel no habría debido condenar la actitud de Karl Moor.³⁶

Ciertamente, en este personaje puede agradarnos un audaz despliegue de energía, algunos actos brillantes, y un romanticismo individualista y rebelde.

Pero, desde el punto de vista social y político, ¿qué representa exactamente Karl Moor?

En la *Estética*, Hegel declara que el Karl Moor de Schiller «se alza contra el *bürgerliche Ordnung* en su conjunto y contra toda la condición del mundo y la humanidad de su época».³⁷ Pero no es indudable que con esta expresión alemana Hegel aluda a lo que nosotros denominamos ahora el *orden burgués*, como lo traduce S. Jankélévitch.³⁸

Es cierto que Hegel usa a veces la palabra *Bürger* en el sentido de *burgués*, y que así lo afirma; pero también la emplea con mucha frecuencia en el sentido de ciudadano, de miembro de la sociedad organizada, en general. ¿Cómo puede concebirse que Karl Moor se rebelara contra un orden burgués, contra un dominio de la burguesía que no se han impuesto ni en la época en que se lo sitúa ni en aquella en que Schiller escribió su obra? Si se mostrase más ponderada y realista, la acción de Karl Moor a lo sumo podría contemplar la instauración de ese orden burgués, contra el orden feudal que perdura y al que Schiller reprobaba parcialmente.

Pero como sabe muy poco de la estructura social y política de su época y tiene muy escasa conciencia de la realidad histórica, como actúa impulsado sobre todo por su resentimiento personal, Karl Moor no se alza decididamente contra el orden feudal. Detesta más bien a toda la sociedad, y se vuelve contra todo el mundo, cediendo a los impulsos arbitrarios de un corazón más o menos generoso.

No interpreta ni dirige un movimiento de masas. Todo lo contrario, se contraponen como un individuo superior a la masa a la que desprecia.

En todo esto no hay nada de común con un Espartaco, un Robespierre o un Marx.

En su persona, Hegel combate la «frase anarquista», el inconformismo dogmático y la acción directa, de los cuales no puede nacer una vida nueva, ni, por otra parte, ellos se preocupan por prepararla seriamente.

36 R. Garaudy, *Dieu est mort*, pág. 418.

37 *Aesthetik*, F. Bassenge, ed., Berlín, 1955, pág. 1094.

38 *Esthétique*, trad. al francés por S. Jankélévitch, III, 2ª parte, pág. 277.

La audacia de los individualistas rebeldes halla muy pronto sus propios límites. El «libre» Karl Moor, el noble individuo «fuera de la ley» invoca constantemente al Dios de sus padres, sus adversarios y sus cómplices. ¡Y cuando haya abjurado por completo de sus exaltaciones pasajeras, cuando haya retornado al redil, su inquietud final será no caer en el infierno!

En cambio, Hegel gusta evocar a las grandes figuras históricas que contribuyeron a la transformación del mundo y promovieron los movimientos que él reclamaba: César, Richelieu, Lutero, los jacobinos, Napoleón... Es fácil advertir la diferencia con Karl Moor.

Es indudable que en la pieza de Schiller hallamos algunas protestas contra la opresión despótica, ciertas denuncias referidas a la brutalidad de los príncipes, al prevaricato de los ministros y la corrupción judicial. Pero, en beneficio de estos aspectos positivos, ¿podemos olvidar los caracteres negativos del héroe principal: aventurero, utopista, desenfrenado individualista, en relación con quien sería oportuno recordar los crímenes del «culto de la personalidad»? ¿Acaso no encarna el *Kraftgenie* romántico que exige a «sus hombres» obediencia ciega y lealtad feudal?

Cuando Hegel critica las intenciones y la acción de Karl Moor, de ningún modo manifiesta con esa actitud un rechazo del cambio histórico, y en realidad está argumentando en favor de su propio modo de concebir ese cambio. No olvida subrayar los términos que expresan su desacuerdo con el individualismo romántico: «Los fines mundiales de carácter general del género que K. Moor y Wallenstein persiguen de ningún modo pueden ser la obra de *un solo* individuo, *de modo* que los demás queden reducidos a la condición de instrumentos obedientes. Pero esos fines se realizan por sí mismos, sea con la voluntad de muchos hombres, sea contra su conciencia y sin ella».³⁹

Como se ve, Hegel no condena el cambio histórico; y ni siquiera el deseo de este cambio, sino las pretensiones del individualismo y su ignorancia de las leyes históricas.

No odia a los auténticos revolucionarios, pero detesta a los espíritus novelescos, en el fondo tan prosaicos: «Son individuos que con su amor, su honor, sus ambiciones y sus aspiraciones se oponen a un mundo mejor, al orden vigente y a la realidad prosaica que por doquier levantan obstáculos en su camino. Impacientados por estos obstáculos, exageran sus deseos y sus exigencias subjetivas, y cada uno vive en un mundo en-

39 *Aesthetik*, pág. 1095.

cantado que lo oprime y al que cree imperativo combatir a causa de la resistencia que opone a sus sentimientos y a sus pasiones, porque le impone una conducta y un género de vida dictados por la voluntad de un padre, una tía, o las condiciones y las convenciones sociales (. . .) Por lo tanto, se trata de abrir una brecha en este orden de cosas, de cambiar el mundo, de mejorarlo, o por lo menos de construirse un rincón de cielo sobre esta Tierra (. . .) La culminación de estos años de aprendizaje consiste en la maduración del sujeto».⁴⁰

Hegel no reprocha a Karl Moor que intente transformar el mundo; más bien lo acusa de no realizar ninguna obra histórica, de agitarse de manera nefasta. En efecto, finalmente la aventura de un Karl Moor y la acción directa de Sand facilitan la tarea de sus propios adversarios.

Sólo obediéndola es posible imponerse a la historia. La «reconciliación» hegeliana importa este reconocimiento de la especificidad de la historia. Por eso mismo no es raro hallar críticas al individualismo sentimental o virtuoso en las obras de los auténticos revolucionarios. Percibimos un eco de Hegel en los sarcasmos de Marx contra la mera exaltación sentimental: «“Justicia”, “Humanidad”, “Libertad”, “Igualdad”, “Fraternidad”, “Independencia” —hasta ahora no hemos hallado en el *Manifiesto paneslavista* más que estas categorías más o menos morales, que sin duda suenan muy bellas, pero que en las cuestiones históricas y políticas no demuestran absolutamente nada. La “justicia”, la “humanidad”, la “libertad”, etc., pueden reclamar mil veces esto o aquello; pero si la cosa es imposible, no se produce y continúa siendo a pesar de todo una quimera (. . .) Pese a todos los votos piadosos y los bellos sueños, nada puede hacerse contra la necesidad . . .».⁴¹

En cuanto a los juicios exteriores acerca de la historia, a las críticas fulminadas desde las más altas cimas, no merecen mayor respeto a los fundadores del marxismo que a Hegel. En la historia, la negación eficaz es la negación interior, la negación dialéctica que se supera en su propia negación, la negación de la negación «cuya ley —como afirma Engels— fue formulada con rigor por primera vez por Hegel».⁴²

Como este, Engels critica la negación exterior, el rechazo del mundo, el juicio subjetivo: «Pero hay también una negación

40 *Esthétique*, II, págs. 324-25.

41 K. Marx, «El paneslavismo democrático» (1849), Marx-Engels-Lasale, *Aus dem literarischen Nachlass*, Berlín, III, 1923, pág. 249.

42 F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. al francés por Bottigelli, París, 1950, pág. 173.

mala, estéril (. . .) Esta negación estéril es la negación puramente subjetiva, individual, que no constituye un estadio del desarrollo de la cosa misma, sino una opinión⁴³ introducida desde fuera. Y como de todo ello nada puede surgir, el que niega se ve obligado a discrepar⁴⁴ con el mundo, a denigrar odiosamente todo lo que existe y ha ocurrido, todo el desarrollo de la historia».⁴⁵

El sentido histórico implica el reconocimiento de los méritos de la totalidad de la historia, y por lo tanto también de cada una de sus etapas. Engels polemiza con los que no perciben lo que hubo de positivo en los períodos históricos antiguos, y con respecto a Grecia, por la cual siente tanto amor como Hegel y Marx, exclama irónicamente: «Los griegos antiguos sin duda hicieron algo, pero desconocían el análisis espectral, la química, el cálculo diferencial, las máquinas de vapor, las grandes carreteras, la telegrafía sin hilos y el ferrocarril. Así, pues, ¿qué necesidad tenemos de consagrar tanto tiempo a las producciones de ese pueblo de segunda categoría?».⁴⁶

También Engels sabía «reconocer la rosa en la cruz del sufrimiento presente» —o pasado—, descubrir lo positivo en lo negativo y reconciliarse con lo real. Como Hegel, aunque naturalmente por distintos motivos, se reconcilia incluso con la esclavitud: «Sin esclavitud no pueden concebirse el Estado, el arte y la ciencia griegos; sin esclavitud no hubiera existido el Imperio Romano. Y sin la base suministrada por el helenismo y el Imperio Romano tampoco habríamos llegado a la Europa moderna. Jamás deberíamos olvidar que toda nuestra evolución económica, política e intelectual tiene como condición previa una situación en la cual la esclavitud era tan necesaria como aceptada generalmente. En este sentido, tenemos derecho de decir: si no hubiese existido la esclavitud antigua, sería imposible el socialismo moderno (. . .) En las condiciones existentes, la introducción de la esclavitud constituía un progreso».⁴⁷

43 Engels emplea el término *Meinung*, utilizado con frecuencia por Hegel para jugar hábilmente con la raíz *mein*. Para él, un *Meinung* era un pensamiento mal fundado, pero además un pensamiento *mío*, subjetivo, particular. «Los verdaderos hombres históricos, afirma, son los que quisieron y realizaron algo justo y necesario, y no algo imaginable, su mera opinión (*ein eingebildetes, Vermeintes*)» (*Die Verunft in der Geschichte*, pág. 97).

44 La expresión alemana, *in Unzufrieden*, indica más que un desacuerdo: es una insatisfacción, un descontento, que solo puede terminar mediante una reconciliación.

45 *Anti-Dühring*, pág. 383.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, págs. 212-13; véase también la pág. 214.

Por lo tanto, los pecados de antaño se perdonan al modo hegeliano —es decir, se les niega su condición misma de pecados—. El aspecto negativo de las realizaciones humanas tiende a desdibujarse en beneficio de la ventaja positiva que permitieron obtener.

Por su parte, Hegel había dicho con frecuencia que «sin duda la crítica puede ser fundada, pero debe recordarse que es mucho más fácil descubrir lo que falta que descubrir lo sustancial (. . .) El que ejerce la crítica negativa se mantiene con distinción, y dándose grandes aires, por encima de la cosa, sin haber penetrado en ella, es decir sin haberla aprehendido, y sin aprehender lo positivo que hay en ella».⁴⁸

Engels, que entiende la negación dialéctica como «un estadio del desarrollo de la cosa misma»,⁴⁹ censura también la petulancia de los menospreciadores de la historia real: «Todo está mal —el pesimismo de estos negadores llega hasta allí— excepto nuestra persona augusta, que es perfecta, y de ese modo nuestro pesimismo se trueca en optimismo».⁵⁰

A juicio de Marx, para un revolucionario es imposible «discrepar con el mundo», «denigrarlo odiosamente», preferir las «opiniones» a la realidad, y dejarse extraviar por un ideal «subjetivo».

Una preocupación semejante por la aprehensión auténtica de lo real, idéntica desconfianza frente a las apreciaciones subjetivas, la misma voluntad de explicar la historia, no mediante los impulsos aberrantes que pueden imprimirle individuos excepcionales, sino por un movimiento autónomo, son todos elementos que hallamos en Hegel ya en la época de sus trabajos acerca de la historia interna del cristianismo.

Como afirma con mucha razón J. Hyppolite, a propósito del destino del cristianismo según lo describe Hegel en sus primeros ensayos: «Frente a estos desarrollos necesarios de la doctrina de Cristo, Hegel no pierde tiempo pensando lo que hubiera sido posible; intenta comprender lo que es, y comprenderlo sólo según es. Su filosofía de la historia tendrá así un carácter esencialmente original. No será un optimismo absoluto, al modo de la *Teodicea* de Leibniz, que niega el infortunio o

48 *Die Vernunft in der Geschichte*, pág. 77. Acerca de este punto, véanse también las *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gibelin, págs. 117, 121, así como el comentario favorable de estas ideas y de su influencia sobre el marxismo en R. Garaudy, *Dieu est mort*, págs. 424-26.

49 *Anti-Dübring*, pág. 383.

50 *Ibid.*

lo reduce a la condición de una mera sombra necesaria; y tampoco será una concepción utópica de lo real, en la cual el hombre, todopoderoso, podría cambiar de destino. Hegel se esfuerza por pensar el mundo como este es, con su estructura dialéctica inmanente».⁵¹

Esta crítica hegeliana del *Sollen* kantiano, ¿debe atemorizarnos? El rechazo del *Sollen* por Hegel significa menos un rechazo del cambio histórico que la voluntad de explicarlo de distinto modo que Kant.

Ya Forster había afirmado que el Antiguo Régimen francés no había cambiado por malo sino por anticuado.

Hegel retoma y completa esta clase de explicación. En su curso de Jena afirma: «Creeríase que los pueblos abaten la Tiranía porque ésta es horrible, vil, etc. En realidad, lo hacen por la sencilla razón de que es inútil».⁵²

Es indudable que la doctrina del *Sollen*, y las actitudes que la suscitan o que derivan de ella, así como las que la acompañan, pudieron representar un papel revolucionario. También las ilusiones y las ideologías tienen cierta eficacia.

Pero no puede hablarse de regresión respecto de Kant si se procura disipar las ilusiones engendradas por su doctrina, y sobre todo cuando se intenta demostrar, como hace Hegel, que la acción real de los hombres carece de relaciones muy estrechas con el mítico *Sollen* mediante el cual procuran justificarla. Otras fuentes pueden imprimir impulso al espíritu revolucionario. De ningún modo puede afirmarse que Hegel le cortó las alas porque reemplazó la doctrina kantiana de la voluntad pura por las exigencias del espíritu de la época. Hegel atiende los reclamos de la época: «Aquello cuyo tiempo ha llegado, lo que es necesario (*was an der Zeit ist, was notwendig ist* . . .)».⁵³ El «hermano, es necesario morir» histórico exhibe mayor inflexibilidad que el «hermano, deberías morir» metafísico.

El tiempo es el gran poder negativo, destructor e irresistible. En realidad, Marx ha retomado lo esencial de la crítica hegeliana del *Sollen*. Lejos de retroceder para iniciar un «retorno a Kant», más bien la profundiza. Vincula la doctrina de la «buena voluntad» kantiana con la situación retardataria y la impotencia de la burguesía alemana a fines del siglo XVIII.⁵⁴

51 J. Hyppolite, «Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents», *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio-octubre de 1935, pág. 565.

52 G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, G. Lasson y J. Hoffmeister, eds., Leipzig, Meiner, 1913-38, 21 vols., XX, págs. 247-48.

53 *Die Vernunft in der Geschichte*, pág. 97.

54 *L'idéologie allemande*, París, Ed. Sociales, 1968, pág. 177.

En esta perspectiva, la crítica hegeliana del kantismo representaría un progreso de la burguesía, un momento de fuerza, su esperanza de éxito y su voluntad de actuar realmente.

El problema de la relación entre lo ideal y lo real inquietó a Marx desde su juventud. A los 19 años escribía a su padre: «Ante todo la oposición, característica del idealismo, entre la realidad y lo que debe ser, me parece muy irritante».⁵⁵

En su reconstrucción del itinerario intelectual del joven Marx, Cornu observa su fidelidad a Hegel en este punto: «Acababa de obtener, mediante una doble crítica de la filosofía de Hegel y de la filosofía crítica, una nueva concepción de las relaciones entre el hombre y el mundo, y del desarrollo de la historia. Aunque impulsado, como los restantes jóvenes hegelianos, a sobrestimar la influencia de las ideas sobre la evolución del mundo, contrariamente a ellos se mantenía fiel a la concepción fundamental de Hegel acerca de la unión necesaria e indisoluble del espíritu y el mundo, y rehusaba oponer como ellos, según el estilo de Fichte, al Ser un Deber Ser para determinar arbitrariamente la marcha de la Historia».⁵⁶

Marx insiste muchas veces en la idea de que el comunismo no consiste en un «ideal» exterior a lo real, en un tipo de sociedad imaginada por algunos hombres que desean instaurarla con el fin de que todo marche bien. Afirma claramente: «Para nosotros el comunismo no es un *estado* que debe crearse, ni un *ideal* al que la realidad debe ajustarse. Llamamos comunismo al movimiento *real* que anula el estado actual. Las condiciones de este movimiento son resultado de premisas que existen actualmente».⁵⁷

Una característica tal implica que el revolucionario es ante todo el hombre que comprende el mundo real, que discierne en él los gérmenes de un estado futuro. Por lo tanto, para él no se trata de inventar un mundo mejor, sino de descubrir la dialéctica inmanente de este mundo, y por consiguiente de aprehender y de expresar con veracidad el presente. En realidad, Hegel se aproximaba a esta concepción cuando decía, en un aforismo del período de Jena: «Cada cual quiere y cree ser mejor que este mundo que es suyo. El que *es* mejor sólo expresa este mundo mejor que los otros».⁵⁸

55 Carta del 10 de noviembre de 1837.

56 A. Cornu, K. Marx et F. Engels, I, págs. 269-70.

57 *L'idéologie allemande*, op. cit., pág. 64.

58 *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, J. Hoffmeister, ed., Stuttgart, 1936, pág. 369.

El utopismo involuntario

El inmanentismo histórico de Hegel encuentra en la teoría de la reconciliación una expresión notable. Esta reconciliación consiste, no en la petrificación del mundo humano, sino en la aceptación de un desarrollo autónomo del mismo. Reintegra a la vida histórica a aquellos que, en estas condiciones históricas dadas, y a causa de ellas, habían creído que podían abandonarla.

Pero lo que el joven Marx reprochará a Hegel, no es tanto que se reconciliara con lo real —él mismo preconizará una reconciliación semejante— sino haber analizado mal lo real con lo cual quería que nos reconciliáramos.⁵⁹

¡Nada más loable que esta ambición de expresar su tiempo que se manifiesta en Hegel! ¿Y cómo podríamos indignarnos ante la actitud política del filósofo? El fue el autor del programa de una monarquía constitucional prusiana, proyecto que prefiguraba un futuro contrario al absolutismo reinante.

Pero en 1843, y de un modo en el fondo muy hegeliano —pero en un aspecto en que Hegel no supo conservar su condición de hegeliano—, Marx descubre en la monarquía constitucional contradicciones que Hegel no había advertido.

A juicio de Marx, el error de Hegel consiste, no en haber querido comprender su tiempo, sino en no haberlo logrado perfectamente. Y por eso Marx puede en cierto modo contraponer a Hegel con el propio Hegel: «La verdadera crítica filosófica no solo muestra que existen contradicciones en la constitución política actual, sino que las *explica*, y dilucida su génesis y su necesidad. Las aprehende en su significado *propio*. Pero esta aprehensión no consiste, como *crea* Hegel, en el hecho de redescubrir por doquier las determinaciones del concepto lógico, sino en el hecho de aprehender la lógica propia del propio objeto».⁶⁰

Ahora bien, esta afirmación de Marx es literalmente hegeliana. Hegel se proponía precisamente la tarea de «redescubrir la lógica propia de la cosa misma». Deseaba apasionadamente reem-

59 «Cuando se afirma que en las cuestiones sociales es necesario partir de la realidad, el metafísico cree ver en ello un consejo de resignación frente a lo que es. Ignora que toda realidad implica *elementos contradictorios*, y que resignarse significaría solo resignarse a uno de esos elementos, al que *prevalece* en un momento dado» (G. Plejanov, *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire*, en francés, Moscú, 1956, pág. 288).

60 *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, MEGA, I, 1º, Frankfurt, 1927, pág. 510.

plazar la opinión por la ciencia, la representación por el concepto, la utopía por el realismo. Pero no basta querer la ciencia para alcanzarla. Su conquista depende de condiciones exteriores, positivas. Y quien ha hecho todo lo posible para elevarse por encima de la ideología recae pesadamente en ella si no encuentra en la realidad de su tiempo los indispensables puntos de apoyo.

Si era inevitable que Hegel sucumbiese, por lo menos se esforzó valerosamente. Dirigió duros ataques a la utopía. Pero también en él la condición humana era una condición histórica.

3. Hegel y los socialistas *

Veinte años después de la muerte de Hegel, algunos franceses se enteran de que están fusilando, aquí y allá, a individuos denominados «hegelianos». Verdadera o falsa, la noticia no parece asombrarlos. Nadie protesta contra el empleo de este nombre. E incluso quienes compadecen a las víctimas no creen que su suerte sea injusta o incomprensible.

Los hegelianos de esta época, ¿merecían tanta atención y al mismo tiempo un trato tan cruel? En nuestros días no parece que el hegelianismo sea capaz de excitar ardores combativos y los furros de la represión. Así, pues, ¿cómo pudo creerse durante un momento que fuera el inspirador de luchas apasionadas?

Para comprender el sorprendente papel social que se le reconoce hacia 1850, es necesario rehacer uno de los caminos seguidos por las ideas hegelianas para entrar en Francia. Es claro que aquí no podemos recorrerlo todo, ni señalar todos los desvíos o sondear los menores recovecos. Pero una rápida incursión no carece de atractivo, y quizás incitará a otros investigadores a realizar algún viaje más metódico y detallado.

Cuando traspasan las fronteras, las ideas cambian de color. El pensamiento de Hegel se infiltró en Francia como de contrabando.

El desconocimiento de la lengua alemana, la falta de traducciones, la diversidad de las situaciones ideológicas favorecieron dos interpretaciones muy contrarias del hegelianismo, y quizás ambas excesivas, pero que se sostuvieron mutuamente, fundiéndose a veces en oscuras mezclas: una «conservadora» y la otra «revolucionaria». Esta última prevaleció. Y ahora afrontamos a veces la tarea de tomar en serio las denuncias violentas formuladas contra un hegelianismo irreligioso y subversivo.

* Tomado de *La Pensée*, París, 1971.

El panteísmo

En Francia, tanto los conservadores como los revolucionarios, los creyentes como los incrédulos, concordaron de inmediato en un punto: la nueva filosofía es un panteísmo, pariente cercano del ateísmo.

Suele ignorarse que Hegel rechaza explícitamente este rótulo, y que niega, sinceramente o no, profesar el panteísmo. No se duda de que esa es su verdadera doctrina.

En 1830, por lo tanto todavía en vida de Hegel, Lamennais escribe a la condesa de Senfft: «Ahora intentaré conocer un poco a Hegel, a quien un alemán muy meritorio, con el cual estamos relacionados, denomina el Platón del Anticristo».¹

Como se ve, el filósofo ya se ha creado una reputación en Francia.

Nuestra época consigue reconstruir esta interpretación inicial del hegelianismo. Con ese fin es necesario desembarazarlo de las interpretaciones sedimentarias que lo recubrieron sucesivamente durante el siglo pasado. Pero al expresar esta doctrina en buen francés, al ignorar los matices y olvidar las reservas que la estorbaban,² los franceses acentuaron sus aspectos radicales, en pleno período de restauración política y religiosa. De acuerdo con el estilo francés, le exigieron de inmediato un uso polémico. Los que la acogieron con simpatía, aun moderada por reservas importantes, en general se situaban «a la izquierda».

1 Lamennais, *Correspondance*, París, 1863, II, pág. 125. El señor Jean Guillon ha llamado nuestra atención sobre este notable testimonio; aquí le manifestamos nuestro agradecimiento sincero. En el diario de Lamennais, una reseña anónima de las *Lettres a un Berlinois* de Lerminier confirmará en 1832 esta opinión acerca de Hegel: «El espíritu humano abandonado a sus propias fuerzas ha acabado siempre por perderse en el abismo del panteísmo (...). A esa concepción se vieron arrastrados finalmente los pensadores más profundos de Alemania moderna, Fichte, la escuela naturalista, Hegel y sus discípulos en Francia» (*Le Semeur*, vol. II, n° 4, 26 de septiembre de 1832, págs. 31-32): En el n° 3 del mismo diario se lee, a propósito del panteísmo: «este género de ateísmo...» (vol. I, pág. 220).

2 Es conocida la hipótesis de Heine respecto de este tema, y no cabe considerarla mera broma: «Creo incluso que no deseaba se le entendiera del todo, y que por eso había adoptado un lenguaje tan arduo e intrincado; la misma causa quizá nos explica también su predilección por las personas que seguramente no lo entenderían...» (*De l'Allemagne*, 2ª ed., 1855, II, pág. 292).

En el mismo sentido, Engels indicará: «La lengua filosófica abstrusa con la cual envolvía sus ideas enturbiaba el espíritu del autor tanto como el del lector; pero también desviaba el ojo del censor» (K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, 1960, VIII, pág. 16).

Y sin embargo, Victor Cousin, el primer importador del hegelianismo, ¿no personifica acaso la tendencia conservadora en filosofía y en política?

En realidad, el historiador de las ideas arriesga ser víctima de una ilusión retrospectiva. En su juventud, Cousin se pretendía «progresista». Ciertamente, no conviene exagerar el rigor del compromiso revolucionario que entonces asumía.³ Pero tampoco cabe negarlo. En la época en que Cousin distribuía a un amplio público universitario migajas de doctrina hegeliana, su actitud política «avanzada» era la garantía de lo que enseñaba. Si no militaba en las filas de la oposición, ¿por qué las policias de los diferentes miembros de la Santa Alianza se asociaron para conseguir su arresto en Dresde, el año 1824? Además, ¿cómo podría explicarse que durante su proceso P. L. Courier aceptara la amistosa hospitalidad de Cousin?⁴

Acerca de las opiniones políticas del joven Cousin tenemos un testimonio irrefutable, el de Pierre Leroux en su *Réfutation de l'éclectisme*: «Sí, en efecto (hago vanos esfuerzos para callar una verdad que quiere escapar de mi corazón), conocí al señor Cousin cuando predicaba las ideas más revolucionarias, lo vi mezclado en la insurrección de los carbonarios, y luego incorporado a los partidarios de la restauración».⁵

Cousin siempre demostró prudencia, y Leroux se lo recuerda: «También es cierto que vuestro propio sistema os seduce de tal modo que casi ha logrado haceros olvidar el recuerdo de vuestro propio pasado. Apenas recordáis cuán hondo era vuestro compromiso con la causa revolucionaria. Y no me asombraría que hubieseis perdido el recuerdo del carbonarismo, precisamente porque no participabais personalmente en nuestros grupos».⁶

Pero también señala, destacando así el contraste entre la nueva actitud de Cousin y sus antiguas inclinaciones: «Vota en la Cámara de los Pares con más encarnizamiento que cualquier viejo

3 Véase Ileana Bauer, «Einige Bemerkungen zur Geschichte der Hegel-Beschäftigung in Frankreich», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 7, 1970, pág. 862.

4 Véase la carta de P.-L. Courier a su mujer, del 6 de junio de 1821, y también la primera carta, de agosto de 1821: «Estoy solo en el departamento de Cousin; me trata muy amablemente, y viéndolo me inclino a creer que tiene un carácter franco y generoso».

5 P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, París, 1839, pág. 77. Algunos de los textos que forman este libro ya habían aparecido, como artículos en la *Revue Encyclopédique*, en 1833, o en la *Encyclopédie Nouvelle*, de 1838.

6 *Ibid.*, pág. 79.

cortesano en el proceso de los regicidas, olvidando que otrora leía en secreto a sus alumnos los diarios de Marat, después de haber excusado en su lección pública *las faltas del último de los Brutos*.⁷

Cousin no conoce ni comprende bien el pensamiento de Hegel. Pero aprovecha lo que logra entender. Saquea y plagia, sobre todo en 1819-1820 y en 1829-1830. O, como lo confirma Lermínier: «Durante el año 1819-1820, la enseñanza de Cousin agrupó a la juventud, y pareció que su deseo era prepararla para las luchas de la oposición política: pero la contrarrevolución que ocupó el poder clausuró su cátedra y relegó al profesor a la soledad de su gabinete».⁸

En esta época, muchos lectores del joven profesor asimilaban su panteísmo al panteísmo hegeliano.⁹ Cousin, que muy pronto fue el blanco de muchas denuncias, debió defenderse contra esta acusación¹⁰ del mismo modo como lo había hecho Hegel. Se creía que éste era su maestro en la materia, y no sin cierta verosimilitud, porque, como observa Dopp, «es indudable que Cousin se sometió a esta influencia (*de Hegel*) sólo porque vio en ella un modo de desembarazarse simultáneamente del “misticismo” y de la revelación cristiana, transmitida por vía de la tradición apostólica».¹¹

Después de haberse apartado de la filosofía hegeliana durante algunos años, Cousin renueva su interés. En opinión de Dopp, en 1828-1829 es cuando, en su actividad docente, se aproxima más que nunca a Hegel.¹² Pero muy pronto volvió a alejarse, para encapricharse con la doctrina de Schelling. Es innegable que Cousin adhiere al conservadorismo político y a la ortodoxia religiosa al mismo tiempo que se aleja del hegelianismo fragmentario que lo había seducido un momento. Puede afirmarse que continuó sufriendo la influencia del hegelianismo en filosofía, y la del liberalismo en política hasta 1830. Pero como

7 *Ibid.*, pág. 85.

8 Lermínier, *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, París, 1832, pág. 79.

9 «Si ahora buscamos los análogos de la doctrina ecléctica, los hallamos en filósofos cuyo panteísmo no es dudoso. Existen entre la filosofía de la historia que acabamos de exponer y la de Hegel las más perfectas relaciones; la identidad de los resultados indica aquí la identidad de los principios» (abate H. L. C. Maret, *Essai sur le panthéisme*, París, 3ª ed., 1845, pág. 22. Para apoyar esta tesis, Maret cita un pasaje de Barchou de Penchoën, *Histoire de la philosophie allemande*, II, art. «Hegel», pág. 215).

10 J. Dopp, *Félix Ravaisson*, Lovaina, 1933, pág. 50.

11 *Ibid.*, pág. 27.

12 *Ibid.*, pág. 46.

comprueba Dopp: «A partir de 1830, Cousin, que ha adquirido la titularidad de la cátedra de Historia de la filosofía antigua, ya no dicta clase. Es la época en que, con sus entusiasmos por la filosofía alemana un tanto calmados, comienza a atenuar su panteísmo por razones políticas».¹³ En 1845 prepara una reedición de sus cursos de 1818, en los cuales se percibía la influencia de Hegel; y entonces revisa el contenido con el fin de conseguir la aprobación de la Santa Sede.¹⁴

El público sospechaba este ascendiente de Hegel sobre el pensamiento del joven Cousin. De todos modos, «es fundamental observar que jamás se nombra a Hegel» en el curso de 1828.¹⁵ Por lo tanto, se trata de un plagio, conocido además por el propio Hegel.¹⁶

En estas condiciones, quizá no se equivoca el jurista Eugène Lermínier cuando afirma que él es el primer francés que intentó divulgar en su país el nombre de Hegel, sin la pretensión de confiscar en su beneficio las ideas del filósofo alemán.¹⁷

Sin duda no carece de importancia que en Francia la primera apelación seria y explícita a Hegel provenga de un jurista, y que se refiera sobre todo a la *Filosofía del derecho*, la obra seguramente más dogmática, y en apariencia menos dialéctica.

Por lo menos, parece que Lermínier conoce bastante bien este tratado. Marx y Engels otorgan un valor relativo a sus esfuerzos para comprenderlo: «Creemos que la crítica, por otra parte muy débil, que Lermínier realizó de la *Filosofía del derecho* testimonian una comprensión de Hegel mejor que todo lo que hallamos en los escritos del señor Grün . . .».¹⁸

13 *Ibid.*, pág. 4.

14 *Ibid.*, pág. 27, nº 40. «Es sabido que a partir de 1830 Cousin, sin decirlo y en sucesivas reediciones, desnaturalizó del todo sus antiguas obras para armonizarlas con su nuevo programa conformista» (*ibid.*, pág. 17, nº 18).

15 *Ibid.*, pág. 46.

16 «Sé, señor, que en Berlín no compartís el entusiasmo con que hemos recibido estas lecciones (*Las lecciones de Cousin*); no podíais concebir cómo se importaba así una doctrina sin indicar el autor; el señor Hegel bromeó acerca de este procedimiento con indulgencia un poco satírica, y vos mismo, señor, habéis pronunciado acerca de este asunto una palabra muy dura, que lamento reproducir: la palabra *plagio*» (E. Lermínier, *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, París, 1832, pág. 85).

17 Hegel, «cuyo nombre ha sido mencionado por mí antes que por nadie en Francia; y yo fui también quien difundió alguna de sus ideas, pero reconociéndole la gloria» (*Philosophie du droit*, París, 1831, prefacio, págs. XLVI-XLVII).

18 *L'idéologie allemande*, París, Ed. Sociales, 1968, pág. 539; en alemán en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, III, pág. 476.

Lerminier (1803-1857), que hacia 1836 se unió al conservadorismo, en su juventud fue un liberal muy activo. Inicialmente colaboró en el *Globe*, fundado por P. Leroux y por P. F. Dubois. Era amigo de P. Leroux, para quien, según parece, representó una importante fuente de inspiración.

Desde 1828 señalaba, desde su punto de vista de jurista, los méritos de Hegel. A su entender, la filosofía del derecho ha llegado a ser posible, después de Kant y gracias a Kant, porque otros dos filósofos alemanes —Fichte y Hegel— la han cultivado y ampliado de acuerdo con dos orientaciones muy diferentes.¹⁹

De todos modos, el reconocimiento de los méritos no excluía la crítica de los defectos. Lerminier deducía del panteísmo de Hegel, como una consecuencia natural, cierto fatalismo, un quietismo y un conservadorismo que le parecían reprobables: «¿Cuál es la consecuencia de esta identidad realista de la razón abstracta que constituye a Dios, al mundo y a la historia? Así como Spinoza ponía por doquier la necesidad divina, Hegel hace lo mismo con la razón; confiere legitimidad filosófica a todos los hechos; eleva la historia al carácter sagrado de manifestación pura de lo absoluto, y propone este axioma: *Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional*. Con una filosofía semejante, se puede reconocer lógicamente al cristianismo como un progreso y como la expresión final de la humanidad; pero yo afirmo que no se comprende su espíritu, no se percibe este espiritualismo inagotable, tan libre y tan renovador, siempre dispuesto a socorrer y a emancipar el género humano, a conseguir que en el momento fatal dé un paso adelante. Con una filosofía de este carácter se absuelve constantemente al poder, se amnistía al despotismo, se contemplan pacientemente los males del hombre, sus ignorancias y sus sufrimientos; con esta filosofía las revoluciones son incomprensibles, e incluso se descubren razones metafísicas para condenarlas, y se censuran hasta los esfuerzos que hace un pueblo dentro del círculo de la ley para reformar su constitución».²⁰

Engels ha demostrado cuánto valía esta «interpretación» de las relaciones de lo racional y lo real en Hegel,²¹ cuyo carácter superficial ya Heine había dejado entrever.²² Mas perduraba en

19 «De la nature du droit positif», *Le Globe*, vol. 6, n° 71, 28 de junio, pág. 506.

20 Lerminier, *Philosophie du droit*, París, 1831, II, págs. 215-16.

21 F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, cap. 1, primeras páginas.

22 H. Heine, *Zur Geschichte der deutschen Philosophie*, Berlín, 1956, pág. 192.

una parte de la opinión hacia 1830, y los mismos que reprochaban a Hegel su excesiva audacia «panteísta» lo acusaban de exagerar el conservadorismo político. En este aspecto, Edgar Quinet unía su voz a la de Lerminier, y describía así el destino del pensamiento después de la caída del Imperio napoleónico: «Entonces se vio la extrema diligencia de quienes pretendían restablecer la cadena de las tradiciones; y con el fin de que este aspecto nuevo del mundo apareciera sin tardanza en el principio de la filosofía, Hegel fundó su escuela en el centro de la Santa Alianza (. . .) Esta ley que impone soportar el pasado, este yugo que se agrava en el transcurso del tiempo, esta fuerza de la historia que se oprime y se constriñe ella misma, esta nada de libertad en la cual todo el presente se desvanecía, convirtióse en el dios nuevo anunciado por la época (. . .) El sentimiento popular de repugnancia se alzó siempre en Alemania contra esa última escuela. Formada en el centro de la monarquía prusiana, allí perduró, y pudo desarrollarse cómodamente sólo al amparo de los trofeos de Waterloo».²³

¿Necesitamos decir que este modo de entender la situación del pensamiento político de Hegel contradice todo lo que sabemos ahora de la hostilidad del filósofo frente a la Santa Alianza, de su admiración por Napoleón, de su desprecio por la pasividad y su constante apología de la actividad?

Pero Lerminier creía, como Quinet, que «el realismo de Schelling y de Hegel ha arrojado (a los espíritus) en el éxtasis del pasado».²⁴ E iba todavía más lejos: ¡imputaba al hegelianismo la responsabilidad de la adhesión de Victor Cousin a la reacción política! Según parece, durante su detención en Berlín el revolucionario francés habría padecido la contaminación del conservadorismo hegeliano: «Gracias a un feliz azar, nuestro viajero pudo aprovechar su cautiverio, pues inició un intercambio cotidiano con la escuela de Hegel; los señores Gans y Michelet de Berlín le explicaron, en prolongadas conversaciones, el sistema de su maestro; borraron de su espíritu el kantismo y algunos extravíos de Fichte, para reemplazarlos por los principios y las consecuencias de un idealismo ecléctico, optimista, que se envanecía de explicarlo, comprenderlo y aceptarlo todo. El señor Cousin se inclinó a esta filosofía con su habitual rapidez; advirtió al punto la importancia del cambio: ya no sería un filósofo opositor, revolucionario, inquietante para los pode-

23 E. Quinet, «De la Révolution et de la philosophie», *Revue des Deux Mondes*, 1831, págs. 468-69.

24 *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, op. cit., pág. 397.

res, sino un sabio capaz de elevarse por encima de todos los partidos y de todos los sistemas, y que por su inagotable imparcialidad ofrecería garantías al poder más suspicaz (...) Profesó la legitimidad de un optimismo universal, y en nombre de la filosofía anunció la absolución de la historia».²⁵

Esta tesis de Lerminier carece de verosimilitud sobre todo porque los dos discípulos mencionados, y especialmente Gans —pero también Michelet— se cuentan entre los intérpretes liberales del pensamiento de Hegel.

Por otra parte, el juicio de Lerminier acerca del papel filosófico y político de Hegel aparece ya corregido parcialmente por Pierre Leroux.

La actitud de Pierre Leroux con respecto a Hegel merecería un estudio especial. No caben dudas de que lo criticó, pero con interesantes matices de pensamiento, y en condiciones tan singulares que algunas de sus críticas equivalen, hasta cierto punto, a elogios.

El traductor de *Werther*,²⁶ ¿no sabía alemán? Sobre esta cuestión se ha suscitado una polémica. Se le reprocha haber analizado y criticado la doctrina de Hegel sin dominar el idioma. Su respuesta representa una confesión a medias. Menciona las traducciones disponibles y las juzga suficientes, lo que por otra parte revela una notable ignorancia acerca de la amplitud de la obra de Hegel: «Los señores Cousin, Lerminier, Barchou de Penhoën, Tissot y muchos otros, ¿se habrían fatigado en vano, durante veinte años, hablándonos de Hegel? El alemán Ahrens y el alemán Ritter, ¿también habrían trabajado inútilmente? Pero, ¿qué dirá nuestro interlocutor si le indicamos que la *Filosofía de la historia* de Hegel está traducida al italiano? Un amigo que acaba de leer dicha traducción sostiene que este libro, al que ya conocíamos fragmentariamente por las citas del señor Cousin, en muchos sentidos y por su espíritu general, no es más que una reproducción de la obra inmortal de Condorcet. La *Revue germanique*, que aparecía en Estrasburgo hace algunos años, publicó una exposición general del sistema de Hegel, la que a juicio de los conocedores alemanes está muy bien redactada. También hemos podido leer una traducción francesa de la *Estética* de Hegel; y dos amigos se ocupan en este momento de traducir diferentes fragmentos de otras obras. Es cierto que el lenguaje de Hegel, o más bien su deducción, es

25 *Ibid.*, págs. 82-85.

26 *Werther*, trad. al francés precedida de *Considérations sur Werther* (y en general acerca de la poesía de nuestra época), París, 1845.

cien veces más espinoso e intrincado que el de Kant, lo que no es poco decir».²⁷

Como puede apreciarse, Leroux, semejante en esto a la mayoría de sus contemporáneos franceses, conoce a Hegel sólo de segunda mano.

Es indudable que las afirmaciones de Lerminier lo han persuadido del quietismo político de Hegel: «Aceptar todo, explicar todo, respetar todo, tal era la divisa del Fatalismo de Berlín y del Eclecticismo de París (...) Así, la filosofía alcanzó jerarquía real y aristocrática en Berlín y en París».²⁸

Leroux pronuncia palabras muy duras, y según sabemos ahora muy injustas: «La prueba de que con Hegel la filosofía carece de alma, de corazón y caridad, de amor por todo lo que sufre en el mundo, es el hecho de que durante los veinte años del reinado de Hegel fue aristocrática, servil con los grandes, despectiva y brutal con los humildes. A semejanza del señor Cousin, el propio Hegel la convirtió en doctrina para los poderosos y los ricos; y se necesitó el coraje de algunos discípulos para lograr que saliera de ese estado de atonía y de indiferentismo fatalista en que se encontraba».²⁹

Después de leer estas líneas, Marx lamentó que Leroux se hubiese dejado seducir por la argumentación antihegeliana de Schelling.

Expresa con tanta mayor tristeza esta lamentación cuanto que la víctima de la sofística de Schelling es, precisamente, ¡«el genial Leroux»!³⁰

Pero, ¿en qué podía creerlo genial? ¿Quizá porque al mismo tiempo que criticaba a Hegel, Leroux le reconocía grandes cualidades?

Leroux incluía al filósofo alemán entre los grandes hombres del progreso, los que «entrevieron, en diferentes grados y desde perspectivas distintas, la vida colectiva y progresiva de la humanidad».³¹

Por otra parte, a partir de 1832 la *Revue encyclopédique*, dirigida entonces con la colaboración de Hippolyte Carnot, había publicado un anuncio de la edición berlinesa de las Obras Completas del filósofo, y este hecho revela con bastante claridad

27 «Du cours de philosophie de Schelling», *Revue Indépendante*, vol. III, mayo de 1842, pág. 332.

28 *Ibid.*, págs. 321-22.

29 P. Leroux, *op. cit.*, pág. 344.

30 Carta de K. Marx a L. Feuerbach, 3 de octubre de 1843, *MEW*, XXVII, pág. 420.

31 *De l'humanité*, París, 1845, I, pág. 154.

cuál era la expectativa de los socialistas franceses, y su prejuicio favorable a Hegel.³²

Más aún, a pesar de su insuficiente conocimiento de los textos, ¿el «genial Leroux» no formulaba una distinción que luego repetirían Marx y Engels? Estos separaron muy pronto, en Hegel, el *sistema* y el método. Por su parte, Leroux oponía el *espíritu* del hegelianismo y el *falso sistema*: «El señor Cousin no ha comprendido el espíritu audaz oculto bajo las fórmulas de Hegel, este espíritu de *progreso progresante* como dicen hoy los alemanes (. . .) que estalla hoy en la escuela hegeliana. En cambio, ha reproducido con bastante exactitud el *falso sistema*».³³ Por otra parte, Leroux emparentaba «el espíritu» del hegelianismo con notables precursores: «Animaba las ideas de Hegel un aliento que las había producido en su espíritu. Es el mismo aliento que engendró los sistemas de Dupuis y de Lamarck, los cuales, después de todo, como lo he demostrado, se reproducen exactamente en su propio sistema con una forma metafísica. Este aliento es la idea del progreso eterno e incesante en la naturaleza y la humanidad. Al obedecer a la apetencia general de nuestra época, que es la fe en la perfectibilidad, Hegel debía servir sin saberlo al progreso religioso».³⁴

Leroux percibía contradicciones explosivas en la obra de Hegel: «Al encerrar las ideas francesas en formas alemanas, Hegel había armado una mina, y pretendía que no volaría jamás. ¡Pero lo ha hecho!».³⁵

Y llegaba personalmente a una conclusión que revelaba a su vez cierto embarazo: «¿En qué se ha convertido hoy la filosofía real y aristocrática de Hegel? Ha adquirido un sesgo revolucionario».³⁶

El *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, de Jean Maitron, indica en el artículo «Leroux»: «En la *Revue indépendante* Leroux atacó a la filosofía alemana, y sobre todo a la de Hegel». Es conveniente indicar algunos matices. Al lado de ataques muy vivos contra Hegel, Leroux rindió homenaje al gran pensador alemán y señaló en su doctrina la presencia y la importancia de las orientaciones «progresistas». Leroux, «padre de la palabra *socialismo*»,³⁷ utilizada por él desde 1826, no

32 *Revue Encyclopédique*, París, vol. 53, febrero de 1832, págs. 464-66.

33 P. Leroux, *op. cit.*, pág. 332.

34 *Ibid.*, pág. 322.

35 *Ibid.*, pág. 323.

36 *Ibid.* págs. 322-23.

37 H. Mougin, P. Leroux, París, Ed. Sociales, 1938, pág. 130.

puede ser el adversario de la filosofía del «progreso progresante» . . .

Aunque parezca extraño, toma esta expresión de la carta de uno de sus críticos publicada en el órgano fourierista *La Phalange*. Dirigiéndose directamente a Leroux, Alexandre Weil quiere convencerlo de que de ningún modo es discípulo de Schelling, como cree, sino un compañero de ruta de Hegel: «Los que han clamado contra los panteístas del tipo de Spinoza y Hegel jamás se tomaron el trabajo de estudiarlos (. . .) Vos mismo, señor, que os decís *partidario de Schelling* por excelencia, sois un *hegeliano* de pura sangre».³⁸

La argumentación de A. Weil conmueve a Leroux, quien muy pronto le publica sus artículos en su propia revista. Además, momentáneamente mantiene buenas relaciones con *La Phalange*, hermana en el socialismo de la *Revue indépendante*.

La confusión de sus ideas y acerca de sus ideas llega al colmo. ¡Pues sus adversarios lo reincorporan también, por las buenas o las malas, a las filas hegelianas! Le reprochan que represente en Francia el panteísmo más depurado y peligroso.³⁹ ¡*Le Semeur*, de Lamennais, revela «el panteísmo entronizado en la redacción actual de la *Revue encyclopédique*!»⁴⁰

Un estudio más detenido confirmaría quizás el juicio de Henri Mougin: «Leroux no conocía bien a Hegel, y se disculpaba de ello; pero en realidad lo conocía tan bien como Proudhon, e incluso había comprendido mejor que este la importancia de la doctrina hegeliana para quienes quieren pensar *el trabajo que realiza la humanidad*».⁴¹

En todo caso, no dudaba absolutamente del panteísmo de Hegel: «La filosofía de Hegel hacía del propio Dios un producto de la creación . . .».⁴² Precisamente este panteísmo era el origen de sus reservas fundamentales respecto del hegelianismo, porque para él como para muchos de sus compañeros de combate el socialismo y el cristianismo debían vincularse estrechamente. Engels lo ha observado: «Una cosa extraña: los socialistas ingleses son en general hostiles al cristianismo, y deben soportar todo los prejuicios de un pueblo realmente cristiano; en cambio, los comunistas franceses, aunque forman parte de una nación célebre por su incredulidad, son ellos mismos cristianos. Su

38 Carta a Leroux, *La Phalange*, 22 de abril de 1842, columna 876.
39 H. Maret, *Essai sur le panthéisme*, París, 3ª ed., 1845, caps. II y VIII.

40 *Le Semeur*, 21 de septiembre de 1831, pág. 344.

41 H. Mougin, *op. cit.*, pág. 42.

42 P. Leroux, *op. cit.*, pág. 320.

principio favorito afirma: El cristianismo es el comunismo». ⁴³ En 1846, a propósito de cierto error político de Leroux, Engels exclama: «¡Este hombre está completamente loco!». ⁴⁴ Pero en 1843 experimenta por Leroux la mayor estima: «El crecimiento del comunismo ha sido saludado por los espíritus más eminentes de Francia: Pierre Leroux, el metafísico; George Sand, que defiende tan valerosamente los derechos de su sexo; el abate Lamennais, autor de *Palabras de un creyente*, y muchos otros que han adherido más o menos a las doctrinas comunistas». Y señala: «P. Leroux dirige una revista, la *Revue indépendante*, en la que aboga por los principios del comunismo desde el punto de vista filosófico». ⁴⁵

Como es sabido, Marx comparte esta admiración, esta simpatía por Leroux, y por eso mismo la adhesión de Leroux a Schelling, a expensas de Hegel, le irrita particularmente. En la carta en que invita a Feuerbach a encabezar una campaña contra la filosofía de Schelling, piensa sobre todo en Leroux y en su artículo titulado «Cours de philosophie de Schelling»: «Este caballero Schelling, con cuánta habilidad supo engañar a los franceses, y ante todo a ese endeble ecléctico que es Cousin; y más tarde incluso al genial Leroux. Para Pierre Leroux y sus semejantes, Schelling es siempre el hombre que instaló el realismo racional en el lugar del idealismo trascendente, el pensamiento de carne y hueso en lugar del pensamiento abstracto, la filosofía para el mundo en lugar de la filosofía para los especialistas». ⁴⁶

Es la época en que Ruge propone a Marx la *Revue indépendante* de Leroux como modelo de los *Jahrbücher* que ambos publican. ⁴⁷

A partir de 1830 se difunde generalmente entre los liberales y los socialistas franceses la idea de que, como dice Leroux, Hegel es «el sacerdote de un *Fatum* absoluto, que se extiende a toda la naturaleza, así como sobre Dios (...) El gigantesco

43 F. Engels, *Les progrès de la réforme sociale sur le continent* (1843), en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, 1969, I, pág. 487.

44 Carta del 19 de agosto de 1846: se trataba de la tentativa, realizada por Leroux en la *Revue Sociale*, de menoscabar a Fourier comparado con Saint-Simon.

45 F. Engels, *Les progrès...*, op. cit., págs. 487-88.

46 Carta de K. Marx a L. Feuerbach, 3 de octubre de 1843, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, XXVII, pág. 420.

47 Carta de Ruge a K. Marx, 1º de febrero de 1843. La *Revue Indépendante* estaba dirigida por Pierre Leroux, Louis Viardot y George Sand. De esta tomará Marx, en 1847, la conclusión «sanguinaria» de su *Miseria de la filosofía*.

esfuerzo del hombre a quien sus discípulos denominan el Aristóteles moderno (...) ha culminado finalmente en el panteísmo (...) Pero de él como de Spinoza sólo cabe hablar con respeto». ⁴⁸

Así, los revolucionarios franceses respetaron a Hegel, a pesar del cuidado que les inspiraba su piedad...

¡Yo soy Dios!

Tocaría a Heinrich Heine acentuar, en beneficio del público francés, un matiz no desdeñable del panteísmo hegeliano. Muy pronto se evocaría un panteísmo que consiste en la *encarnación* de Dios en el hombre, lo que Alexandre Weil denominará el «panteísmo personificador». ⁴⁹

Sin duda Heine confería una forma burlesca a su concepto: este fue acogido muy seriamente, lo que no engañaría al autor: «Mi orgullo se sintió no poco halagado por la idea de que yo era Dios. Jamás había querido creer que Dios se había convertido en hombre. Tachaba de superstición este dogma sublime, y después confió en Hegel cuando le oí decir que el hombre era Dios». ⁵⁰ Esta opinión de Heine impresionó mucho a los contemporáneos. Para difundirla no había esperado la publicación de su obra *De l'Allemagne*.

Heine se presentaba como el discípulo y confidente de Hegel, y se le atribuían esas condiciones. Precisamente movido por esa convicción, Luc Desages, que compartía con P. Leroux el exilio en Jersey, durante el Segundo Imperio, comentaba una de esas expresiones que Heine no escatimaba: «Los discípulos más inteligentes de Hegel se atrevían a ofrecer de la filosofía la definición que no se habría podido obtener de los eclécticos franceses; esa definición que el propio Heinrich Heine, en una conversación de sobremesa con algunos amigos, formulaba en términos que nos mueven a sonreír: "Amigos míos, somos todos dioses que han cenado bien". En efecto, el fondo de la filosofía, si se la interpreta de acuerdo con las ideas de Hegel, consiste en saberse Dios». ⁵¹

48 De Dieu, en la *Revue Indépendante*, vol. III, 1842, pág. 28.

49 Carta a Leroux, en *La Phalange*, 22 de abril de 1842, columna 780.

50 *De l'Allemagne*, París, 2ª ed., 1855, págs. 295-96.

51 L. Desages, discurso en el aniversario del 24 de febrero, en *L'Espérance* (revista publicada por P. Leroux en Jersey), abril de 1859, pág. 265.

Era la misma conclusión a la cual había llegado Leroux ya en 1842: «Cuando se pregunta a Hegel en qué consiste esta encarnación, tiene siempre la misma respuesta: *En saberse Dios* (...) El resultado definitivo de la filosofía de Hegel se resume en lo que oímos decir cierto día, después de cenar, a uno de los escritores más espirituales de Alemania, discípulo directo de Hegel: “Amigos míos, todos nosotros somos dioses que han cenado bien”». ⁵²

Heine no perdía oportunidad de ratificar esta humorada: «Constituimos una democracia de dioses terrestres, iguales en beatitud y en santidad». ⁵³

Exageraríamos si afirmásemos que todos los comentaristas franceses de esa época concebían así la «teología» de Hegel. Hay lectores de Hegel que se muestran más prudentes o que exhiben mayor perplejidad.

Pero, en general, es la imagen que se afirma en la opinión: un panteísta, un ateo apenas enmascarado, vinculado ideológicamente con revolucionarios...

Por otra parte, esta interpretación reflejaba en Francia una de las corrientes del hegelianismo alemán. Edgar Quinet, que entonces tenía treinta y seis años, y que, como residía en Heidelberg, seguramente no estaba mal informado de las vicisitudes del movimiento hegeliano, escribía a Ravaisson en 1839: «Vuestro competidor Michelet ⁵⁴ acaba de declarar sencillamente que él y los auténticos herederos de Hegel son más o menos anticristianos. ¡Pensad qué escándalo provocó!». ⁵⁵

Los enemigos tradicionales del panteísmo y del ateísmo concentraban sus tiros en Hegel. Fue el caso, por ejemplo, del abate Maret, que pronto alcanzaría la dignidad de obispo, en un *Essai sur le panthéisme*, que con sus tres ediciones en cinco años orientó a un sector importante del público católico cultivado. Este autor no vacila en escribir que «será evidente para el lector que los sistemas metafísicos alemanes, cuyos principios generales acabamos de exponer, no son más que el antiguo panteísmo que ha adoptado formas diferentes (...) La fórmula que no se atreve a pronunciar por temor de proferir una blasfemia: *Gott ist im werden, Deus est in fieri*, expresa perfecta-

52 P. Leroux, *op. cit.*, pág. 308.

53 *De l'Allemagne*, I, pág. 84.

54 Se trata de K. L. Michelet, fiel discípulo de Hegel, que había redactado en la misma época que Ravaisson un trabajo universitario acerca de Aristóteles.

55 *Lettres* de E. Quinet, publicadas por P. M. Schuhl en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1936, pág. 434.

mente la doctrina de esta escuela (...) Ahora bien, creemos que en sí misma y por sus consecuencias esta concepción no es más que un ateísmo disimulado». ⁵⁶

En 1858 Mignet adoptaba un tono fúnebre para delinear esta desoladora imagen del hegelianismo: «La filosofía de Hegel era un panteísmo abstracto y absoluto. Despojaba al mundo de su autor, a la creación de su sabiduría, a la vida de su razón divina y su fin moral, y al alma humana de su inmortalidad. Partía de la nada del ser, recorría la nada del devenir, y culminaba en la nada de la muerte, atravesando necesariamente, en un progreso sin motivo, una existencia sin propósito.

»El señor Schelling fue llamado a Berlín en 1841 sobre todo con el fin de oponerse a los progresos de esta peligrosa doctrina (...) El público asimiló ávidamente su doctrina, la que a juicio de Federico Guillermo IV indudablemente estaba destinada a contener el avance del panteísmo triunfante». ⁵⁷

Es necesario conocer todos estos antecedentes «científicos» para no sorprenderse demasiado de hallar, en 1858 y perteneciente ahora a la pluma de una novelista de moda, un pasaje que podría provocar estupefacción:

«El hegeliano me miró con sus ojos francos:
¡Yo soy Dios! —exclamó». ⁵⁸

La evocación de estas discusiones, de esas meditaciones y esos ensueños franceses permite apreciar mejor el sentido de la alusión de Marx, en 1843, al «misticismo panteísta lógico» de Hegel, ⁵⁹ en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, cuya Introducción escribió en París, cuando «se hallaba en estrecho contacto con los demócratas y los socialistas franceses, con los jefes de la Liga de los Justos y los dirigentes de las sociedades secretas de trabajadores franceses». ⁶⁰

Algunos historiadores señalan ecos muy lejanos de esta concepción panteísta del *Hombre-Dios*. Georges Sorel escribía en 1910: «El 24 de junio de 1896, cuando Jules Guesde dijo en

56 H. Maret, *Essai sur le panthéisme*, París, 3ª ed., 1845, págs. 182-84, 238.

57 Mignet, *Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Schelling*, París, Institut Impérial de France, 1858, pág. 29.

58 V. de Gasparin, «L'Hégélien», *Les Horizons Prochains*, París, 1858, pág. 124.

59 *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, I, pág. 206.

60 Klein, Lang, Richter, *Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland*, Berlín, 1969, I, pág. 212.

la Cámara que «el hombre va camino de convertirse en Dios», muy probablemente expresó un último eco de esta tradición hegeliana». ⁶¹

Hegelianismo y socialismo

En definitiva, se confundía al hegelianismo con el panteísmo. Y simultáneamente se lo unía con el comunismo y el socialismo. P. Leroux opone el panteísmo al socialismo, pero algunos de sus discípulos más cercanos expresan la opinión contraria. Jean Dupré titula el primer párrafo de su estudio del comunismo: «El comunismo es la política del panteísmo», ⁶² en la misma *Revue indépendante* en la cual muy pronto Leroux se complacerá en demostrar que el verdadero panteísmo es el hegelianismo. ¡Peligrosas ecuaciones!

En general, se percibe una semejanza sobre todo entre el hegelianismo y el sansimonismo: en ambos casos se atribuye la misma importancia a la historia, hay un «fatalismo histórico», y por lo menos en el «segundo» sansimonismo se observa idéntico panteísmo, la misma «encarnación» de Dios en el hombre, e igual divinización del hombre.

Lerminier ya había percibido en el sansimonismo una «resurrección del panteísmo», y había condenado este intento que era un fruto de la influencia alemana: «Por lo tanto, llegamos a la conclusión de que resucitar literalmente el panteísmo ha sido un error», ⁶³ porque el panteísmo conduce a la «contemplación ociosa».

También el abate Maret cree que los sansimonianos heredaron el panteísmo de sus predecesores alemanes: «Los últimos metafísicos alemanes profesaron el panteísmo con más ciencia y profundidad que los sansimonianos. Su filosofía de la historia fue el germen de la teoría histórica que acabamos de explicar. Pero lo que corresponde propiamente a los panteístas franceses es la orientación práctica de su doctrina, su pretensión de forjar una nueva religión y una nueva organización social». ⁶⁴

Las semejanzas «eran evidentes» para los contemporáneos. Por

61 G. Sorel, «Vues sur les problèmes de la philosophie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1910, pág. 612.

62 *Revue Indépendante*, vol. I, pág. 337, título del par. 1.

63 *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, op. cit., págs. 224, 227.

64 *Essai sur le panthéisme*, op. cit., págs. 69-70.

ejemplo, al reseñar en el *Journal des Savants* el *Esquisse d'un système de philosophie spéculative* de Daumer, discípulo de Hegel, un comentarista anónimo escribía en 1832: «Aunque el señor Daumer no menciona a los sansimonianos franceses, nos parece que su filosofía especulativa se aproxima mucho a la de esa corriente (. . .) El lenguaje y las fórmulas se asemejan tanto que nos sentimos tentados de creer que son las mismas doctrinas». ⁶⁵

Algunos críticos de la doctrina sansimoniana sostenían que su panteísmo final le venía de fuera, y que por eso mismo carecía de coherencia orgánica. Se pensaba en la existencia de una fuente hegeliana. ⁶⁶

Otros afirmaban que el panteísmo nacía directamente del sansimonismo, que de ese modo marchaba espontáneamente al encuentro del hegelianismo: «La escuela de Saint-Simon tanto ha cerrado los ojos a los caracteres del hombre en particular, ha abjurado a tal extremo del individualismo, que ha acabado por hundirse en el panteísmo más completo que pueda concebirse». ⁶⁷

Pierre Leroux se convirtió en el propagador más decidido de la tesis de la infiltración del panteísmo hegeliano en el sansimonismo de la última etapa. Lo declara sin rodeos: «Un día deberá saberse que la metafísica del señor Enfantin de hecho es la de Hegel, y que precisamente siguiendo a Hegel la escuela sansimoniana se extravió (. . .) Carecía de una metafísica cuando los hegelianos le llevaron de Berlín la doctrina de la Encarnación». ⁶⁸

Pierre Leroux juzga que este injerto podía prender sin dificultad, gracias a la naturaleza común de las dos doctrinas: «Como en el fondo del hegelianismo, y al amparo de esta fórmula suprema de la Encarnación de lo infinito en lo finito, reaparecía, según lo demostramos más arriba, la doctrina del progreso en la naturaleza y la religión, entre las dos escuelas se concertó fácilmente la alianza. Los discípulos de Saint-Simon se convirtieron al hegelianismo. Las ideas sanas de Turgot, de Condorcet y Saint-Simon valieron entonces sólo como una desdibujada aurora de este sol que irradiaba desde Alemania. Las lecciones contemporáneas del señor Cousin, que enseñaba el mismo panteísmo con mucho éxito, afirmaron todavía más la ilusión en

65 *Journal des Savants*, París, enero de 1832, págs. 60-61.

66 Ahrens, acerca del sansimonismo, en *Ausland*, 1832, pág. 575.

67 *Le Semeur*, 21 de septiembre de 1831, pág. 28, en un artículo anónimo acerca de la doctrina de Saint-Simon.

68 P. Leroux, op. cit., pág. 332.

los tres o cuatro hombres que expresaron entonces lo que se reveló mucho después a los catecúmenos y al público con el nombre de dogma». ⁶⁹

Leroux ofrece algunos detalles acerca de los intermediarios que transmitieron a los jefes de la escuela sansimoniana las ideas de Hegel: «Si se tratara aquí de abordar estos detalles, demostraríamos fácilmente que los formuladores de este dogma conocían profundamente la filosofía de Hegel, que uno la había recibido de los propios labios del maestro, que otro poseía un conocimiento perfecto de todos los intentos de búsqueda de lo Absoluto realizados en Alemania del norte, y que finalmente un tercero había estudiado profundamente teología y la exégesis alemana. Fueron principalmente estos tres hombres, todos tan avanzados como los propios filósofos alemanes en el conocimiento de la filosofía alemana, quienes impusieron la doctrina hegeliana de la Encarnación». ⁷⁰

Pierre Leroux omite mencionar un cuarto mediador, quizá porque es vastamente conocido: Heinrich Heine. ¡Y este había dedicado precisamente su obra *De l'Allemagne* a Prosper Enfantin! ⁷¹

Pero ¿quiénes eran estos tres Magos, que, en opinión de Pierre Leroux, llevaron el hegelianismo como ofrenda a su naciente Dios? Para los contemporáneos bastaba la alusión. Felizmente para nosotros, Georges Sorel la ha aclarado: «De acuerdo con las indicaciones de P. Leroux, Enfantin conocía las ideas alemanas gracias a Eichthal, Eugène Rodrigues y Jules Lechevalier; este último había oído las lecciones de Hegel; el autor menciona también la influencia de Cousin». ⁷²

En la medida en que se dispone de documentos, el historiador de las ideas no puede sino confirmar las afirmaciones de Leroux, puntualizadas por G. Sorel.

Eugène Rodrigues era hermano de Olinde, discípulo preferido de Saint-Simon. El mismo era un «apóstol» de Saint-Simon, había realizado estudios teológicos serios, ⁷³ y su conocimiento

69 *Ibid.*, pág. 332-33.

70 *Ibid.*, pág. 333.

71 «Heine a Prosper Enfantin, en Egipto. Deseabais conocer la marcha de las ideas en Alemania, los últimos tiempos, y las relaciones que vinculan el movimiento intelectual de este país con la síntesis de la Doctrina...», etc. (*De l'Allemagne*, París, I, 1835, guarda del libro). Esta dedicatoria desaparece en la edición de 1855.

72 G. Sorel, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, septiembre de 1910, pág. 612.

73 E. Rodrigues, *Lettres sur la religion et la philosophie*, París, 1829, prefacio, pág. XIII.

del alemán le permitió realizar la primera traducción al francés de la *Educación del género humano*, de Lessing. ⁷⁴ Pertenece al núcleo de los que, a partir de 1828, propusieron a la «familia» sansimoniana la pregunta: «¿Quién de nosotros se convertirá en Dios?». ⁷⁵

Aunque también era «hegeliano», Lechevalier se mostraba menos apasionado. El *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* lo presenta así: «Lechevalier, que en 1843 mantenía su posición fourierista, ocupó el cargo de secretario de la comisión colonial de *La Phalange*. En 1846 volvió a Alemania para dictar una serie de conferencias acerca del socialismo. Ya había visitado ese país por primera vez de 1826 a 1828, y entonces había asimilado algunos elementos de la filosofía hegeliana». ⁷⁶

Conviene insistir un poco más en las relaciones de la tercera figura, Gustave d'Eichtal, con Hegel, pues introducen en este juego a un cuarto e importante sansimoniano francés: Auguste Comte.

Hallamos datos bastante exactos en los informes que este sansimoniano enviaba a su maestro, Auguste Comte.

Gustave d'Eichtal fue a Alemania en 1824. Su intención era informarse de las tendencias filosóficas activas en ese país, y Auguste Comte lo alentaba a realizar esa tarea: «Sólo me resta esta exhortación: que aprovechéis el tiempo de vuestra estada en Alemania para poneros al corriente, como habéis comenzado a hacer, de las ideas filosóficas que puedan descubrirse allí». ⁷⁷

Inicialmente mal informado, d'Eichtal, y en pos de él A. Comte, fundan sus esperanzas de proselitismo en Buchholtz. Esperan hallar en él un propagandista autorizado y eficaz de la «doctrina» en Alemania.

Pero muy pronto d'Eichtal corrige este error, lo cual atestigua su perspicacia filosófica. Advierte con rapidez que Buchholtz no es más que un pensador de calidad inferior, un «saqueador», un «portero». ⁷⁸

74 Publicada después de las *Lettres*, y reimpresso en *Le Nouveau Christianisme*, 1832.

75 S. Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, París, 1896, pág. 83.

76 J. Maitron, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, vol. II, art.: «Lechevalier». Otro testimonio: «Jules Lechevalier, de espíritu exaltado pero corazón frío, permaneció dos años en Alemania para leer a Hegel, y se convirtió en uno de los lógicos de la doctrina» (S. Charléty, *op. cit.*, pág. 61).

77 A. Comte, *Lettres*, París, 1905, II, pág. 32

78 *Revue Occidentale*, vol. 12, 1896, pág. 245, carta a Comte del 22 de agosto de 1824.

Descubre que «la capacidad científica está en la escuela metafísica». ⁷⁹

Seducido por el pensamiento de Hegel, envía a Comte un extracto —que lamentablemente desapareció— de las obras del filósofo. Comte formula el siguiente juicio: «Me complace haber podido conocer a Hegel, y lamento que vuestro extracto no sea más extenso. Es mucho menos vigoroso que Kant, pero sin duda es un hombre meritorio (. . .) Creo que entre nosotros y él hay muchos puntos de contacto (. . .) Me satisface mucho la acogida que un espíritu tan distinguido dio a mi trabajo. Si lo juzgáis conveniente, podéis agradecerle de mi parte, e informarle la buena opinión que me merece». ⁸⁰

Hegel conocía ya una obra de A. Comte, y d'Eichtal pudo informarse acerca de ello: «También Hegel ha leído vuestra obra, me expresó su gran satisfacción por los detalles, pero atacó la concepción general. Todavía no sé muy bien cuáles son sus críticas. Me he relacionado con él últimamente, y le pedí permiso para regalarle un ejemplar. Me propongo frecuentarlo, y espero tener con él una conversación amplia acerca de este asunto». ⁸¹ En sus cartas, d'Eichtal destaca la semejanza de las dos doctrinas. Anuncia que Hegel «ha recibido bien» el libro de Comte. Este se sentirá halagado: «Os agradezco infinitamente el celo con que habéis destacado mis méritos ante Hegel, y os pido que le expreséis todo mi reconocimiento por la buena opinión que un hombre meritorio tiene de mi obra. Creo que en Alemania es el hombre que reúne mayores condiciones para impulsar la filosofía positiva». ⁸²

Como se ve, d'Eichtal, que lo conocía bastante bien, había sido conquistado por el hegelianismo, y A. Comte, que lo conocía bastante mal, se sentía atraído por él.

Vale la pena destacar un punto: precisamente en el momento de esta correspondencia con d'Eichtal, Comte rompe con Saint-Simon y su escuela. A los ojos del público, y según d'Eichtal lo presenta a Hegel, es todavía un sansimoniano, e incluso uno de los más cercanos al maestro. ⁸³ En este asunto, el propio d'Eichtal se muestra como un sansimoniano «sin tacha». Preferirá

79 *Ibid.*

80 *Lettres, op. cit.*, II, pág. 79.

81 *Revue Occidentale*, vol. 12, 1896, págs. 257-58

82 *Lettres, op. cit.*, II, pág. 86, carta del 6 de abril de 1825.

83 ¿Qué obra de Comte leyó Hegel? Puede suponerse que el último libro publicado antes de la partida de Eichtal.

Debió de ser el *Premier système de politique positive*, reproducido del *Prospectus*. En este sentido, en su Bibliografía de las *Œuvres choisies*

romper con A. Comte antes que abandonar el sansimonismo. Adherirá a la «escuela sansimoniana», es decir que iniciará relaciones estrechas con Bazard y Enfantin, lo que viene a confirmar las indicaciones de Leroux con respecto a su papel de «formulador del dogma» sansimoniano, bajo la influencia de Hegel.

De acuerdo con las expresiones de Leroux, Enfantin asimiló ávidamente las informaciones hegelianas que se le ofrecían, y «con su genio natural para la metafísica, su vivacidad intelectual y su immoderado deseo de aplicación, inicialmente no fue en realidad más que el editor de este trabajo de los hegelianos del sansimonismo». ⁸⁴

Entonces, bajo la influencia combinada de las ideas hegelianas y de su explotación fantasiosa por Prosper Enfantin, se inició el proceso final de degeneración del sansimonismo: «¿Por qué se convirtió a Saint-Simon en dios? El filósofo jamás había pensado en ello. Es fácil hallar la respuesta, si se utiliza la clave que acabo de indicar. La doctrina hegeliana de la Encarnación la explica de manera inequívoca. La esencia de la religión es la Encarnación. El fondo de la religión consiste sencillamente en sabernos Dios. Jesús *se ha afirmado* Dios, dice Hegel, por lo tanto es Dios; pues toda la obra divina y todo el progreso religioso consisten en saberse Dios. La razón de los restantes discípulos de Saint-Simon se extravió ante estos aforismos de los hegelianos, y su admiración por el maestro los indujo a proclamarlo Dios y a aclamarlo en esa condición (*sic*).

»Pero si se realizaba un nuevo progreso, era muy evidente que su protagonista alcanzaría la jerarquía de Dios con el mismo derecho que Saint-Simon. Y como esta metafísica de Hegel continuó germinando en la cabeza del señor Enfantin, acabó por

d'Auguste Comte, Gouthier ofrece detalles que podemos aprovechar (París, Aubier, 1943, pág. 48):

«*Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, publicado en abril de 1822 en un volumen cuyo título era *Suite des travaux ayant pour objet de fonder le système industriel, Du Contrat social*, 191 págs., por Saint-Simon. Esta obra se convierte en el *Système de politique positive*, I, 1ª parte. Plan des travaux scientifiques pour réorganiser la société, 1824: un centenar de ejemplares aparecen de ese modo, y otro millar con un cuaderno suplementario que trae el *Cathéchisme des industriels*, por Saint-Simon, 3er. cuaderno, abril de 1824, 189 páginas en octavo».

Si Hegel había leído esta obra antes de encontrarse con Eichtal, para él debía ser indudable que se trataba de una obra de Saint-Simon. Seguramente Eichtal le aclaró las cosas, pero en una perspectiva y con intenciones fielmente sansimonianas.

84 P. Leroux, *op. cit.*, pág. 333.

declararse Dios; y así se inició una nueva fase en la cual el sansimonismo se extravió del todo y se perdió». ⁸⁵

P. Leroux lo afirma con inequívoca certeza: «Lo repetimos, sin temor de que el futuro nos desmienta: Hegel produjo directamente a los señores Cousin y Enfantin; y así, conocemos a Hegel, con sus reticencias en el señor Cousin, y con sus audacias en el señor Enfantin». ⁸⁶

Por otra parte, también Gans confirma el celo de los sansimonianos respecto de Hegel: «Los franceses se han interesado sobre todo en sus principios de filosofía de la historia. Cousin, Chateaubriand, Lermnier, Michelet, y finalmente los sansimonianos lo estudiaron y difundieron . . .». ⁸⁷

Secreto permanente de Hegel

¿En qué medida el propio Hegel conoció esta acción privilegiada de ciertos elementos de su doctrina sobre los revolucionarios franceses, los liberales, los socialistas, y sobre todo los sansimonianos? Como lo recuerda G. Sorel, «Heinrich Heine nos enseña que las teorías sansimonianas tuvieron mejor acogida en Alemania que en Francia, porque estaban íntimamente emparentadas con las concepciones que el panteísmo alemán difundía acerca del destino del hombre». ⁸⁸

Heine sostiene que si pudo predecir fácilmente y desde temprano qué movimiento revolucionario se desarrollaría muy pronto, y «qué cantos se entonarían un día en Alemania», ello debe imputarse al hecho de que había visto con sus propios ojos incubarse los huevos de donde saldrían los pájaros cantores: «Vi —dice— cómo Hegel, con su rostro casi cómicamente serio, incubaba estos huevos fatídicos, y oí su cacareo». ⁸⁹ ¡Es indudable que Hegel se habría sorprendido si hubiese podido ver a su pollada alemana! Pero, ¡qué desconcierto si hubiese tropezado con sus descendientes franceses! ¿O puede afirmarse que nos mostramos excesivamente ingenuos al suponer tanta ingenuidad en Hegel? Ninguno de los escritos conservados cita los

85 *Ibid.*

86 *Ibid.*, pág. 334.

87 Citado en la *Revue Encyclopédique*, vol. 54, 1832, pág. 133.

88 *Revue de Métaphysique et de Morale*, septiembre de 1910, pág. 612.

89 «Aus den Geständnissen» (1854), *Zur Geschichte der deutschen Philosophie*, Berlín, Aufbau Verlag, 1956, pág. 207.

nombres de Saint-Simon, Pierre Leroux, Heine, Enfantin, A. Comte, D'Eichtal, Lechevalier. Sin embargo, en diferentes circunstancias los ha conocido a todos.

Sabemos que Hegel frecuentaba el salón de Rahel Varnhagen, de tendencia liberal, pero donde se acogían con simpatía las ideas sansimonianas. Uno de los concurrentes habituales al salón de Rahel era ese mismo Celsner cuyas *Lettres de Paris* ⁹⁰ Hegel había leído tan atentamente en su juventud; y el mismo hombre que ahora introducía el sansimonismo en Alemania e iniciaba a Heine en esa doctrina. La correspondencia de Celsner con Varnhagen, amigo de Hegel, forma tres volúmenes. ⁹¹ Hegel ha leído *Le Globe*: lo demuestran varios extractos que él mismo redactó y que han sido publicados. ⁹² Quizás examinó otros ejemplares, además de los que menciona. Estos últimos se refieren al período en que Pierre Leroux publicaba el periódico, lo redactaba parcialmente, e incluso colaboraba en su composición. ¿Es concebible que Hegel ignorase y no tratara de obtener el artículo en que Lermnier hablaba de él?

Por otra parte, es inadmisibles suponer que ese sansimoniano fanático que era d'Eichtal, cuando se encontró con Hegel para hablarle de Comte, en quien reverenciaba sobre todo al discípulo de Saint-Simon, no le haya hablado de su maestro común y de su escuela. ¿Es concebible que Lechevalier haya asistido durante dos años a los cursos de Hegel sin que este se relacionase directamente con un estudiante francés excepcional? Por otra parte, se sabe de cierto que Hegel leyó el *Premier système de politique positive*, de A. Comte, una obra que todavía enarbola los colores sansimonianos, y que emitió sobre ella un juicio verbal parcialmente favorable.

¿Puede afirmarse que la expansión del sansimonismo en Alemania se vio favorecida por el «panteísmo» de Hegel? Sólo un estudio histórico preciso permitiría comprobarlo.

De todos modos, es necesario observar que efectivamente Carové, el discípulo muy querido de Hegel, conocido por las persecuciones reaccionarias de las cuales fue víctima, ⁹³ publicó en 1831 una obra titulada: *Der Saint-Simonismus*. El mismo Ca-

90 J. D'Hondt, *Hegel secret*, París, Presses Universitaires de France, 1968, págs. 19-23.

91 J. E. Spenlé, *Rahel, Mme. Varnhagen von Ense*, París, 1910, págs. 210-12.

92 *Berliner Schriften*, J. Hoffmeister, ed., Hamburgo, Meiner, págs. 710, 717, 723. También Goethe recibía *Le Globe*, y lo juzgó elogiosamente (H. Mouguin, *op. cit.*, pág. 22).

93 Véase J. D'Hondt, *Hegel en son temps*, París, Ed. Sociales, 1968, 2ª parte, cap. II.

rové en *Néorama*⁹⁴ evoca con mucha frecuencia las teorías y los actos de los socialistas franceses fourieristas y sansimonianos. En todo caso, no parece que acepte las ideas sansimonianas, y a veces las critica con energía. ¡Pero cómo lo fascinan! Les consagra muchos artículos, y en estos trabajos aparecen con frecuencia los nombres de V. Considérant, Fourier, Jules Lechevalier, Infantin, Heine, Lermnier, etc.

Muchos otros alemanes se interesaron en el sansimonismo, y en sus relaciones con el hegelianismo. Sería deseable que los investigadores alemanes analicen en los próximos tiempos esta influencia y sus modalidades. Henri d'Allemagne señala que «a principios del año 1832, W. Carové, Breitschneider y Schiebler publicaron cada uno una obra sobre el sansimonismo en sus relaciones con el cristianismo y la nueva filosofía francesa.

»Sobre todo gracias a Lorenz von Stein el sansimonismo se popularizó en Alemania».⁹⁵

Sería necesario precisar todo esto. Sea como fuere, en general se atribuye a Lorenz von Stein la condición de hegeliano.⁹⁶

Su obra *Socialismo y comunismo en la Francia contemporánea* (1843) tuvo mucho éxito.

En 1831 el jurista Warnkönig, a quien Hegel conocía por lo menos de nombre,⁹⁷ publicó en una revista alemana un estudio acerca de las relaciones de la doctrina sansimoniana con la filosofía alemana.

Es indudable que el sansimonismo representa un ingrediente de ese compuesto ideológico confuso que en Alemania prepara los espíritus para los procesos políticos de mediados del siglo.

En su estudio *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, aparecido en 1851, Engels realizó un notable análisis del estado de espíritu prerrevolucionario en su país durante estos años.

El sansimonismo hace oír su voz vigorosa en la cacofonía ideológica que anuncia, en Alemania, los movimientos de 1848: «Para agravar definitivamente la confusión de ideas que reinaba en Alemania después de 1830, a estos elementos de oposición política se unieron recuerdos escolares y mal digeridos de la filosofía alemana, y migajas malentendidas del socialismo francés, y sobre todo del sansimonismo...».

¿Acaso el propio Hegel no había dado luz verde? «La filosofía alemana es un termómetro muy complicado pero al mismo tiem-

94 *Néorama*, Leipzig, 3 vols, 1838.

95 *Les saint-simoniens*, París, 1929, pág. 153.

96 K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, 1960, VIII, pág. 714 (nota del editor acerca de Lorenz von Stein).

97 Van Ghert lo recuerda en una carta a Hegel (*Briefe*, II, pág. 158).

po muy seguro del desarrollo del espíritu alemán. Se situó del lado de la burguesía alemana cuando Hegel, en su *Filosofía del derecho*, caracterizó a la monarquía constitucional como la forma de gobierno más elevada y más perfecta. En otros términos, anunció el próximo acceso de la burguesía alemana al poder político».

Pero los discípulos superan al maestro que les abrió el camino: «Después de su muerte, su escuela no se detuvo allí. El sector más avanzado de sus partidarios sometió a la prueba de una crítica rigurosa todas las creencias religiosas, y conmovió hasta los cimientos el edificio venerable del cristianismo. Además, desarrolló concepciones políticas de una audacia todavía inconcebible para los alemanes, y procuró honrar el recuerdo de los héroes de la primera Revolución Francesa...».⁹⁸

Lo que impresiona es el hecho de que, en otras condiciones, y sumidos en una confusión teórica todavía más grave, sin comoverse por las contradicciones más chocantes, ni por los más imprevisibles desvíos del pensamiento, los franceses ofrecen de Hegel un retrato que, en último análisis, se asemeja como un hermano al original alemán.

En la tempestad revolucionaria que sacudirá a Europa, los conservadores se sentirán muy tentados de poner en el mismo saco, sin prestar mayor atención a los detalles, a los pantefistas y los socialistas, los rebeldes y los hegelianos, para liquidarlos a todos... ¡y que el Dios único y personal reconozca a los suyos!

¡Fusilados!

Hacia mediados del siglo XIX el nombre de Hegel se encuentra asociado, para bien o para mal, con el de los liberales, los socialistas y los ateos. Es indudable que algunos publicistas proponen a sus lectores una visión más apacible, menos herética y en realidad más desdibujada del hegelianismo. Pero sus estudios apagados y melancólicos no pueden rivalizar con las publicaciones tumultuosas de los partidarios y los adversarios del liberalismo y del socialismo. Cuando estallen las revoluciones de 1848, algunos no vacilarán en afirmar que Hegel fue uno de sus instigadores intelectuales, a falta de otro teórico de gran categoría. Muchos serán los discípulos, más o menos fieles, que

98 F. Engels, *Révolution et contre-révolution en Allemagne*, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, VIII, págs. 15-16.

en el desencadenamiento de la lucha pagarán con su persona. ¿Los hegelianos? ¡Impíos, «rojos»! La figura del hegeliano revolucionario se deforma a veces hasta la caricatura.

Pero, ¿es realmente una caricatura el esbozo que nos ofrece la condesa de Gasparin en su novela corta *L'Hégélien*?⁹⁹ ¿Qué modelo se ofrece a sus ojos? ¿Qué papel representan en su relato la experiencia vivida y la fabulación? La autora relata un viaje realizado en 1849, de Suiza a Prusia, en compañía de una anciana baronesa, su parienta. Es un viaje que se encuentra totalmente bajo el signo de la política. El estado espiritual de las aristocráticas viajeras no es optimista ni mucho menos: «En Francia, elecciones socialistas; en Alemania, adonde nos dirigamos, episodios revolucionarios o amenaza de movimientos (...) Me parecía que en los cuatro puntos cardinales se alzaba el cadalso».¹⁰⁰

En su obsesión, que es fruto del temor, la condesa ve revolucionarios por doquier. Y así, la autora observa en los patios de las posadas a «los monjes, audaces, redomados quejosos y ladrones, socialistas rojos bajo el hábito pardo».¹⁰¹

En la diligencia, incómoda y atestada, los compañeros de viaje se muestran desagradables, con excepción de un joven seductor, cortés y un tanto misterioso.

En este caso, la angustia adivinatoria de la condesa tendrá su recompensa. Penetra el secreto del viajero, «que tenía toda la pasta de un jefe»:

«Es un capitán que va a pelear allende el Rin. Eso era, en efecto».

Se inicia una conversación. El desconocido proclama orgullosamente sus intenciones:

«¡Allá voy! —Y señalaba el territorio de Alemania—. ¡A mi país! ¡Vuelvo allí para llevar la libertad!

—¿Estáis seguro del triunfo?

—¡Estoy seguro de batirme!».

99 *Les horizons prochains*, París, 1858. La novela *L'Hégélien* ocupa las páginas 113-36. La recopilación, a nuestro juicio mediocre, tuvo éxito: ¡once ediciones de 1858 a 1882, que difundieron en toda Francia este retrato del hegeliano! Acerca de Valérie de Gasparin, puede consultarse C. de Rémusat, «Les tristesses humaines», *Revue des Deux Mondes*, 15 de diciembre de 1864, págs. 886-907, y Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, París, Ed. Lévy frères, IX, págs. 244-46, 258-79.

100 *Ibid.*, págs. 115-16.

101 *Ibid.*, pág. 117.

Y luego inicia una suerte de profesión de fe socialista:

«¡Es necesario que haya pan para todos, y alegría, y ocio! ¡Que no existan más desheredados en la tierra, y que unos no naden en la opulencia mientras otros pasan hambre; las cosechas madurarán para todos; y para todos serán las casas de piedra, los muebles forrados de seda y la vida cómoda!».¹⁰²

¿No parece que escuchamos al propio Heine: «Queremos el néctar y la ambrosía, los mantos de púrpura, la voluptuosidad de los perfumes, las danzas de las ninfas, la música y las comedias»? Heine explica a su manera la aptitud especial de los jóvenes alemanes para repetir en coro esta canción: «Los san-simonianos comprendieron, y quisieron algo parecido; pero estaban en un medio desfavorable, y el materialismo que los rodeaba acabó por aplastarlos. Se los ha juzgado mejor en Alemania, porque ahora este país es la tierra fértil del panteísmo».¹⁰³

Y precisamente, en la discusión que la novelista relata como ya sabemos, el hegeliano no oculta su panteísmo «al estilo de Heine». Vuelve hacia la condesa una mirada que esta calvinista considera franca, y le declara muy sencillamente: «¡Yo soy Dios!».¹⁰⁴

Cerca de la frontera, el «capitán hegeliano» se despide de sus nobles compañeras, y reúne a los hombres que viajaban en la imperial: «Emitió un silbido; el postillón frenó el tronco de caballos, el joven saltó al suelo, y en un abrir y cerrar de ojos sus compañeros se le reunieron. Y entonces, con un movimiento ágil, lleno de energía, de juvenil ardor y poético abandono, el capitán nos dijo adiós, levantó los ojos al cielo, y corriendo a campo traviesa, llegó al Rin».¹⁰⁵

Si hubiese vivido hasta 1849, ¿Hegel habría aprobado a este discípulo? En veinte años alguien puede cambiar. Pero si nos atenemos a los sentimientos que expresó realmente mientras vivía, debe reconocerse que este tipo del jefe de banda —demasiado cercano a Karl Moor— era uno de los personajes que más detestaba.

En camino a Prusia las dos viajeras encuentran alternativamente a conservadores que las tranquilizan y a republicanos que les musitan frases terribles. En la propia Prusia ven a estudiantes tocados con gorros rojos: «La visera adornada con el

102 *Ibid.*, págs. 120-21.

103 *De l'Allemagne*, op. cit., I, págs. 84-85.

104 Véase la pág. 189.

105 *Les horizons prochains*, op. cit., pág. 127.

4. Violencia e historia *

Las víctimas de la violencia no pueden sofocar los gemidos. Hegel se conmueve ante la queja desgarradora. Esta le recuerda sus propios sentimientos de terror: ha visto «el matadero» adonde la guerra lleva a los pueblos, y ha participado de su «oscura angustia».

Sin embargo, prefiere burlarse de los soñadores que ingenuamente creen que sus quejas son un remedio, y que los fantasmas del sufrimiento constituyen una teoría.

Los hombres comprometidos en tareas políticas se atienen a lo que es. Consideran perplejos los gestos y los discursos de los utopistas, el apoyo que estos pretenden hallar en el sentimiento impreciso: «Se ríen de estas empresas y de esta certeza, y la consideran un juego vacío».¹

Risa ruidosa que se apaga frente al silencio general: «Ante los grandes acontecimientos históricos, la charla vacía calla».²

Tal es, en resumen, la respuesta de Hegel a la declaración dulce e hipócrita de la Santa Alianza, así como a los desvaídos conceptos de algunos adversarios del Zar. Su apetito científico exige un alimento más sólido que esta «sopa de sentimientos». Hambriento de saber positivo, desoye las proclamas de los pastores y de los kantianos, esos «ateos del mundo moral» que destierran el bien y la verdad lejos de lo real.

Quizás ama la paz más profundamente que otros. En todo caso, advierte mejor que ellos la insuficiencia de las simples protestas morales contra la violencia: su eficacia, ya precaria en las relaciones entre individuos, es ínfima en el dominio de la historia, y su influencia es allí distinta de lo que ellas mismas imaginan.

La política concierne a un medio cualitativamente diferenciado del que constituye la vida privada. Se trata de la Ciudad, cuya organización y desarrollo están regidos por una necesidad

* Tomado de *Les Etudes philosophiques*, París, 1968.

1 *Principes de la philosophie du droit*, trad. al francés por A. Kaan, 1940, pág. 24.

2 *Philosophie des Rechts*, Gans, ed., 1833, pág. 420.

que no se somete inmediatamente a los deseos de los individuos y a sus decisiones arbitrarias.

Es indudable que la violencia que estalla en los acontecimientos históricos no carece de relaciones con la violencia que utilizan a veces los particulares en sus mutuas relaciones. Pero cobra otro sentido. Al exagerar el radicalismo de esta mutación para destacar mejor su realidad, Hegel llegará a afirmar que al servicio de «lo universal» no existen actos que puedan considerarse criminales.³

También varían el origen y la dirección de la violencia histórica: ya no es consecuencia del ardor de los egoísmos. Los individuos evitarían de buena gana sus golpes. La aceptan únicamente sacrificando su individualidad, a veces movidos por el entusiasmo, como los combatientes de Valmy, y con más frecuencia impulsados por la necesidad. Los energúmenos rara vez llegan a ser buenos soldados. En las grandes batallas, el factor de la victoria está representado por la firmeza de los hombres habitualmente serenos.

Salvo algunas excepciones de tipo patológico, nadie practica por inclinación la violencia «histórica». Al ejercerla o sufrirla —y rara vez encontramos una forma sin la otra— todos se someten a una dura ley de servicio que en el caso asume con frecuencia la forma misma del destino.

Las causas de esta violencia no se relacionan con una «psicología» de los individuos o los pueblos, presuntamente belicosos, sino con las condiciones de su existencia, con la articulación de las formas sociales, animadas por un «Espíritu» cuyos portadores son (*Träger*).

Los hombres no se combaten porque se odian; en realidad, como la vida social los opone unos contra otros, acaban combatiéndose e incluso odiándose. El odio representa el papel de comentarista ideológico.

Hegel cree incluso que la guerra podría prescindir del odio, que es un simple adorno folklórico. Elogia la superioridad de la guerra moderna, en la cual el combatiente demuestra una «bravura superior, la bravura sin pasión personal; en efecto, con las armas de fuego se tira sobre lo universal (*ins Allgemeine*), sobre el enemigo abstracto, y no sobre determinadas personas. El guerrero avanza serenamente al encuentro de la muerte, sacrificándose por la generalidad».⁴

3 *Realphilosophie*, en *Sämtliche Werke*, G. Lasson y J. Hoffmeister, eds., Leipzig, Meiner, 1913-38, 21 vols., II, pág. 246.

4 *Philosophie der Geschichte*, en *Sämtliche Werke*, H. Glockner, ed., Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, 1927-30, 20 vols., XI, págs. 508-09.

En la *Realphilosophie* describe de manera más impresionante todavía esta alienación del combatiente, metamorfoseado en instrumento del todo, y que no mira al adversario «en los ojos», que «no lo mata impulsado por un odio inmediato»: «¡La muerte debe darse y recibirse impersonalmente, debe surgir del humo de la pólvora!».⁵

Como el odio varía según la coyuntura, será muy tonto quien confíe en él. Los que odian se conocen mal. Hegel no habría adoptado sin reservas esta opinión de Joseph de Maistre: «El hombre, poseído de pronto por un furor *divino*, extraño al odio y a la cólera, avanza en el campo de batalla sin saber lo que quiere o incluso lo que hace».⁶ Por lo menos Hegel piensa que, en el drama de la historia, hasta su época lo esencial se ha realizado sin conocimiento de los actores. Soportan la violencia y nada comprenden de lo que les ocurre. Luego afirman, y no sin motivo, que «no quisieron eso».

Un poder que se revela contra el conocimiento de los hombres, y al que la conciencia desnaturaliza, se apodera de ellos y los impulsa. A veces le llaman Dios con Hegel, o bien, Idea. Será necesario esperar la aparición de Marx para conseguir un análisis positivo de las relaciones sociales que los seres concretos y activos anudan realmente, pero que, al adquirir una sorprendente autonomía (*Verselbständigung*), vienen a ser para ellos «como leyes naturales todopoderosas, expresión de un dominio fatal, y que se les manifiesta en la forma de una necesidad ciega».⁷

Hegel esboza el movimiento general de esta alienación, en la cual las formas determinadas de la vida política y nacional nacen, se desarrollan y obtienen, cada una a su turno, un triunfo efímero. Los contemporáneos de cada figura del desarrollo histórico viven, se mueven y actúan en ella, pero no reconocen esta dependencia.

Sus empresas tienen causas muy distintas de los motivos que esgrimen para justificarlas. E incluso los más lúcidos de ellos, que diagnostican y tratan los casos urgentes, no ven más que un eslabón del curso del mundo, y su mirada no alcanza más lejos. Son menos limitados que el resto, pero el Espíritu universal de ningún modo les confió todos sus secretos. Así, ¿quién aceptaría explicar la acción y la obra de César únicamente aludiendo a las intenciones del gran hombre, incluso si

5 *Realphilosophie*, J. Hoffmeister, ed., II, págs. 261-62.

6 *Les soirées de Saint-Petersbourg*, Lyon, 6ª ed., 1850, II, pág. 31.

7 *Le Capital*, trad. al francés por Cohen-Solal y Badia, III, 3, pág. 208.

estas representaron un papel en el desencadenamiento de las operaciones?

Y, sin embargo, debemos reconocerlo: las estructuras que impulsan brutalmente a los hombres son obra de ellos mismos, que las crearon con sus propias manos y las pusieron frente a ellos. ¡Qué contorsión! Si la violencia «consiste en obligar a alguien, mediante la fuerza o la astucia, a hacer algo contra su voluntad», incluso a morir, en ese caso todos son violentos, y tanto más cuanto mayor sea su ignorancia.

A su modo, que ya no es el nuestro, pero que nos ayuda a comprenderlo mejor, Hegel se esforzó por analizar la fijación, la emancipación y la tiranía de los productos de la actividad del espíritu.

Hegel cree que la restricción inicial en la historia es la que el hombre aplica a la naturaleza, y a su propia naturaleza animal originaria. Violencia en sí misma natural, respuesta a otra que la naturaleza ejerció inicialmente sobre el hombre, en condiciones difícilmente determinables. Puede ofrecerse una representación mítica o hipotética de este punto de partida histórico. Hegel supone que la acción del hombre sobre la naturaleza se complicó inmediatamente con una acción del hombre sobre el hombre: en el mito bíblico, Nemrod persuade a sus compañeros de la conveniencia de dominar a la naturaleza, e instaura sobre ellos un dominio tiránico.⁸

Es indudable que Hegel expone en general las formas de la vida política cual superestructuras construidas por los avatares sucesivos del Espíritu del mundo, que, simultáneamente, se oculta, se expresa y se contempla en ellas. Pero esta exposición de ningún modo le impide tratar de explicar detalladamente cómo cada superestructura ha sido el producto temporal de una actividad humana.

En esta perspectiva la violencia histórica adquiere aspectos notables.

Su impulso principal reside en la persistencia anacrónica de formas jurídicas y políticas abandonadas por «el espíritu de la época» y privadas de sentido: palacios que, en este desamparo, descienden a la condición de chozas.

Pero antaño «el espíritu del tiempo» había sido precisamente el inspirador de sus constructores. Y son siempre hombres reales los que, afiebrados por los efluvios de un espíritu nuevo, muy pronto perciben la vetustez de las construcciones y experimentan la necesidad de otras nuevas.

8 *Hegels Theologische Jugendschriften*, H. Nohl, ed., Tubinga, Mohr, 1907, págs. 243-45, 368.

¿No podría concebirse este encadenamiento de las innovaciones y las decrepitudes como un desarrollo permanente del poder del hombre sobre la naturaleza, ajeno a toda opresión? Cuando una institución no respondiera ya a las necesidades del espíritu nuevo o, en una perspectiva marxista, a las exigencias de la producción, se organizaría inteligentemente una estructura nueva y adecuada.

En efecto, la base misma de la historia, actividad espiritual o praxis, no es inhumana. Los pueblos felices crean técnicas, ciencias y artes.

Pero la historia, según se ha desarrollado hasta hoy, no prescinde de la violencia.

Ocurre que, una vez creadas, las estructuras demuestran una obstinada tendencia a perseverar. Incluso cuando ya carecen de aplicación, se mantienen tenazmente, y sus creadores sufren entonces el agobio de estas criaturas. Las estructuras envejecidas refrenan el dinamismo fogoso de la base. Pero llega el momento en que la energía refrenada, y por eso mismo acumulada y exasperada, rompe todos los frenos. Esta ruptura estalla en múltiples conflictos en los que se oponen las viejas y las nuevas formas de la vida política. Y en estos grandes choques los individuos sufren y mueren. En ocasiones semejantes no sería suficiente todo el amor del mundo para salvarlos: porque este, sepultado bajo la montaña de escombros, es la primera víctima, y la que vanamente pide auxilio a lo largo de milenios.

Sus choques estrepitosos y sanguinarios son por lo demás, en último análisis, el efecto de un trabajo silencioso y pacífico, precisamente el efecto del amor ciego. La actividad creadora y generosa secreta alrededor de sus obras una suerte de caparazón protector, que muy pronto les impide expandirse, hasta que al fin el impulso interior rompe la costra paralizadora: «Ha sido necesario que las grandes revoluciones, esas que son muy evidentes, se vean precedidas ante todo por una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época», afirma Hegel.⁹ Y Engels retoma este razonamiento, aunque modificando las palabras. Evoca «la evolución de los pueblos que se realiza silenciosamente en el trasfondo de estas escenas ruidosas, e impulsa realmente las cosas».¹⁰

Cuando el derrumbe de un mundo las sorprende, las víctimas, que ignoran el prolongado trabajo de zapa que lo hizo inevi-

table, imaginan causas exteriores a este proceso, con el fin de explicar una catástrofe que es el único fenómeno visible. Pero la última palabra correspondió a la fuerza de las cosas: «Los pueblos derriban la tiranía porque esta es abominable, vil, etc. —en realidad, solo porque ha llegado a ser inútil».¹¹

Inversión de las opiniones superficiales: la violencia no proviene de la agresividad. Contra la actividad creadora y liberadora, la peor violencia es la inercia. Su victoria representaría el infortunio absoluto: «Si hubiese algo indigerible e indisoluble por el concepto, tendríamos allí el peor desgarramiento y el más grave infortunio».¹² Pero esta inercia violenta, el pecado contra la vida, en último análisis está destinada a ceder siempre. Cuando la necesidad interior abandonó a una institución, «no hay violencia que pueda mantenerla».¹³

Por lo tanto, lo que se denomina habitualmente violencia no es a menudo más que respuesta, legítima defensa de la vida, exigencia de producción del concepto por él mismo, o muy sencillamente exigencia humana de producción. La mala violencia, la violencia solapada, rara vez denunciada como tal, prolonga la mezquina existencia vegetativa de lo que en sí ya está muerto. O bien se disipa en combates estériles, como la Guerra de los Treinta Años, en la cual «la lucha terminó sin que se hubiese adquirido una idea o un principio, como pensamiento, en la fatiga general, en la devastación completa en que se habían quebrantado todas las fuerzas».¹⁴ Y ocurre a veces que se extravía en el «fanatismo de la devastación». Es el inerte que se enloquece al ver su inercia irremediamente amenazada.

En cambio, Hegel exalta la violencia positiva, de la cual Engels afirmará a su vez que «destruye las formas políticas envaradas y ya muertas».¹⁵ Admira la acción liberadora que en la Revolución Francesa ofreció un espectáculo sublime: «El pensamiento, el concepto del derecho se hizo valer de un solo golpe y el viejo edificio de iniquidad no pudo resistir».¹⁶

Hegel cree que en general esta violencia es inevitable, a pesar de sus consecuencias individuales atroces: «En su avance, un

11 *Realphilosophie*, J. Hoffmeister, ed., II, págs. 247-48.

12 *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, ed., Hamburgo, Meiner, 1955, págs. 180-81.

13 *Realphilosophie*, J. Hoffmeister, ed., II, pág. 260, nota 2.

14 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gibelin, París, Gallimard, 1946, pág. 391.

15 K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, 1962, vol. 20, pág. 171.

16 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gibelin, 1946, pág. 391.

9 *Ibid.*, pág. 220.

10 *Anti-Dühring*, trad. al francés por Bottigelli, París, 1950, pág. 192.

gran personaje aplasta necesariamente más de una flor inocente, y al pasar tiene que destruir muchas cosas».¹⁷

Engels repite las mismas opiniones en un texto publicado con el nombre de Marx. Recordando algunos acontecimientos decisivos de la historia moderna exclama: «Es indudable que no pueden realizarse cosas semejantes sin aplastar violentamente más de una tierna florecilla nacional». Y evoca los grandes modelos hegelianos: «Si Alejandro, César y Napoleón se hubiesen dejado conmovir (. . .) ¿cuál habría sido el curso de la historia?».¹⁸ ¡Que la sangre y la vergüenza recaigan sobre los inertes y los retrasados! La economía de la violencia tiene que ver con la inteligencia y la acción: «La sabiduría del gobierno, afirma Hegel, consiste en saber exactamente qué es lo que el espíritu ya no desea».¹⁹ El resultado se basa en la ciencia.

En Francia hubo una revolución violenta «porque el gobierno no abordó la tarea transformadora».²⁰

Estadistas más atentos y vigilantes habrían encauzado una reestructuración política, radical pero pacífica. Contra esto no cabe esgrimir la existencia de una imposibilidad «fundamental». También Engels lo reconocerá: «Una realidad nueva y viable reemplaza a la realidad moribunda, pacíficamente si el antiguo estado de cosas se muestra bastante razonable y acepta morir sin oponer resistencia, con violencia si se opone a esta necesidad».²¹

De todos modos, el propio Hegel percibe claramente que aquí no se trata sólo de rigor teórico. A causa de la ignorancia de los dirigentes, la Revolución Francesa no se realizó pacíficamente; pero fueron causas concurrentes el hecho de que «la corte, el clero, la nobleza y los propios parlamentos no quisieran renunciar a sus privilegios».²²

A la pesantez propia de las superestructuras se agrega la masa de intereses que se les adhieren. Para que estas cedieran sin defenderse, sería necesario que sus fuerzas estuviesen ya muy deterioradas, lo que los ayudaría a reconocer la vanidad de una posible lucha.

Hegel apenas ha contemplado la posibilidad de que desapa-

rezcan la política misma y la violencia. Hasta donde podía verlas, las estructuras de su época no encerraban una promesa de ese carácter.

El muro de incompreensión sólo puede derrumbarse por el impulso del proceso que lo construyó. Para triunfar, al amor le es indispensable la necesidad. Y aun puede favorecerla, pero de ella depende finalmente el éxito. Con cierta fidelidad a Hegel, Engels nos advierte: «La gran industria plantea esta reivindicación de justicia, pero como una necesidad de la producción, y eso cambia todo».²³

Por eso mismo brilla la esperanza. El filósofo encontrará muchas ocasiones de reír, más o menos agriamente, ante los reclamos infantiles sugeridos por el dolor. Pero quien ría bien lo hará con otra risa, en otra historia y en paz.

17 *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, ed., pág. 105.

18 K. Marx-F. Engels, *Werke*, vol. 6, págs. 278-279.

19 *Realphilosophie*, J. Hoffmeister, ed., II, pág. 260, nota 2.

20 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gibelin, pág. 401.

21 *Ludwig Feuerbach*, París, Ed. Sociales, 1946, pág. 6.

22 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gibelin, pág. 401.

23 *Anti-Dübring*, trad. al francés por Bottigelli, pág. 369.

Cuarta parte. La historia
y la dialéctica

1. La historia en Hegel y en Marx*

Si la visión inicial de la historia en el hombre moderno se subordina a arquetipos inconscientes, estos sin duda no son los de la unidad, la coherencia y la continuidad. Hegel describió así el espectáculo de la vida social según se ofrece, no a un observador primitivo, sino al ojo cultivado de sus contemporáneos: «Vemos un inmenso cuadro de acontecimientos y actos, un cuadro constituido por formas de pueblos, de Estados, de individuos, formas infinitamente variadas y que se suceden constantemente (. . .) A veces vemos la amplia masa de un interés general que se desplaza pesadamente y se desintegra al convertirse en presa de un conjunto infinito de pequeñas circunstancias; y luego vemos que una fruslería es el fruto de un despliegue enorme de fuerzas, o que algo enorme surge de condiciones aparentemente ínfimas; por doquier la más abigarrada algarabía que nos cautiva, y cuando desaparece una cosa otra ocupa en seguida su lugar».¹

La filosofía de la historia de Hegel no logra liberarse totalmente de esta impresión inicial de dispersión y disyunción. Describe con frecuencia el progreso histórico como una migración de país a país y de continente a continente. Fragmenta en pedazos el género humano, y entre sus miembros separados elige pueblos que provisionalmente asumen una misión, que abren solemnemente su propio surco, un encadenamiento determinado de hechos, hendiendo este mar de indiferencia representado por las poblaciones insignificantes, abandonadas y confusas. Su método dialéctico lo inducía a reconocer la unidad del mundo humano, pero en este aspecto Hegel vaciló. Es cierto que propuso abstractamente tal unidad, pero no logró conferirle forma concreta, porque no pudo discernir con exactitud lo que en su época le impedía manifestarse claramente: la lucha de clases.

Los hechos humanos no parecen constituir espontáneamente

* Tomado de *Hegel-Jahrbuch*, Meisenheim am Glan, 1968-1969.
1 *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, ed., Hamburgo, Meiner, 1955, pág. 34.

un mundo ni para los actores, ni para los testigos, ni para los filósofos. En esto, lo mundial no ofrece un punto de partida. Marx lo señalará con exactitud: «La historia mundial no existe desde siempre; considerada como historia mundial, la historia es un resultado».²

Tratados abstractamente, los fenómenos humanos no sugieren, en efecto, más que ideas de dispersión, de mero cambio, de diferencia y caos: «Una bacanal en la cual la embriaguez aturde a todos». También el testigo puede embriagarse con este vértigo, y privarse de comprender. El disparate carece de historia. Esta exige una conexión íntima, *einen inneren Zusammenhang*. Respecto de dos realidades, conviene distinguir claramente el hecho de que sean extrañas una a la otra (*Fremdheit*) y de que *devengan* extrañas una a la otra, de que se alienen (*Entfremdung*). Por ejemplo, al contraponer estos dos términos Marx critica la economía vulgar que, en su análisis de la renta, se atiene al primero. La economía vulgar se limita a *yuxtaponer* la renta agraria, el interés del capital y el salario del trabajo, como cosas diferentes entre sí, sin advertir su unidad. Es una actitud completamente anticientífica, y además, agrega Marx, presta un gran servicio a la apología del capitalismo.

Porque, en rigor, «en la renta agraria, el interés del capital, el salario del trabajo, las diferentes formas de la plusvalía y las distintas figuras de la producción capitalista no están una frente a la otra como alienadas (*entfremdet*), sino como extrañas e indiferentes (*fremd und gleichgültig*), como simplemente distintas (*bloss verschieden*), sin contradicción. Las diferentes rentas brotan de fuentes por completo distintas, una de la tierra, la otra del capital y la restante del trabajo. De ese modo, no mantienen una relación conflictual, porque no responden a ninguna conexión interna (*in keinem inneren Zusammenhang*)».³

Fenómenos distintos entre sí son indiferentes unos a otros. La diferencia no reúne.

Ahora bien, el amante del orden y la claridad cristalizada quizá se sienta tentado de desdeñar esta «abigarrada algarabía» e ir a buscar en otro mundo esencias intactas.

Pero pueden adoptarse otras actitudes, lo cual no significa que cada uno elija arbitrariamente la suya. Los positivistas traza-

2 *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung*, Berlín, 1953, pág. 30.

3 *Theorien über den Mehrwert*, en *Werke*, Berlín, 1958, XXVI, 3, pág. 493.

rán el inventario de los fenómenos, los describirán, sin suponer entre ellos más relaciones que las propias de la contigüidad, la sucesión y la similitud eventual.

Con más audacia, los constructores de la ciencia procurarán seguir, en medio del desorden general, cadenas de hechos originados en la acción consciente, sea esta individual o colectiva. De ese modo es posible aislar *efectos* determinados unos por otros, bajo el impulso inicial de una voluntad de poder. Estos determinismos se delinean, se consolidan y se recortan sin que por eso formen una totalidad. Maquiavelo los describió, y con la ayuda de algunos comparsas Napoleón los creó. En esto, la unión de los trabajadores de la prueba toma nota de las actividades de la unión de los trabajadores del acontecimiento. Puede concebirse una fenomenotécnica histórica. Determina ciertas redes de causalidad, pero no pretende desentrañar la confusión final. Cournot y Bachelard concibieron algo semejante.

Quizá pueda afirmarse que los éxitos parciales de la acción de ciertos hombres, capaces de vincular secuencias en el medio humano —porque se conocen efectos César, del mismo modo que hay un efecto Compton—, han sugerido a algunos pensadores sistemáticos la idea de una totalización de las secuencias. Han afirmado la existencia de una conexión global, a pesar del desmentido aparente de la experiencia, y a causa de este desmentido la han fundado sobre un principio exterior, sobre una norma o un ser trascendente, un Dios. Bossuet ilustra esta exigencia sistemática que, al no hallar en la historia misma su justificación, la toma fuera de ella y la impone luego a esta historia.

Nacidas de una misma decepción, estas diferentes doctrinas, ¿no confluyen en una misma negación? Se resignan a la ausencia de conexión interna, o bien la proveen heroicamente, o buscan una compensación en el más allá. No carecen de argumentos, y pueden invocar con éxito testimonios inmediatos. Sin embargo, en último análisis tropiezan con graves dificultades.

En efecto, a la larga es difícil imaginar la presencia y la eficacia de una determinación oculta del curso de las cosas humanas, si no es posible demostrarla en este último. Ante la comprobación constantemente renovada de la incoherencia real, este acto de fe pierde poco a poco toda verosimilitud. ¿Qué sentido tendría una presunta ley de unidad que no se manifestara jamás en la diversidad a la que pretende regir? Si, en cambio, puede demostrarse su manifestación, pierde su carácter misterioso, y

en ese caso, ¿para qué relacionarla con un principio externo? Con respecto a los encadenamientos fenoménicos fragmentarios, no mantienen mucho tiempo su clausura y su singularidad relativa. Construidos laboriosamente, pronto se ven arrastrados, a pesar de todas las defensas, por el torrente de los hechos incontrastados, que los disuelve, y que de ese modo testimonia su eficacia, su poder y sus infinitas posibilidades de intromisión en los montajes artificiales creados por la acción humana. También el azar nos revela un mundo. Napoleón timoneó bien su barca, aunque precariamente, durante cierto tiempo. Pero finalmente afrontó su destino, seducido por la historia, ese hombre que tal vez creyó componer por sí mismo su papel.

Es necesario aceptar la alternativa: o se renuncia a la explicación histórica, y nos contentamos con relatar historias —quizás interesantes—, o buscamos la explicación en la historia misma, y adoptamos un método que recupera el movimiento de la cosa, aunque no sin trabajo. En este punto, Marx continúa a Hegel.

Hegel es el primero, afirma Engels, que partió de este principio, y que armado con este método sostuvo la tesis de un vínculo de los acontecimientos, que les sería inmanente, sin renunciar en absoluto a su diversidad y sus sobresaltos. Engels subraya que en el sistema de Hegel, «por primera vez» —y este es su gran mérito—, la totalidad del mundo natural, histórico y espiritual se representa como un proceso, es decir como comprendida en un movimiento, un cambio, una transformación y un desarrollo incesantes, y se intenta demostrar la conexión interna (*der innere Zusammenhang*) en este movimiento y en este desarrollo».⁴

Hegel no sólo ha postulado esta conexión interna, y la acción recíproca de sus momentos analizables —la unidad orgánica de una diversidad—, sino que también ha elaborado una lógica nueva que puede facilitarnos el acceso a ello. No sólo suministra el proceso, sino también el modo de empleo, la lógica del proceso, la dialéctica.

Es cierto que su intento de *demostrar* la conexión interna y de analizar el medio interior de la historia ha fracasado. Tropezó con obstáculos epistemológicos invencibles. Es indudable que a los ojos de Marx, y como Théodore Oïserman lo recordaba oportunamente en un estudio reciente,⁵ uno de sus estor-

bos principales fue esta conciencia burguesa cuyos rastros algunos de sus intérpretes perciben con razón en la obra de Hegel, con riesgo de olvidar injustamente lo que contiene de nuevo y fecundo. Si la conciencia burguesa reivindica su parte en Hegel, la conciencia histórica tiene el deber de explorar en él sus fuentes. Según la utiliza Hegel, la dialéctica sufre una suerte de mistificación, pero Marx nos asegura que no por ello es menos válida, y que él, Hegel, fue «el primero que expuso de un modo amplio y consciente las formas generales del movimiento».⁶

Aunque conservando lo esencial del método dialéctico, Marx y Engels invirtieron su base. Para ambos pensadores el sistema de Hegel es inaceptable, porque, como dice Marx, «Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como el resultado del pensamiento, que se concentra en sí mismo, se profundiza en sí mismo, se mueve por sí mismo . . .».⁷ Marx, afirmado en lo real, no puede tolerar esta inversión epistemológica.

Por consiguiente —señala Marx— «por su base (*der Grundlage nach*), mi método no solo es distinto del que aplica Hegel, sino que incluso es su contrario directo». Y comenta esta oposición: «Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que incluso transforma, con el nombre de Idea, en un sujeto independiente, es el demiurgo de la realidad, la que ya no constituye más que la apariencia exterior de la Idea. Para mí, inversamente (*umgekehrt*), lo ideal no es más que lo material traducido y transpuesto en la cabeza del hombre».⁸

Esta inversión de la base provoca importantes reestructuraciones de la dialéctica, e impresionantes metamorfosis. Responde a condiciones objetivas a las que Hegel no podía atender. Sus consecuencias calan hondo, y se extienden lejos: sería imposible desconocerlas o menospreciarlas.

De todos modos, sea cual fuere la base que se le reconozca —ya sea materialista o idealista—, la concepción procesal y dialéctica de la historia persiste, e implica sus propias condiciones teóricas.

Por ejemplo, esta concepción de la historia como proceso supone que las apariencias históricas están vinculadas con la esencia, que, precisamente, se manifiesta en ellas dislocada y enmascarada, pero de acuerdo con un mecanismo de dislocación y de disfraz que a su vez puede dilucidarse.

4 K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, 1968, XX, págs 22-23.

5 K. Marx, «Hegel et la conscience bourgeoise», *La Pensée*, nos. 140-42, 1968.

6 K. Marx-F. Engels, *Werke*, XXIII, pág. 27.

7 *Contribution à la critique de l'économie politique*, Introducción, París, 1957, pág. 165.

8 K. Marx-F. Engels, *Werke*, XXIII, pág. 27.

Para que la realidad profunda sea revelada a partir de sus manifestaciones, es necesario que haya alcanzado objetivamente cierto grado de diferenciación, de determinación, reflejado a su manera por la manifestación. La esencia del trabajo asalariado no se devela sino cuando este ha alcanzado una forma acabada, en un estadio avanzado del capitalismo. Por tanto, una aprehensión errónea y fragmentaria de las apariencias anuncia históricamente el conocimiento científico de la realidad.

Además, no existiría proceso si los acontecimientos se sucediesen simplemente y surgiesen por vía de desplazamiento. La ley histórica no puede ser mera identidad, que implica la repetición, ni mera diferencia, que origina el cambio indeterminado. La ley histórica implica a la vez identidad y diferencia, repetición y cambio. El acontecimiento —y, de un modo típico, la revolución— es transformación de la realidad en sí misma, de la situación en su intimidad, trastorno interno de la conexión de relaciones que constituye un sistema económico, una vida social, un régimen político. Al comienzo de los tiempos modernos, el burgués no ocupa el lugar del siervo, como si viniese de otra parte. Antes bien, el siervo se convierte en burgués.

La subversión (la revolución) determina un cambio de tipo especial. Una nueva base no sustituye a la antigua, como un clavo saca a otro clavo. Una sustitución de niños no es un nacimiento. La nueva base madura en el seno de la antigua, la cual engendra a su propio sepulturero.

Es indudable que lo otro ocupa el lugar de lo mismo. Pero este otro no es una suerte de viajero sin rostro ni equipaje, surgido misteriosamente de los limbos. Pronto se lo reconoce. Es el hijo-enemigo del dueño de casa. Como afirma Engels, el proletariado es el «doble negativo» de la burguesía-engendrado y madurado por ella misma.

Hegel propuso ejemplos muy diferentes de esta producción del «doble negativo». Pero tuvo un sentimiento muy vivo de estas condiciones de la comprensión histórica, y por eso mismo demostró lo que Marx y Engels denominan un «vasto sentido histórico».

No inventó esas condiciones. Estas se imponen a su espíritu sutilmente dialéctico, en el espectáculo inaudito que Francia ofrecía entonces al mundo, el espectáculo que el propio Hegel podía contemplar y aplaudir cómodamente desde lo alto del mirador wurtembergués.

La Revolución Francesa exhibía cotidianamente rupturas radicales, que impresionaban a los discretos espectadores. Pero a pesar de estas rupturas, de estos retornos y contradicciones, y

de los efectos teatrales, era siempre *una* revolución, *un* proceso revolucionario.

La consigna revolucionaria burguesa más moderada no exigía simplemente un cambio, sino una inversión:

«¿Qué es el tercer estado? Todo.

»¿Qué ha sido hasta ahora dentro del orden político? Nada.

»¿Qué exige? Llegar a ser algo».

El abate Sieyès habría podido entonar también de buena gana la cancioncilla: «¡Nada somos, seamos todo!».

La revolución enseña a la razón dialéctica el desdén de las diferencias, y esa acentuación de los contrarios que los lleva hasta la contradicción insoportable.

Es cierto que Marx describirá el movimiento real de las luchas de clases, y que Hegel, como Sieyès, las observa en su reflejo ideológico, oscurecido y deformado. Sin embargo, el reflejo se mueve al compás del modelo. Hay también un instructivo devenir de las imágenes.

El marxismo no es el hegelianismo. Pero Marx y Engels no renegaron de Hegel. No lo trataron como a «perro muerto», al modo de los críticos ásperos e incomprensivos que lo atacaban tanto como a los propios Marx y Engels. Lo respetaron como a un maestro, de quien habían aprendido mucho: Hegel, «este hombre colosal», «a quien tanto debemos», como se complace en decir Engels.

2. La dialéctica de Hegel y de Marx *

Marx ponía una pizca de coquetería en hablar a veces como Hegel y mucha seriedad en pensar a menudo como él. Esta actitud disgustaba a sus contemporáneos positivistas, y por su parte él no los trataba con mayores miramientos. Véanse los golpes que descarga sobre algunos de ellos, y en primer lugar sobre Lange, el más jactancioso de todos: «Lo que este Lange dice del método hegeliano y de mi aplicación (*Anwendung*) de este método es realmente infantil. En primer lugar, no entiendo *rien*¹ del método de Hegel, y, en segundo, por eso mismo, comprende todavía menos mi manera crítica de utilizarlo (...) Este señor Lange se extraña de que Engels, yo, etc., tomemos *au sérieux* a este “perro muerto” de Hegel, mientras que Büchner, Lange, el doctor Dühring, Fechner, etc., concuerdan en la idea de que hace mucho tiempo que enterraron a este *poor deer*. Lange tiene la ingenuidad suficiente para decir que me muevo “con rara soltura” en la materia (*Stoff*) empírica. No sospecha siquiera que “esta soltura (*Freiheit*) en el tratamiento de la materia”, no es nada más que una paráfrasis del *método* de tratar la materia, es decir el método dialéctico».²

Es evidente que puede leerse con provecho *El capital* sin conocer a Hegel. Pero para aprehender el método aplicado en esta obra es necesario haber asimilado la dialéctica hegeliana. Así lo comprobará Lenin: «Aforismo: no es posible comprender perfectamente *El capital* de Marx y sobre todo su primer capítulo sin haber estudiado a fondo y comprendido *toda* la lógica de Hegel. ¡Por lo tanto, medio siglo después de Marx no hay un marxista que lo haya entendido!».³

* Tomado de «La dialectique», *Actes du Congrès de l'ASPLF de Nice*, París, 1969.

1 En francés en el texto.

2 Carta a Kugelmann, 27 de junio de 1870, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, 1965, XXXII, pág. 686.

3 *Cahiers philosophiques*, trad. al francés por L. Vernant y E. Botigelli, París, Ed. Sociales, 1955, pág. 149.

Hacia el final de su vida, después que la lectura atenta de Hegel le permitió superar las vacilaciones de su juventud,⁴ Lenin aconsejará a los marxistas «organizar el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista materialista», esa «dialéctica que Marx aplicó prácticamente en su *El capital* y en los escritos históricos y políticos». Pero reconocerá al mismo tiempo que «la difusión de la dialéctica hegeliana es sumamente difícil». Con el fin de favorecer el estudio y el desarrollo de esta «dialéctica hegeliana, entendida en el sentido materialista», propondrá fundar, de acuerdo con sus propios términos, «una suerte de sociedad de los amigos materialistas de la dialéctica hegeliana».⁵

Los elogios fervientes de Marx y Lenin a Hegel revelan un gran coraje intelectual, en épocas en que el filósofo alemán era objeto de desdén, desprecio y reprobación casi unánimes. Pero evidentemente no impiden que los marxistas diferencien con claridad su propia doctrina. El marxismo no es el hegelianismo. Si no fuera así, la palabra marxismo carecería de significado.

Marx critica con rigor y energía extraordinarios lo que denomina la «base idealista» de la dialéctica hegeliana, y lo hace desde sus primeros escritos. Abre una vía teórica original. Pero no por eso preconiza una «revolución cultural», en el sentido en que la entienden algunos de nuestros contemporáneos. Después de hacer el inventario, recoge la herencia de una cultura.

Sobre todo, recupera la dialéctica hegeliana, pero la remodela. La orienta por otro camino, facilita su curso, le confiere un estilo inédito. No es posible disimular o menospreciar las modificaciones con que Marx la beneficia. Pero es indudable que, a juicio del propio Marx, el destinatario de esos enriquecimientos es *la dialéctica hegeliana*.

Es imposible reducir el método marxista a lo que lo distingue del método hegeliano. Su diferencia específica no alcanza a definirlo. Esta diferencia presenta un género y un enriquecimiento. Marx no experimenta el sentimiento teológico de ser un comienzo absoluto.

¿Qué mutación provoca Marx? Es compleja, la obra de toda una vida, pero él mismo ha explicado con frecuencia el principio: «Por su base (*der Grundlage nach*), mi método dialéctico

4 Aparecen en un pasaje de *Ce que sont les amis du peuple*, en V. I. Lenin, *Œuvres*, París-Moscú, 1958, I, págs. 181-91.

5 *La portée du matérialisme militant*, 1922, en V. I. Lenin, *Œuvres*, París-Moscú, 1963, XXXIII, págs. 236-37.

no sólo es diferente del método hegeliano, sino incluso su contrario directo. Para Hegel, el proceso del pensamiento, que incluso transforma, bajo el nombre de Idea, en sujeto independiente, es el demiurgo de la realidad, la cual no representa más que su apariencia exterior. Para mí, inversamente (*umgekehrt*), lo ideal no es más que lo material traducido y traspuesto en la cabeza del hombre». ⁶ Marx ha explicado esta sustitución de una «base idealista» por una «base materialista» sobre todo en su Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*.⁷

Indica muy claramente que, en relación con la doctrina de Hegel, ha invertido o trastocado (*umkehren*) la relación del pensamiento y la realidad. Para Hegel, esta giraba alrededor de la Idea. Puede afirmarse que, en opinión de Marx, es el pensamiento el que gira alrededor de la realidad. Si Kant promovió otrora, en la teoría del conocimiento, una suerte de «revolución copernicana al revés», por su parte Marx revoluciona positivamente la base del método dialéctico.

Pero al trastornar la relación astronómica tradicional, no por eso Copérnico había suprimido el Sol y la Luna de sus antepasados. Creía en su existencia, como sus propios predecesores. Cuando invierte el pensamiento hegeliano, tampoco Marx rechaza *todo* lo que Hegel y sus precursores habían descubierto o inventado. Ni Copérnico, ni Hegel, ni Marx reniegan de la solidaridad del género humano.

Es cierto que la innovación marxista no puede asimilarse del todo a la innovación copernicana. Pero en los dos casos hay cambio histórico. En Marx el cambio de base de la dialéctica consagra el cambio de base del mundo humano.

De todos modos, se trata de un tipo muy particular de cambio. En esta operación no se sitúa cualquier cosa en lugar de cualquier otra: ocurre que precisamente el contrario reemplaza a su contrario. La polaridad se invierte. Podemos contentarnos tomando nota de los estados sucesivos obtenidos de ese modo. Pero también podemos interesarnos en el *paso* de una situación a la otra, de una teoría a la otra, de un mundo al otro. Antes de nacer, el niño se oculta en el vientre de su madre. Después, sonrío a la luz del día. ¡Crea quien quiera en un comienzo absoluto! Pero lo que el partero necesita conocer es el paso, la ruptura —que es la ruptura de un nexo— y la creación de otros nexos.

6 Prefacio a la 2ª ed. de *Das Kapital*, en *Werke*, Berlín, 1968, XXIII, pág. 27.

7 *Ibid.*, pág. 25.

Con el fin de ilustrar la génesis de su dialéctica, Marx eligió la imagen de la inversión, o más bien la del vuelco (*Umstülpung*): vuelve la dialéctica hegeliana como el dedo de un guante. ¡Sin duda una imagen sencilla! Pero no es la imagen del desplazamiento. Con Marx, el pensamiento no realiza una superficial migración. Su operación es compleja. La inversión de la base de la dialéctica acarrea trastornos internos, impone redistribuciones y suscita metamorfosis. Un observador superficial ya no se reconoce en ella, y arriesga perder el hilo de la continuidad. Sin embargo, dice Marx, «la dialéctica sufre una mistificación en manos de Hegel; pero esto de ningún modo impide a este ser el primero en describir sus formas generales de movimiento de un modo amplio y consciente». ⁸ Que marche sobre los pies o juguetonamente sobre las manos, el hombre respira siempre y la circulación de su sangre obedece a las mismas leyes. Pero las funciones no se ejecutan con igual facilidad en los dos casos, y si la situación anormal se prolonga es necesario volver a coser los bolsillos de las ropas. No exijamos de una imagen más de lo que puede dar. Conviene conceder la principal atención a la conversión de la dialéctica hegeliana dentro del marxismo. Por otra parte, esta conversión presenta a su vez un movimiento muy dialéctico. La lógica del proceso en Hegel y en Marx es ante todo una lógica de la inversión, de la revolución. En su forma racional, así lo afirma Marx, la dialéctica se revela como un fenómeno esencialmente «crítico y revolucionario». ⁹

Hegel describió y analizó muchas inversiones típicas: el humillado se muestra arrogante, el noble se envilece, el esclavo ocupa el lugar del amo, Dios muere. Con la Revolución Francesa ocurre como si de pronto el hombre «se colocase cabeza abajo»... ¹⁰ A cada instante, en la *Fenomenología*, retomando las palabras de Hegel, «la escena se invierte (*die Szene kehrt um*)». ¹¹

Aunque atribuye otras causas a las revoluciones reales, Marx está convencido de que él, en su propia doctrina, conserva la forma abstracta de la inversión según la había determinado Hegel. ¿Cede acaso a una ilusión epistemológica? ¿Tal vez en su trabajo concreto adopta un método totalmente extraño

8 *Ibid.*, pág. 27.

9 *Ibid.*

10 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. al francés por J. Gobelín, París, Vrin, 1945, pág. 401.

11 *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. al francés por J. Hyppolite, París, Aubier, 1941, II, pág. 196.

al de Hegel? ¿No puede afirmarse que se apodera de la dialéctica, pero para retorcerle el cuello? ¿Cumple a la acusación presentar las pruebas! Puesto que, si bien es probable que haya cometido este crimen, por lo menos el propio Marx jamás lo confesó.

3. La dialéctica específica de la historia en Hegel y Marx*

¿Cuáles son, a juicio de Marx, los rasgos específicos de la dialéctica de la historia? El historiador de la filosofía los discernirá más fácilmente y con mayor exactitud, por una parte, comparando la dialéctica de la historia con las restantes formas de dialéctica, y, por otra, confrontando en este dominio las concepciones de Marx con las de Hegel.

Es indudable que para los dos pensadores la dialéctica tiene validez universal. Pero ello no le impide adoptar diferentes formas y alcanzar distintos grados de sutileza en los diferentes dominios en que actúa. Desde este punto de vista, una diferencia invocada tradicionalmente, pero que a mi juicio no debería ser la única, es la que separa la dialéctica de la naturaleza y la de la historia.

Hegel y Marx no la conciben del mismo modo. En los dos la información científica no es idéntica, y por otra parte uno construye sobre principios idealistas, y el otro se apoya en una base materialista: esta inversión de la base implica una reorganización de la dialéctica en general. En todo caso, ni en Hegel, por una parte, ni en Marx, por otra, la estructura de la dialéctica de la historia se confunde con la estructura de la dialéctica de la naturaleza.

Hegel y Marx conciben cada uno a su modo la diferencia entre la naturaleza y la historia, pero ambos sostienen vigorosamente su realidad.

Por su parte, Marx ofrece una caracterización muy definida, casi brutal, cuando repite y aprueba en este aspecto un aserto de Vico: «La historia humana se distingue de la historia de la naturaleza en cuanto hicimos una y no hicimos la otra». Los hombres hacen su propia historia: este tema fue expuesto y explicado claramente hace poco por Buhr.¹

Pero, ¿qué son los hombres? Son los seres activos, conscientes y cognoscentes.

* Tomado de *Hegel-Jahrbuch*, Meisenheim am Glan, 1972.

¹ *Hegel-Jahrbuch*, 1968-69, págs. 73-80.

Si la dialéctica que se manifiesta en la historia difiere de la dialéctica según se expresa en la naturaleza, ello se debe a la intervención de la conciencia. Por lo tanto, conviene distinguir también una dialéctica consciente.

Con este fin, podemos basarnos en la oposición que Marx establece entre la necesidad ciega y la necesidad consciente, o libertad. No es concebible que la estructura dialéctica de una necesidad ciega sea idéntica a la de una necesidad consciente. Por lo tanto, la primera tarea debería consistir en determinar, con la mayor precisión posible, la estructura propia de cada uno de estos dos tipos de dialéctica. Luego se compararía con ellos la dialéctica de la historia, que a su vez no es completamente consciente, ni tampoco del todo independiente de la conciencia.

Desde este punto de vista, se podrían reseñar tres grandes formas de dialéctica: la dialéctica ciega, o dialéctica de la naturaleza; la dialéctica consciente, o dialéctica de la libertad, y, entre ambas, la dialéctica de la historia, o dialéctica de la alienación y su superación.

¿Cuáles son los caracteres distintivos de la dialéctica de la naturaleza?

Es bastante fácil distinguir los que Hegel le atribuye, en oposición a la que considera la dialéctica del espíritu. La naturaleza, «cadáver profanado», «no alcanza a realizar el concepto». En el peor de los casos, se atiene al movimiento mecánico; en el mejor, si así puede hablarse, el de los seres vivos, la dialéctica solo concierne a los individuos. Su dialéctica compleja cesa con su muerte, y luego no puede más que recomenzar, semejante a sí misma, en otros individuos. Por lo tanto, no afecta al género, que se mantiene inmutable. No va hasta el extremo de sí misma, aprisionada en marcos típicos rígidos. Es cierto que Hegel anota muchos accidentes en este funcionamiento cíclico, y que señala la existencia de monstruosidades en lo que concierne a los organismos. Pero no llega a integrar este azar que, al modificar sólo a los individuos, carece, a su entender, de consecuencias para la especie. Por lo tanto, puede afirmarse que la dialéctica hegeliana de la naturaleza se caracteriza principalmente por la *repetición* y el *accidente*, y que excluye toda evolución auténtica.

Vale la pena señalar que Marx y Engels revalidan muchos rasgos hegelianos de la dialéctica de la naturaleza. Es muy evidente que en la dialéctica natural y ciega el momento de la *repetición* y el momento del *accidente* conservan para estos dos pensadores una importancia muy grande. Comparados con los

tipos históricos, los naturales revelan una permanencia mayor e implican la reaparición periódica de individuos semejantes. Al referirse a la naturaleza, Hegel se lamenta: «Es una historia tediosa, que recorre siempre el mismo círculo. ¡No hay nada nuevo bajo el sol!».² Pero cuando Marx señala el momento de la necesidad natural, en la historia humana, insiste en su estructura circular. Se trata siempre de «ciclos», de períodos, de alternancias que se manifiestan al hombre como leyes naturales y lo dominan fatalmente, para decirlo con sus propios términos.³ Y a propósito de la ley de la oferta y la demanda, Engels habla de una «eterna oscilación» (*Ein ewiges Schwan-ken*). Dice así: «Es evidente el carácter puramente natural y no espiritual de esta ley. Es una ley que engendra la revolución (. . .) Las crisis comerciales retornan con la misma regularidad que los cometas (. . .) Retornan con la misma regularidad que otrora las grandes epidemias».⁴

De todos modos, a diferencia de Hegel, Marx y Engels no creen que esta dialéctica repetitiva tenga carácter dominante, ni siquiera en la naturaleza. En Hegel, la dialéctica evolutiva estaba menoscabada por la circularidad, y en cambio en Marx la circularidad se ve frustrada por la dialéctica evolutiva. En efecto, Marx —y en esto mucho debe a Darwin— integra el accidente en la evolución. Ocurre no sólo que la evolución accidental no es siempre vana monstruosidad, como lo pensaba Hegel, sino que determina una dialéctica estadística que expresa una evolución de los géneros.

Si fuera necesario definir esquemáticamente estas dos dialécticas de la naturaleza, podría afirmarse que en la de Hegel, si bien incluye evoluciones parciales, prevalece la repetición, mientras que, a la inversa, en la de Marx, si bien se incluye la repetición, prevalece la evolución.

¿Cuál sería, en cambio, la fisonomía de una dialéctica consciente y esclarecida?

Es la que, por ejemplo, de acuerdo con Marx, regirá la actividad colectiva de los hombres cuando estos hayan pasado del reino de la necesidad ciega al reino de la libertad. No sólo aprovecharán cada vez más eficazmente la necesidad natural, sino que además crearán libremente, y se convertirán en los verdaderos autores de su propia socialización: como dice Engels, ella ya no será «concedida» (*oktrojirt*) por la naturaleza.

2 *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, ed., Hamburgo, Meiner, 1955, pág. 70.

3 K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, XXV, pág. 839.

4 *Ibid.*, I, pág. 514-15.

Naturalmente, a lo sumo podemos imaginar esta futura dialéctica de la libertad. Quizá la dialéctica «pura» de Hegel incluye su presentimiento. Pero desde ahora podemos descubrir sus secuencias fragmentarias y frágiles, enhebradas en la realidad actual. Es el caso de algunas formas de la creación artística, y sobre todo de la invención tecnológica: «La tecnología, afirma Marx, devela la relación activa del hombre con la naturaleza».⁵ Se trata de esa dialéctica particular que caracteriza a la transformación *inteligente* de las cosas por el hombre. Se centra en el género humano, y su conciencia y sus proyectos la unifican. En este aspecto Engels prodiga exhortaciones: ¡«Producid conscientemente, como hombres, y ya no como átomos desprovistos de conciencia genérica»!⁶

Esta redefinición del centro de la dialéctica trastorna el modo de encadenamiento interno de sus momentos. En una sociedad de tipo tradicional, la actividad técnica se organiza alrededor del individuo, o del grupo, o de la clase social. Marx cree que en una sociedad sin clases toda la humanidad actuará genéricamente y se convertirá así en sujeto de su propia socialización, lo que le permitirá ahorrarse las crisis sociales y las revoluciones. Pero entonces desencadenará una dialéctica social sin antagonismos brutales, sin crisis y sin revoluciones: en su lugar habrá procesos mentales exploratorios, de invención y de elección.

Pero ya en la tecnología individualista la dialéctica consciente produce efectos del mismo tipo, si bien rudimentarios: una parte de la dialéctica objetiva espontánea aparece transpuesta en la representación. Para simplificar, digamos que la dialéctica de la conciencia obvia ciertos fragmentos de los procesos objetivos.

Es evidente que esta dialéctica presenta, lo mismo que la dialéctica natural, aspectos muy distintos de los que caracterizan a la dialéctica de la historia. Que no hay historia sin conciencia es evidente para Hegel tanto como para Marx. De todos modos, como es sabido, la actividad productora intencional culmina, de acuerdo con Marx, en la creación de un mundo histórico en gran parte inconsciente, que en cierto sentido obedece también a leyes de tipo natural. Asimismo, Marx prefiere a veces denominar *prehistoria* el período del desarrollo humano que va hasta la aparición de una sociedad sin clases. En el curso de este período, los procesos económicos y sociales, sometidos

parcialmente a una ley de repetición natural, a pesar de que se originan en una actividad consciente, sufren una alienación.

Por lo tanto, en la historia muchas cosas ocurren «a espaldas» de la conciencia, de acuerdo con la célebre fórmula de Hegel. Y, sin embargo, Marx destaca el papel, no sólo importante, sino incluso *indispensable*, que la conciencia representa en la historia misma, en forma de ideología y de teoría. Sobre todo, la dialéctica de la historia se ve eficazmente modificada por los efectos del recuerdo y la tradición, que evidentemente no aparecen en la dialéctica de la naturaleza. No hay *Geschichte* sin *Historie*. Una *revolución* es cosa muy diferente de una mutación biológica.

Aunque conservando su naturaleza intrínseca, la dialéctica inevitablemente se especifica en dominios muy distintos unos de otros. Mediante investigaciones más amplias podrían determinarse las leyes particulares de una dialéctica de la repetición, una dialéctica de la evolución, una dialéctica de la invención. La especificidad de la dialéctica de la historia aparece entonces en el hecho de que es un compuesto transitorio y variable de estos tipos fundamentales de dialéctica, un compuesto dialéctico a su vez, que tiende hacia la superación de sus propias contradicciones.

⁵ *Ibid.*, XXII, pág. 313.

⁶ *Ibid.*, I, pág. 515

4. La crisis del humanismo en el marxismo contemporáneo *

Hace algunos años, la lectura de Althusser permitió a los marxistas descubrir súbitamente en sí mismos una veta «antihumanista».¹ Esta palabra bárbara no los asustó, y en adelante exhibieron como título científico lo que hasta entonces les había parecido injuriosa sospecha.

Porque la cosa, si no la palabra, no les era desconocida. La acusación de ignorar teóricamente al hombre y de humillarlo prácticamente persigue al marxismo desde su nacimiento. Marx y Engels se esforzaron por refutarla, porque les parecía fruto de una incomprensión o de una falsificación de su doctrina. Analizaron minuciosamente las estructuras económicas y sociales, y definieron sus leyes de funcionamiento y evolución. Sus adversarios percibían en todo esto un peligro para la concepción tradicional del hombre, y creían o fingían creer que el hombre mismo estaba amenazado. A sus ojos, el error práctico agravaba el error filosófico, de modo que denunciaban simultáneamente este antihumanismo y su falta de humanidad.

Los marxistas habían protestado siempre contra estas interpretaciones, incluso en la época en que aún se desconocían los textos del «joven Marx», más explícita y abstractamente humanistas, los mismos textos que ahora se querría descalificar por completo a causa de esa tara. Irritados por la repetición fastidiosa de la misma crítica, atacaron a menudo, con Engels, «la extravagante afirmación del metafísico Dühring (...) quien sostiene que para Marx la historia se realiza de un modo absolutamente automático, sin la intervención de los hombres (¡que, empero, la hacen!) y como si las condiciones económicas (¡que, a su vez, son también obra de los hombres!) jugasen con ellos como con los peones de un juego de ajedrez».²

* Tomado de *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, 1968.

1 L. Althusser, «Marxisme et humanisme», *Cahiers de l'I.S.E.A.*, junio de 1964, reimpresso en *Pour Marx*, París, Maspero, 1965, págs. 225-49.

2 F. Engels, respuesta a M. Paul Ernst, 1890, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, 1963, XXII, pág. 83.

El hombre es el creador de su historia: los progresos del marxismo, en el medio cultural de la última guerra mundial y de los años que la precedieron y la siguieron, serían incomprensibles si esta convicción no hubiese acabado por prevalecer.

Además los humanistas se sentían perfectamente cómodos en el marxismo. La afirmación súbita del antihumanismo, originada en las profundidades de la estructura, tuvo el dramatismo de una escena teatral: «Ahora os toca el turno...».

De modo que los partidarios de Marx adoptaron algunos argumentos de sus adversarios, si bien por lo menos en el movimiento inicial señalaron que lo hacían sólo en el plano teórico. Y al mismo tiempo iniciaron en el corazón del marxismo una disputa que todavía no se ha apaciguado.

Cuando se estudie la génesis del antihumanismo marxista, seguramente se comprobará que, por paradójico que parezca, debe mucho a la formación personal de sus promotores.³ Estos rechazan la versión del marxismo que se les propuso, un marxismo de aspectos prácticos desdibujados (en este sentido, se ha estigmatizado cierto «humanismo fofo»,⁴ designación sugestiva, pero que corre el riesgo de no recibir el rótulo de «científica») y, desde el punto de vista teórico, reducido a la condición de simple variante del hegelianismo (¡el cual, sin embargo, como filosofía del concepto, se mostró bastante poco «humanista», en el sentido que se quiere imponer ahora a esta palabra!).⁵

Los incorruptibles no aceptan que se confunda el marxismo con una imprecisa y vacía predicación humanitaria, y se esfuerzan por acentuar la diferencia que lo constituye, a riesgo de olvidar el género próximo, sin el cual desaparece toda especificidad.⁶

En muchos aspectos, su ofensiva, inspirada coyunturalmente por el estructuralismo, o por cierta variedad de este, es saludable. Es hora de eliminar los discursos vacíos, y de despertar a

3 Acerca de este punto hay algunas observaciones en el artículo de A. Badiou, «Le (re)commencement du matérialisme historique», *Critique*, n° 240, marzo de 1967.

4 L. Sève, «Marxisme et sciences humaines», *La Nouvelle Critique*, marzo de 1967, pág. 17.

5 Véase, entre otros, un testimonio reciente: «Si se determina el humanismo por sus exigencias normativas, puede afirmarse que el pensamiento hegeliano es su exacta contrapartida, o el contrapeso perfecto: Hegel no gusta del humanismo» (C. Backes, en *Humanisme contemporain*, 1966, II, pág. 47).

6 «La definición no es nunca más que una diferencia» (L. Althusser, *Lire Le Capital*, París, 1965, I, pág. 13).

los que duermen. Es necesario despedir a los charlatanes floridos que pretenden resolver, con poco gasto, y apelando exclusivamente a su verborrea, los problemas sociales:

«Charlatanes, censores y pedantes pueden conocerse en el discurso que pronuncio».

Se disipan las ilusiones milenarias, y los sueños del milenio son cosas del pasado. ¡Concedamos a la ciencia sus condiciones necesarias! ¡Devolvamos el tema psicológico al lugar que le corresponde! «La apelación a la moral, profundamente inscrita en todas las ideologías humanistas —dice Althusser—, puede representar el papel de un tratamiento imaginario de los problemas reales».⁷ Ahora bien, estos exigen un tratamiento efectivo y una solución auténtica.

Sin embargo, reducirlo de este modo al discurso moralizador, ¿no implica mutilar injustamente al humanismo, e incluso a la moral? Esta definición del humanismo no aparece habitualmente en los diccionarios marxistas, ni en los otros. ¿Acaso el humanismo no puede elevarse a un nivel distinto, donde no campea el charlatanismo? No porque a veces actúe silenciosamente es menor el servicio que el cirujano presta al hombre. ¿En qué medida una técnica podría dejar de ser humanista?

En realidad, se ataca al humanismo político, el opio humanista, del mismo modo que Hegel había dirigido sus tiros contra la «visión moral del mundo», acusándola de hipocresía. Mientras la gente sueña, el desorden establecido nada tiene que temer. Por eso mismo conviene destacar el papel de las estructuras, y repetir con Marx que únicamente su transformación puede tener, en última instancia, una eficacia social. Pero este cambio no se realiza mágicamente. Entre otras condiciones, exige un conocimiento adecuado.

El funcionamiento y desarrollo de las estructuras de producción y las estructuras sociales obedecen a leyes específicas, y no se subordinan a las intenciones humanas mientras no se conozcan esas leyes. Por lo tanto, es buen método en economía, en sociología y en política comenzar por el estudio científico de las estructuras: «Mi método *analítico*, escribe Marx, no parte del hombre, sino del período social económicamente dado . . .».⁸

Sin embargo, ¿puede hablarse de fidelidad a Marx cuando, des-

pués de haberlo seguido hasta ese punto, se transforma este precepto metodológico en principio teórico? ¿Cuando se afirma que no hay una esencia universal del hombre, que sería el atributo de los individuos considerados aisladamente?

En realidad, esta denegación puede parecer sorprendente. ¿Acaso Marx no declara que «el ser humano (. . .) en su realidad es el conjunto de las relaciones sociales»?⁹ ¿No califica del mismo modo al «hombre en general», en una fórmula que aporta cierto conocimiento, a pesar de que podamos considerarla incompleta, pero cuyos términos son reversibles: el conjunto de las relaciones sociales es el ser humano . . . ¡y no el caballo!

Si ya no debiésemos hablar del hombre (¡a pesar de Marx, que jamás se priva de hacerlo!), también sería necesario abstenerse de hablar «en general» del perro, de quien puede afirmarse que no es un creador de herramientas, pero sí, de todos modos, un mamífero, ¡sin que ello implique caer en los extravíos de un «empirismo del sujeto» y de un «idealismo de la esencia»! También nos veríamos condenados a prescindir de las palabras «proletario» o «revolución socialista». Por otra parte, ¿sería mucho más ventajoso hablar de «los hombres» en lugar del hombre, o de «los perros» en lugar del perro? Los conceptos se hicieron para utilizarlos.

La doctrina antihumanista implica supuestos teóricos —expuestos y justificados con talento por sus autores— que conmueven profundamente al marxismo. Pero en último análisis esta corriente reprueba con vehemencia al humanismo sobre todo a causa de sus efectos políticos. En sus últimas publicaciones, Althusser no lo oculta. Escribe: «Toda la tradición marxista clásica ha rehusado afirmar que el marxismo es un *humanismo*. ¿Por qué? Porque *prácticamente*, es decir en los hechos, la ideología burguesa aprovecha y utiliza la palabra humanismo para combatir, es decir para destruir otra consigna auténtica y vital para el proletariado: *lucha de clases*».

Y observa: «Toda la tradición marxista ha rehusado afirmar que “el hombre” es quien hace la historia. ¿Por qué? Porque *prácticamente*, y por lo tanto en los hechos, la ideología burguesa aprovecha y utiliza esta expresión para combatir, es decir para destruir, otra expresión auténtica y vital para el proletariado: *son las masas las que hacen la historia*».¹⁰

9 Véase el análisis de esta sexta tesis de Marx acerca de Feuerbach en *Pour Marx, op. cit.*, pág. 254.

10 «La philosophie comme arme de la révolution», *La Pensée*, n° 138, pág. 33.

7 *Pour Marx, op. cit.*, pág. 258.

8 *Le Capital*, París, 1950, 1° III, pág. 249; citado por L. Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, pág. 225.

Una nueva ideología nos evitará esta hecatombe de palabras. Un antihumanismo teórico santificará la paz de los vocabularios. Pero, ¿qué precio habrá que pagar? ¿Y cuáles son las posibilidades de éxito?

En realidad, ¿por qué una doctrina debe renunciar al empleo de los términos cuyo sentido sus adversarios deforman para utilizarlos contra ella? En este terreno, tal procedimiento es un antiguo método de guerra. En el lenguaje no hay ciudadelas inexpugnables, si se las codicia. La palabra *humanismo*, ¿será la única que capitulará? Es dudoso. Los restantes términos marxistas sufren habitualmente los peores ultrajes. ¡Véase el empleo de la palabra *revolución* y del término *masas*, en Francia, el año 1968! Y el propio término *marxismo* . . . ¿Acaso no se intenta liquidar la expresión *fin de la lucha de clases*, que de acuerdo con Marx indica el objetivo mismo de la revolución, para que prevalezca, precisamente sin fin, la expresión *lucha de clases*?

El antihumanismo cree evitar el destino. Quiere «liquidar» la palabra *humanismo*. Pero la lucha mortal de los dos adversarios se desarrolla bajo el mismo techo epistemológico. Si el humanismo no alcanza la dignidad de un concepto científico, ¿por qué su antítesis conquistaría este privilegio, oponiéndosele en el mismo terreno?

Los dos términos son inseparables, igualmente ricos e igualmente equívocos. El humanismo ha servido con frecuencia para disimular actividades dudosas. Pero, ¿no es ese también el caso del antihumanismo? Es cierto que es posible utilizarlo científicamente, y que este propósito es loable. De todos modos, tanto «prácticamente» como «en los hechos», a menudo fue objeto de abuso ideológico.

Los tiranos no se presentan siempre y dondequiera bajo la máscara del humanismo, con el ramo de olivo en la mano. A veces exhiben la postura antihumanista, y la adornan con oropeles pseudocientíficos. Si existe un antihumanismo marxista, es uno entre otros, que los hay de todas clases y a veces de la peor especie. Esta promiscuidad, ¿tiene mucho mayor valor que la otra?

La negación de la esencia humana universal, o, más sencillamente, la negación de la unidad del género humano, no conduce necesariamente a la ciencia ni a la lucha de clases. Estas exigen otras condiciones y distinto género de esfuerzos.

En la Antigüedad, los amos rara vez usaban el estilo humanista para dirigirse a sus esclavos. Hasta hoy muchas ideologías han afirmado que para el hombre la raíz no es el hombre mis-

mo, y que existe otro ser supremo. Desde este punto de vista, el mito cristiano de la encarnación aparece como una conquista humanista y universalista, opuesta a las ideologías particularistas. Pues tanto en el humanismo como en el antihumanismo hay muchos grados y variaciones.

Los rigoristas tratan con dureza al humanismo de la burguesía, «clase ascendente», según se manifestó en la Francia del siglo XVIII.¹¹ Señalan sus límites y denuncian sus ilusiones. Pero, sin esta nave tan frágil, ¿habrían llegado al punto que alcanzaron? Por limitado y engañoso que haya sido, el humanismo del siglo XVIII no es el peor producto de la burguesía. Era una forma de rechazo de la ideología del feudalismo, sistema que, en sus postrimerías, ciertamente no se caracterizaba por el humanismo.

Además, después de haber observado con lupa la ideología de una clase en ascenso, ¿debemos descuidar el examen de la ideología de esta clase en su período descendente? La burguesía, que primero se inmoviliza y luego comienza a refluir, muy pronto abandona la filosofía de las Luces, y se aleja de Rousseau y su «ideología de la libertad». El humanismo abandonado sobre la playa, ¿hacia qué riberas diferentes podía derivar?

Cuando se amplía demasiado la distancia entre un humanismo proclamado y una práctica brutal, los opresores actúan a cara descubierta y abandonan los disfraces.

«El lobo actúa como un lobo;
¡Eso es lo más seguro!».

Entonces, ¿puede afirmarse que la ideología hitleriana es humanista? Proscribía la esencia humana universal, negaba la unidad del género humano, pretendía que la raza forja la historia, exaltaba la sangre y el suelo en lugar del hombre abstracto, y se burlaba de las afirmaciones humanistas y los actos humanitarios. Confería una situación de privilegio a los vehículos de la «sangre preciosa», raza de señores autorizada a imponer servidumbre y muerte a los restantes bípedos. En un momento de enternecimiento Himmler se vanagloria de tratar a los «subhombres» «tan bien como a los animales»,¹² ¡pero ya se sabe qué significaron esas palabras!

Se reprueba con razón las letanías falsamente humanistas. Pero no son menos prolijas las expansiones ideológicas del antihu-

11 *Pour Marx, op. cit.*, págs. 241-42.

12 Billig, *L'Allemagne et le génocide*, París, 1959, pág. 24.

manismo: reléanse los discursos de Hitler, o las piezas más sermoneadoras de Himmler.

Seguramente la ideología nazi no es la causa del genocidio,¹³ pero en todo caso ayudó a sus autores a realizarlo, y hasta cierto punto les permitió ejecutarlo con la conciencia tranquila. En el régimen de Hitler la burguesía alemana no «vivió su dominio de clase» como «libertad de sus propios explotados».

En vista de estos antecedentes, la elección de la palabra *anti-humanismo* para designar una doctrina completamente distinta, una doctrina que aspira a lo humano y lo universal, pudo parecer a algunos una suerte de provocación. ¡Es cierto que produjo el efecto de choque que se deseaba! Pero, ¿acaso no suscita resonancias indeseadas?

¿Evitamos realmente el esencialismo si definimos al hombre como «un portador de las relaciones de producción»?¹⁴ Una definición desvaída del hombre es de todos modos una definición. Por mucho que desde el punto de vista teórico el término «portador» pueda parecer pobre, de todos modos concluye en una esencia. Quizá de ese modo el sujeto sólo conserva «la endeble realidad de un portador»,¹⁵ ¡pero si es así atrevámonos a afirmar que es un auténtico portador! ¡Ni la col, ni la amiba, ni la rata tienen fuerza suficiente para portar «el conjunto de las relaciones de producción y de las relaciones sociales»! Y esto, sin hablar de la ciencia . . .

Marx había insistido en el asunto: en la producción de sus medios de subsistencia, los hombres, y solo ellos, crean también sus relaciones de producción, su existencia social. Esta aptitud, que permite distinguirlos conceptualmente de los animales, los separa en primer lugar prácticamente, y es «la consecuencia misma de su organización corporal».¹⁶

¿Portador específico? En las obras de Marx el hombre se presenta ante todo como el creador de las relaciones de producción y las relaciones sociales. Pero debe entenderse que Marx concibe este sujeto de la historia como constantemente modificando por su actividad misma.

¿De dónde arranca la tradición marxista que rehusa afirmar que «el hombre» es quien hace la historia? Por su parte, Marx no vacila en escribir, en armonía con el espíritu de su doctrina permanente: «El hombre mismo es la base (*die Basis*) de su

producción material, como de todas las demás producciones que realiza. Por lo tanto, todas las circunstancias que afectan al hombre, *el sujeto de la producción (der Subjekt der Produktion)*, modifican *más o menos* todas sus funciones y actividades, y también sus funciones y actividades en cuanto creador (*Schöpfer*) de la riqueza material, de las mercancías».¹⁷

Sin embargo, el «sujeto de toda la producción» choca con el mundo de sus productos como con una fuerza natural indomeñada. Por lo tanto, es necesario que se cumpla una inversión de la relación originaria entre el hombre y la producción. Esta inversión, que Marx se propuso explicar, responde, en su esquema dinámico, a la que Hegel había descrito en diferentes perspectivas. Y, por otra parte, al retomarla y aplicarla a objetos concretos, en *El capital*, Marx le asigna un nombre que, en alarde de coquetería, tomó del lenguaje hegeliano: la *alienación (Entfremdung)*.

Marx afirma que los proletarios son explotados por un capital producido por ellos mismos en ciertas condiciones. Este capital es su obra, y sin embargo se alza ante ellos como un poder extraño (*fremd*), un poder opuesto a algunos de sus fines conscientes, una fuerza hostil cuyos efectos inicialmente ellos conocen tan mal, y son tan incontrolables, como si se tratase de un fenómeno natural.

Marx explica: «No solo los productos de los obreros convertidos en fuerzas independientes imperan sobre quienes los producen y los compran, sino que ocurre lo propio con las fuerzas sociales (. . .) que se les enfrentan en cuanto cualidades de su propio producto».¹⁸ Distingue la «forma de los medios de trabajo, que para el trabajo es una forma alienada (*entfremdete Form*), que ha cobrado autonomía frente a él»,¹⁹ describe el capital en lo que considera «su forma más alienada (*in seiner entfremdetesten Form*) y más característica»;²⁰ muestra cómo se realiza, en el proceso de la constitución de este capital, «la separación de las diferentes partes de la plusvalía, así como sus alienaciones (*Entfremdungen*) y esclerosis recíprocas».²¹

17 *Théories sur la plus-value* (texto redactado en 1861-1863), en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlín, 1965, XXVI, 1ª parte, pág. 260, o *Theorien über den Mehrwert*, K. Kautsky, ed., Stuttgart, I, 1905, pág. 388; véase la traducción al francés por Molitor, París, II, 1924, pág. 166.

18 *Le Capital*, trad. al francés por Cohen-Solal y Badia, París, 1960, libro III, vol. III, pág. 194.

19 *Ibid.*, pág. 202.

20 *Ibid.*, pág. 207.

21 *Ibid.*, pág. 207.

13 Véase J. D'Hondt, «Genocide et idéologie», *Etudes internationales de psycho-sociologie criminelle*, París, n° 14-15, 1968, págs. 39-46.

14 L. Althusser, *Lire le Capital*, op. cit., I, págs. 163-65.

15 *Ibid.*, pág. 164.

16 K. Marx-F. Engels, *L'idéologie allemande*, París, 1968, pág. 45.

Marx ha querido destacar las causas de su desarrollo: la producción de plusvalía, la explotación del trabajo asalariado. ¡Pero del hecho de que, en ciertas condiciones, los productos de la actividad humana se separan de ella y se vuelven contra ella misma, no ha extraído jamás la conclusión de que esta actividad humana era ilusoria o accesorial!

Por otra parte, a juicio de Marx la alienación de la actividad productora no prevalece siempre y por doquier. La escisión entre el productor y el producto es en sí misma un producto, y si se ha demostrado necesaria en cierta época, ello no le otorga una garantía de perennidad. Más aún, el marxismo se consagra esencialmente a suprimirla: se trata de reunir, en un nivel superior de desarrollo, lo que estaba dividido.

Marx lo afirma muy claramente: «La unidad originaria (*die ursprüngliche Einheit*) entre el trabajador y los medios de producción (...) ha revestido dos formas...

»Estas dos formas son formas infantiles, tan poco aptas para desarrollar el trabajo en cuanto trabajo social como para desarrollar la fuerza productiva del trabajo social. De ahí la necesidad de la separación (*Trennung*), de la ruptura (*Zerreißung*), de la contradicción entre el trabajo y la propiedad (es necesario entender aquí la propiedad de las condiciones de producción). La forma extrema de esta ruptura, en la cual las fuerzas productivas del trabajo social se desarrollan del modo más potente, es el capital. Sólo sobre la base material que él crea, y gracias a las revoluciones por las cuales pasa la clase obrera y toda la sociedad en el proceso de esta creación (*im Prozess dieser Schöpfung*), puede restablecerse (*wiederhergestellt*) la unidad originaria».²²

Es indudable que uno de los méritos principales de Marx es haber estudiado la actividad humana por excelencia, la producción, que es también producción de la historia, como un fenómeno natural, objetivamente, científicamente, sin admitir la intervención de consideraciones morales en el análisis. Pero, ¿este mérito no disminuiría, y no se frustraría su audacia metodológica si los fenómenos tratados de ese modo se redujesen

22 *Théories sur la plus-value*, K. Kautsky, ed., Stuttgart, 1910, III, págs. 482-83; reimpresso en K. Marx-F. Engels, *Ueber den Historischen Materialismus*, Berlín, 1930, II, pág. 120. La misma idea se encuentra en *Salaires, prix et profit*, París, 1955, pág. 29: «...una serie de procesos históricos que culminan en una disociación de la unidad primitiva que existía entre el trabajador y sus medios de trabajo (...) hasta que una nueva revolución (...) logra restaurar la unidad primitiva en una forma histórica nueva».

efectivamente a hechos naturales como los otros, sin especificidad humana?

Si ignoramos el portador humano, arriesgamos falsear el resorte del método marxista. Si este método no parte del hombre, no es porque lo niegue; ¡se trata de que su meta es precisamente la liberación del hombre!

Es cierto que cada uno puede poner en tela de juicio el marxismo. Pero corresponde ante todo identificarlo. ¿Puede afirmarse que la reivindicación científica del hombre no es un auténtico humanismo? ¿Acaso Marx se habría equivocado acerca del sentido de su obra?

Indice general

- 7 Advertencia
9 Introducción. Presencia de Hegel
- 21 **Primera parte. Herencias**
- 23 1. Hegel y Marivaux
41 2. Problemas de la religión estética
55 3. Asesinato en la catedral
80 4. Juicio de Hegel acerca de la guerra revolucionaria
- 93 **Segunda parte. Mutaciones**
- 95 1. Hegel y su perdón
105 2. El Dios-Espejo
114 3. Génesis y estructura de la unidad del espíritu objetivo
- 129 **Tercera parte. La política y la historia**
- 131 1. Hegel y la ideología francesa
145 2. La historia y los utopistas en Hegel y en Marx
175 3. Hegel y los socialistas
204 4. Violencia e historia
- 213 **Cuarta parte. La historia y la dialéctica**
- 215 1. La historia en Hegel y en Marx
222 2. La dialéctica de Hegel y de Marx
227 3. La dialéctica específica de la historia en Hegel y Marx
232 4. La crisis del humanismo en el marxismo contemporáneo