

GLOSAS CRÍTICAS A UNA APOLOGÍA DEL *IDEALISMO ABSOLUTO*

GEORG H. FROMM

Ver para creer... Nunca imaginé que, en los albores del siglo XXI, me toparía con una apología resuelta e inequívoca del *idealismo absoluto* en las páginas de *Diálogos*.¹ Luego de que legiones de críticos implacables --desde el siglo XIX hasta el presente-- parecían haber reducido al célebre movimiento del *Idealismo alemán* a una peculiar pieza de museo, aquí tenemos a nuestro colega Cruz Vergara defendiendo con fervor singular, “a brazo partido”, la legitimidad, la pertinencia y, sobre todo, la *verdad* del *idealismo absoluto*, particularmente en su versión culminante y más ambiciosa, la elaborada por Hegel. Aún más, suscribe plenamente la pretensión del pensador alemán de ser la *culminación* de toda la tradición filosófica occidental y representar de forma ejemplar la “esencia” de la filosofía: “a Hegel se le debe considerar el culminador de la filosofía... porque nadie como él ha defendido el planteamiento de que la negatividad es la esencia del saber filosófico”.²

Como si ello no fuera suficiente, cabe notar el hecho que esta apología del *idealismo absoluto* aparece en un texto *didáctico*, es decir, un texto dirigido particularmente a

...los estudiantes que con distintas edades dan sus primeros pasos en la filosofía y quienes antes de comenzar el esfuerzo formativo necesitan una introducción bien general sobre el tema de la esencia de la filosofía.³

Ello implica que nuestro autor, por considerar al *idealismo absoluto* como la “esencia” del quehacer filosófico, estima que su apología del mismo constituye el meollo del mensaje que es necesario transmitirle a los que se inician en la disciplina a fin de que estén adecuadamente orientados y no se pierdan en la exuberante

¹ Eliseo Cruz Vergara, “Sobre la esencia de la filosofía”, *Diálogos*, 87 (2006), págs. 107-141.

² *Op. cit.*, págs. 119-20.

³ *Ibid.*, pág. 107.

“maleza” que ha crecido en torno a ella a lo largo de la historia (particularmente en tiempos recientes, al parecer).

En vista de lo insólito y ambicioso de la propuesta del colega, no puedo dejarla pasar desapercibida, por lo que adelantaré algunas reflexiones y comentarios críticos al respecto.

Presentaré (1) algunos señalamientos sobre diversos puntos y aspectos específicos de la exposición que Cruz Vergara desarrolla a lo largo de su ensayo, para luego (2) examinar con más detenimiento lo que me parece que constituye el meollo de su singular propuesta (págs. 127-9).

I.

Para un texto que aspira cumplir una función pedagógica, dirigido particularmente a lectores neófitos en la disciplina, sorprende la frecuente *vaguedad e imprecisión* de las exposiciones que ofrece. Parecería que el autor confunde la sencillez y simplicidad de una exposición didáctica, con el *simplismo*, que es un *defecto cardinal* en un texto filosófico, no importa cuán elemental pretenda ser. Si algo es imprescindible, “esencial”, comunicarle justamente a los que apenas se inician en este particular quehacer, es precisamente *la insoslayable pertinencia y relevancia de los matices, las cualificaciones*, en todo discurso filosófico adecuado. Por tratarse de un reproche tan severo, conviene ilustrarlo con varios ejemplos.

(a) *El escepticismo de Hume*: El colega Cruz Vergara nos ofrece una versión higienizada y azucarada de los célebres análisis escépticos de David Hume. Refiriéndose a los análisis de los conceptos de causalidad, sustancia y el yo, nos dice:

Pero tampoco este escepticismo termina en la nada, por el contrario: al final del análisis algunas veces el contenido examinado no desaparece sino que permanece, es aceptado, como *de alguna forma legítimo*. No podemos renunciar a la causalidad, pero al final del análisis sabemos de ella lo que antes no sabíamos. Hume nos enseña con su escepticismo a movernos al plano de una mayor claridad respecto de lo que creemos conocer y los conceptos que forman la base de nuestra existencia.⁴

Estas afirmaciones son como para sospechar que su autor cultiva el género de la *filosofía-ficción*. En efecto, las descripciones que nos ofrece tienden sistemáticamente a *mitigar sustancialmente* (y, por ende, a *desnaturalizar*) los ejercicios analíticos que desarrolla el filósofo escocés respecto a los conceptos mencionados (la frase que

⁴ *Ibid.*, pág. 133 (énfasis añadido).

he destacado, “de alguna forma legítimo”, sirve como una suerte de “hoja de parra” filosófica para disimular la transformación que se ha efectuado de la naturaleza y el sentido originales de los planteamientos de Hume, pues *todo* cabe bajo esta fórmula tan vaga e indefinida). Obviando las innumerables discusiones que se han desarrollado entre los eruditos, creo poder afirmar rotundamente —y *pace* Cruz Vergara— que los célebres análisis *escépticos* de Hume tienen todos un resultado eminentemente *negativo*. Así, por ejemplo, el examen crítico del concepto de causalidad desemboca en el resultado nada risueño de que todas las relaciones de causa y efecto que creemos fundadamente establecer entre diversos sucesos o aspectos de la realidad, carecen, en el fondo, de toda base o fundamento *racional* —o siquiera *razonable*—, pues son el resultado de la operación involuntaria de los hábitos o la costumbre (son el resultado de una suerte de “instinto”, nos asegura categóricamente Hume):

What, then, is the conclusion of the whole matter? A simple one; though, it must be confesed, pretty remote from the common theories of philosophy. All belief of matter of fact or real existence is derived merely from some object, present to the memory or senses, and a customary conjunction between that and some other object... This belief is the necessary result of placing the mind in such circumstances. It is an operation of the soul, when we are so situated, as unavoidable as to feel the passion of love, when we receive benefits; or hatred, when we meet with injuries. All these operations are a species of natural instincts, *which no reasoning or process of thought and understanding is able either to produce or prevent*.⁵

Para no dejar dudas al respecto, Hume no tiene reparos en comparar nuestro comportamiento (nuestros “razonamientos”) con el de los animales irracionales:

...the experimental reasoning itself, which we possess in common with beasts, and on which the whole conduct of life depends, is nothing but a species of instinct or mechanical power, that acts in us unknown to ourselves; and in its chief operations, is not directed by any such relations or comparisons of ideas, as are the proper objects of our intellectual faculties. Though the instinct be different, *yet still it is an instinct*, which teaches a man to avoid the fire; as much as that, which teaches a bird, with such exactness, the art of incubation, and the whole economy and order of its nursery.⁶

⁵ Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect. V, Part II: en Hume, *Enquiries* (ed. Selby-Bigge rev. P.H. Nidditch). Oxford, Clarendon Press, 1975, págs. 46-7 (énfasis añadido). Utilizo, por conveniencia, la versión del *Enquiry*, pero se puede constatar un resultado similar en la versión del *Treatise of Human Nature*. [Por razones de espacio, amén de carecer de pertinencia para los propósitos de mi ensayo, obvio la *bizantina* controversia erudita sobre los méritos relativos de las dos exposiciones que nos ofrece Hume.]

⁶ *Ibid.*, Sect. IX, pág. 108 (énfasis añadido).

Se trata de textos archiconocidos que no sería necesario citar, si no fuera por la singular torpeza de la exposición *endulzada* del pensamiento de Hume que nos ofrece nuestro colega.

Es significativo que precisamente los idealistas alemanes (tan admirados por el colega), lejos de pretender “mitigar” el radicalismo de los planteamientos de Hume, los consideraron como gravísimos *ataques escépticos* en contra de la *razón* como facultad cognoscitiva fundamental y, por ende, como profundamente *hostiles* a todo esfuerzo humano por lograr un conocimiento objetivo de la realidad. Es justamente por esta visión sobre el significado y alcance de los análisis escépticos de Hume, que ya Kant los consideró como el singular “revulsivo” teórico, el ingente reto que trastornó de raíz su pensar filosófico hasta aquel momento:

Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Humes war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.⁷

...seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der **Angriff**, den David Hume auf dieselbe machte. *Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis*, aber schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden.⁸

A renglón seguido, el filósofo nos explica sumariamente las razones que fundamentan su juicio sobre la gran significación histórica del *escepticismo* de Hume, refiriéndose específicamente al análisis humeano de la relación de causa y efecto que termina por negarle todo fundamento objetivo a nuestros esfuerzos por conocerla y explicarla.

Hieraus schloss er, die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann blosse Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich *a priori*

⁷ Kant, *Prolegomena...* Leipzig, Reclam, s.f. “Einleitung”, pág. 34. [“Lo admito abiertamente: la indicación de Hume fue precisamente la que, hace muchos años, primero interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta.”]

⁸ *Ibid.*, pág. 31 (énfasis añadidos). [“...desde el nacimiento de la metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación al destino de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el *ataque* que le dirigió David Hume. *No arrojó ninguna luz sobre este tipo de conocimiento*, pero hizo saltar una chispa con la cual, si hubiese encontrado una yesca a propósito, se hubiese podido encender un fuego cuyas brasas, sin duda, se habrían cuidadosamente conservado y acrecentado...”]

bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen...⁹

Resultados igualmente *negativos, escépticos*, producen los análisis humeanos de los conceptos medulares de *sustancia* y del *yo*. Es justo por ello que, respecto al último de ellos, Hume nos confiesa abiertamente su incomodidad y perplejidad insuperables.¹⁰ Si terminar en un angustioso estado de “esquizofrenia filosófica” (en el cual la “calentura” que nos producen sus análisis escépticos sólo puede aliviarse *abandonado totalmente la reflexión filosófica* para dedicarse a divertirse con los amigos) equivale a “movernos al plano de una mayor claridad”, en el cual el contenido del concepto analizado “permanece, es aceptado, como de alguna forma legítimo”, como nos asegura nuestro colega, entonces no podemos menos que concluir que *Anything goes!*

Por otra parte, la versión “color de rosa” que nos ofrece Cruz Vergara oculta el carácter profundamente *retrogrado, reaccionario*, de las conclusiones que Hume pretende establecer con sus análisis escépticos. En efecto: si la ciencia, en el fondo, no se distingue *cualitativamente* de la mera opinión, si es ilusoria su pretensión de ser un esfuerzo genuinamente *cognoscitivo*, se están abriendo de par en par las puertas para toda clase de superstición y oscurantismo. Un resultado parecido resulta de la celebración del hábito y la costumbre, en desmedro del discurso racional:

Custom, then, is the great guide of human life. It is that principle alone which renders our experience useful to us, and makes us expect, for the future, a similar train of events with those which have appeared in the past. Without the influence of custom, we should be entirely ignorant of every matter of fact beyond what is immediately present to the memory and senses. We should never know how to adjust means to ends, or to employ our natural powers in the production of any effect. There would be an end at once of all action, as well as of the chief part of speculation.¹¹

Resulta patente el estrecho vínculo que guardan estas afirmaciones contundentes de Hume con la clásica postura conservadora, particularmente en las esferas de lo político y social (basta recordar la secular lucha de los ilustrados franceses contra

⁹ *Ibid.*, pág. 32. [“De aquí [Hume] concluye que la razón no tiene capacidad alguna para concebir (*denken*) tal relación, ni siquiera en términos generales, porque en virtud de ello sus conceptos serían simples invenciones fantasiosas (*Erdichtungen*), y todos sus conocimientos, supuestamente fundados *a priori*, no serían otra cosa que experiencias comunes falsamente timbradas (*gestempelt*)...”]

¹⁰ Véase la tan célebre como dramática confesión que el filósofo escocés nos ofrece en: Hume, *A Treatise of Human Nature*. (Oxford, Clarendon Press [ed. Selby-Bigge], 1958, págs. 633-6 y, sobre todo, 268-9.

¹¹ *Enquiry...*, sect. V, Part I, en *op. cit.*, págs. 44-5.

los valores de la “tradicición” y la “costumbre” tan celebrados y defendidos por los partidarios del *Antiguo Régimen*).

También sobre este vínculo histórico-social estaban muy conscientes los idealistas alemanes, de Kant a Hegel. Cabe recordar en este contexto la elocuente advertencia del sabio ilustrado alemán, ante los intentos de socavar la autoridad de la razón:

Männer von Geistigfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehere Eure Talente und liebe Euer Menschengefühl. Aber habt Ihr auch wohl überlegt, was Ihr thut, und wo es mit Euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will?... Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was Euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probestein der Wahrheit zu sein.¹²

Resulta particularmente significativo que, no obstante su notorio “pietismo”, Kant no tenga reparos en extender su encendida defensa de las prerrogativas de la razón incluso al tema privilegiado —y *delicado*— del ser divino:

Der Begriff von Gott und selbst die Überzeugung von seinem Dasein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so grosser Autorität zuerst in uns kommen. ...Vom Dasein des höchsten Wesens kann also niemand durch irgend eine Anschauung *zuerst* überzeugt werden; der Vernunftglaube muss vorhergehen... Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht *zuerst* zu sprechen bestritten wird: **so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet.**¹³

¹² Kant, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* [“Cómo orientarse en el pensamiento”], escrito en 1786, en *Werke* (Akademie-Ausgabe), VIII, págs. 144 y 146. [“¡Hombres de gran espíritu y de amplias disposiciones de ánimo! Honro vuestro talento y venero vuestro sentimiento de humanidad. Pero, ¿habéis pensado bien lo que hacéis y a dónde llegará la razón con vuestros ataques?... ¡Amigos del género humano y de lo que es más sagrado en este género! Ya se trate de hechos, ya se trate de fundamentos racionales: admitid lo que os parezca más auténtico luego de un examen cuidadoso y sincero. Pero no neguéis a la razón lo que hace de ella el bien supremo sobre la Tierra, a saber, el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad”] Aunque la apasionada advertencia de Kant fue, de hecho, suscitada por los ataques que partidarios de la “intuición” y el “sentimiento” dirigieron contra Moses Mendelsohn, me parece pertinente también, *mutatis mutandi*, al contexto de las implicaciones tanto *teóricas* como *prácticas* que Kant discierne en el escepticismo humeano.

¹³ *Ibid.*, págs. 142-3 (énfasis añadido). [“El concepto de Dios, e incluso la convicción de su existencia, sólo pueden encontrarse en la razón, sólo pueden provenir de ella, y no pueden venirnos primeramente ni por una inspiración, ni por una instrucción externa, por grande que sea su autori-

Cabe notar que **todo** Kant, el filósofo *completo*, está presente en este planteamiento, particularmente en la rotunda afirmación final del mismo: *tanto* el grandioso representante de lo mejor de la Ilustración, por una parte, *como*, por otra parte, la imborrable huella de ser “hijo de su tiempo” (¡del atraso *alemán*, nada menos!) —es seguramente por esto último que Kant establece la singular ecuación entre *ateísmo* y los delirios y/o supersticiones más vulgares.

Consideraciones análogas valen, aún en mayor medida, para el caso de Hegel. De la abundante evidencia que podría aducirse al respecto, me limitaré a remitir a un texto particularmente pertinente. El examen del empirismo en la *Lógica* de la *Enciclopedia* concluye con el siguiente señalamiento sobre Hume:

Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage dessen, was für Wahrheit gelte, bleiben soll, so erscheint die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als etwas *Unberechtigtes*, als eine subjektive Zufälligkeit, eine blosser Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen seyn kann. Eine wichtige Konsequenz hievon ist, dass in dieser empirischen Weise die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze, so wie der Inhalt der Religion als etwas Zufälliges erscheinen und deren Objektivität und innere Wahrheit aufgegeben wird.¹⁴

La clara conciencia de las implicaciones tanto *teóricas* como *prácticas* del *escepticismo* de Hume, fue un poderoso motivo (entre otros, claro está) para llevar a los idealistas alemanes a desarrollar sus sistemáticos —y *apasionados*— esfuerzos por rehabilitar y defender “a ultranza” las prerrogativas cognoscitivas de la *razón*, al punto de desembocar —comprensible pero injustificadamente— en el extremo del idealismo *absoluto* de Hegel. Al presentarnos una versión “aséptica” (y profundamente desnaturalizada) del pensamiento del gran filósofo escocés, Cruz Vergara oscurece y torna inexplicable esta importante dimensión del esfuerzo filosófico que llevaron a cabo los idealistas alemanes: lo cual es un defecto particularmente grave en un texto que aspira a cumplir una función *didáctica*. En efecto, la pregunta obvia, la que “se cae de la mata”, para quien recién se acerca al estudio de esta rica tradi-

dad... Nadie puede estar primeramente convencido, por una intuición cualquiera, de la existencia del ser supremo; la creencia racional tiene que preceder... Por consiguiente cuando se le niega a la razón el derecho que le incumbe de hablar primero acerca de objetos suprasensibles como la existencia de Dios y el mundo futuro, **se abre una amplia puerta a cualquier delirio, superstición, e incluso el ateísmo.**”]

¹⁴ Hegel, *Sämtliche Werke* (ed. Glockner), vol. 8, § 39, pág. 122; cf. también §§ 47, 50 y 53. [“En tanto la percepción ha de permanecer como el fundamento de lo que cuente como verdad, la universalidad y la necesidad aparecen como algo *injustificado*, como una contingencia subjetiva, un mero hábito, cuyo contenido puede estar constituido de esta u otra manera. Una consecuencia importante de ello es que, en este enfoque empirista, las determinaciones y leyes jurídicas y morales, así como el contenido de la religión, aparecen como algo fortuito y se renuncia a su objetividad y verdad interior.”]

ción filosófica desarrollada en las postrimerías del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX, es: ¿cómo rayos pudieron estos destacados pensadores alemanes (sin ser recientes egresados de un manicomio) abrazar serria y tenazmente un *hiper-racionalismo*, es decir, llegar al extremo de *absolutizar a la razón*?¹⁵

Por último, cabe apuntar que resulta curioso que, en un escrito que de principio a fin destaca y celebra el principio de la “negatividad”, se pretenda evadir —o, al menos, diluir sustancialmente— el aspecto *realmente negativo* del pensar filosófico de Hume.

(b) El origen de la filosofía y la ciencia modernas. Cruz Vergara nos dice al respecto:

La filosofía moderna surge sin duda alguna muy maltrecha de una educación medieval que la reduce a argumentar dialécticamente a favor de las verdades de autoridad. Se *olvida* en ese resurgir *de la tradición antigua* y a la hora de rehabilitarse lo hace *apoyándose demasiado en la ciencia moderna*.¹⁶

En primer lugar, basta recordar el caso notable de Leibniz para problematizar el aserto de que la “filosofía moderna” adoleció del defecto de olvidarse de la “tradición antigua”. En segundo lugar, y más importante: es necesario *cualificar* sustancialmente el reproche que le hace el colega Cruz Vergara a la “filosofía moderna” de haberse “rehabilitado” “apoyándose *demasiado* en la ciencia moderna”. Si bien es cierto que el desarrollo de la filosofía en los siglos XVII y XVIII se plasmó en estrecha relación con el desarrollo de la ciencia moderna (Galileo *et al.*), resulta *unilateral y simplista* el juicio negativo que el colega formula al respecto. No obstante los reparos que se quieran formular respecto a la *afinidad* que la filosofía y la ciencia exhibieron en esa época,¹⁷ el balance de la misma fue —desde el punto de vista histórico-social— eminentemente *positivo*. La perspectiva resueltamente mundana junto al compromiso a favor de las facultades *naturales* de conocimiento (y, particularmente, la *razón*), fueron un poderoso —e indispensable— antídoto para las concepciones y valores de la tradición que aún prevalecían en buena medida. Es significativo que, refiriéndose a los pensadores del *siglo XVIII*, el distinguido historiador, Frank E. Manuel, apuntara sagazmente:

The poverty of the spirit under the hegemony of pure reason did not trouble the eighteenth century *philosophes* because in the world about him, steeped in primitive

¹⁵ Abundaré sobre el particular en un próximo ensayo, “El *hiper-racionalismo* del Idealismo Alemán”.

¹⁶ *Op. cit.*, pág. 137 (énfasis añadido).

¹⁷ Por ejemplo, la tendencia a abordar el estudio y explicación de la realidad con un enfoque *mecanicista y reduccionista*.

prejudice, superstition, ignorance, and fanaticism, mankind had just begun to fight the battle of rationality.¹⁸

En las arduas circunstancias de aquella época, difícilmente se podía pecar por ser *demasiado* racionalista, *demasiado* favorecedor (partidario) del desarrollo del conocimiento científico.

(c) La crítica de la religión de Feuerbach:

Sorprende particularmente el tratamiento del pensamiento crítico de Feuerbach que nos ofrece nuestro colega, pues él se ha destacado, entre otras cosas, como estudioso de su obra.¹⁹ Pero en su reciente apología del idealismo nos presenta un cuadro de su filosofía que, por rudimentario y unilateral, no puede calificarse de otra manera que *burdo y simplista*. Podría parecer demasiado severa esta caracterización, pero el texto de su ensayo lo confirma cabalmente.

Refiriéndose a la concepción de la filosofía como “mediadora entre saberes, sobre todo, entre la ciencia y la religión general”, nuestro colega comenta a renglón seguido:

Creo que esta apreciación es resultado de lo que ha sucedido en la filosofía moderna, la cual *si* se ha movido muy estratégicamente entre las otras dos disciplinas. Es obvio que esta caracterización de la filosofía es mucho más justa que aquella otra que concluye que hay que renunciar a la filosofía, pues es una teología disfrazada (Ludwig Feuerbach).²⁰

En primer lugar, nuestro exégeta olvida el hecho histórico elemental de que, como buen discípulo de Hegel, Feuerbach suele seguir la práctica prevaleciente en la escuela hegeliana de utilizar el término “filosofía” para referirse *específicamente* al pensamiento del Maestro (aceptando la pretensión de éste de que su sistema representaba paradigmáticamente el quehacer filosófico de la tradición occidental). Por tanto, cuando Feuerbach concluye su incisivo análisis crítico de la filosofía elaborada por el Maestro exigiendo que abandonemos el idealismo hegeliano (la “filosofía”) para asumir la postura contraria, es decir, la de un naturalismo o materialismo consecuente, en modo alguno nos está llamando a “renunciar a la filoso-

¹⁸ Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge/Mass., Harvard Univ. Press, 1959, pág. 307: [“Que el espíritu pudiera empobrecerse bajo la hegemonía de la razón pura no le quitó el sueño a los *philosophes* del siglo XVIII, ya que, en el mundo a su derredor, sumido en el prejuicio primitivo, la superstición, la ignorancia y el fanatismo, la humanidad apenas había comenzado a librar la batalla por la racionalidad, la batalla a favor de la la razón.”] Cf., también, mi ensayo, “La igualdad natural de los hombres en Descartes”, *Diálogos* 81 (2003), esp. págs. 192-5.

¹⁹ Véase, por ejemplo, E. Cruz Vergara, “Ludwig Feuerbach: Naturaleza, sociedad y conocimiento.” *Diálogos*, 33 (1979), págs. 91-108.

²⁰ *Op. cit.*, pág. 136 (énfasis añadido).

fia" *como tal*, a abandonar todo ejercicio del pensar filosófico: por tanto, lo que para Feuerbach es, en el fondo, una "teología disfrazada" es la tradición *idealista* (que alcanza su "culminación" en Hegel) que, ciertamente, ha tendido a prevalecer a lo largo de la historia de la disciplina.

Cabe señalar, en segundo lugar, el hecho significativo de que los dos célebres panfletos polémicos de Feuerbach llevan los títulos programáticos de *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y *Principios de la filosofía del futuro* (1843): es obvio que si Feuerbach alude a la obra de Lutero en el primer título, y a una "filosofía del futuro" en el segundo, lo que pretende no es exhortarnos a abandonar totalmente el ejercicio del pensar filosófico, sino a convencernos de la imperiosa necesidad de *reformular*, de cambiar *radicalmente* la manera (idealista) como se ha cultivado esta disciplina. La alusión a Lutero me parece particularmente significativa: al igual que el monje alemán, que al criticar severamente las creencias y prácticas de la tradición católica-romana, en modo alguno pretendía exhortarnos a renunciar al cristianismo sino sólo a la forma desnaturalizada del mismo promovida por Roma (¡ni hablar de renunciar a la religión como tal para abrazar el ateísmo!), Feuerbach nos exhorta con su crítica implacable a abandonar la postura filosófica *idealista* (particularmente en su versión culminante elaborada por Hegel), sin por ello pretender abandonar el ejercicio de la reflexión filosófica *como tal* (sino tan sólo reformarla o renovarla radicalmente).

Por otra parte, plantear que la filosofía (idealista) "es simplemente una teología disfrazada" no le hace justicia a la riqueza y sofisticación de la crítica feuerbachiana a la tradición filosófica que culmina con Hegel. Para que no quede duda alguna sobre su menosprecio o juicio despectivo sobre la crítica elaborada por Feuerbach, nuestro colega añade:

Esta reducción de la filosofía a la religión es simplista [!], ya que al intentar identificar a ambas por considerarlas enajenantes respecto a la esencia humana, pasa por alto, entre otras cosas, la función más diferenciada que la filosofía ha jugado en pensadores racionalistas que van desde Descartes a Hegel. No negamos el vínculo de la filosofía con la religión, pero no al precio de fundirlas y negar sus diferencias. No olvidemos que aún para los filósofos que creyeron que la religión no es simple ideología o engaño de sacerdotes (Lessing, Kant), la tarea histórica de su crítica era separar las verdades ocultas en la religión tradicional, y reconocerle así su función histórica preparatoria para las verdades racionales que la conciencia ya ilustrada estaba preparada para recibir.²¹

Cabe destacar, en primer lugar, que el colega Cruz Vergara olvida que Feuerbach no sólo fue un aventajado discípulo de Hegel, sino que además tenía

²¹ *Ibid.*, pág. 136.

una sólida formación en teología, como lo demuestra sobradamente en la amplia fundamentación que provee para sus críticas a la religión (la cristiana, en particular) en su célebre obra, *La esencia del cristianismo* (1841), entre otras. Para un teólogo y discípulo hegeliano, nada más alejado de la intención y contenido de sus planteamientos críticos que la intención *reduccionista y simplista* que nuestro apologeta del idealismo le pretende atribuir. En particular, es una grosera tergiversación de su pensamiento atosigarle la burda concepción de la religión como "simple ideología o engaño de sacerdotes". Al contrario, su concepción crítica de la religión *supera por mucho* las elaboradas incluso por Lessing y Kant: al apropiarse críticamente del legado filosófico hegeliano, Feuerbach se destaca claramente de los críticos anteriores por abordar el fenómeno religioso desde una perspectiva netamente *histórica*. En efecto, lo distintivo de la crítica feuerbachiana es precisamente que no se limita a considerar y despachar la conciencia religiosa como una conciencia enajenada de la esencia genérica del ser humano (¡ni hablar de ser un burdo engaño de los curas!), sino que, mucho más importante y decisivo, insiste en ver en las diversas concepciones de lo divino elaboradas a lo largo de la historia humana, la plasmación (de forma "indirecta", claro está) del progresivo desarrollo, por parte de la humanidad, de una conciencia cada vez más rica, amplia y sofisticada de su naturaleza esencial como ser humano y su situación en el mundo. De los innumerables pasajes de esta obra que se podrían aducir al respecto, basta con recordar el siguiente:

Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst *ausser sich*, ehe er es in sich findet... Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deswegen darin, dass das, was der frühern Religion für etwas Objektives galt, jetzt als etwas Subjektives, d.h., was *als Gott* angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas *Menschliches* erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätem Götzendienst: der Mensch hat sein *eignes Wesen* angebetet. Der Mensch hat sich vergegenständlicht, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; die spätere Religion tut diesen Schritt. Jeder Fortschritt in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntnis. Aber jede bestimmte Religion, die ihre ältern Schwestern als Götzendienerinnen bezeichnet, nimmt *sich selbst* –und zwar notwendig, sonst wäre sie nicht mehr Religion –von dem Schicksal, dem allgemeinen Wesen der Religion aus; sie schiebt nur auf die *andern* Religionen, was doch –wenn anders Schuld—die Schuld der Religion überhaupt ist.²²

²² Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, en *Gesammelte Werke* (ed. Werner Schuffenhauer). Berlin, Akademie Verlag, 1973, vol. 5, pág. 47. ["El hombre primero desplaza su esencia *fuera de sí*, antes de encontrarla en sí mismo... El progreso histórico de las religiones consiste en que las últimas ven como subjetivo y humano lo que las primeras contemplaban como objetivo y adoraban como divino. Para las religiones posteriores, las anteriores han sido idólatras: el hombre ha adorado a su propio ser o esencia. El hombre se ha objetivado pero no ha reconocido al objeto como

La sucesión histórica de las representaciones de lo divino constituye, por tanto, una suerte de registro de cómo la humanidad ha trabajosamente desarrollado una comprensión cada vez más adecuada (aunque siempre bajo el signo de la enajenación) de su realidad esencial. Así, pues, para Feuerbach no menos que para sus precursores, “la tarea histórica de su crítica era separar las verdades ocultas en la religión tradicional...”

Lamentablemente, todavía hay más que es necesario comentar críticamente. Nuestro colega culmina sus reflexiones sobre la obra de Feuerbach con el siguiente juicio:

En otras palabras, no sólo sigue en pie la consigna platónica de que la dialéctica es la ciencia básica de la filosofía sino también que es sólo cuando está ausente la capacidad de conceptualización que la filosofía se confunde irremediamente con la teología. Y si esto es correcto hay que apuntar que la afirmación de Feuerbach, de que la filosofía es una teología disfrazada, *no afecta a la hegeliana*.²³

Es menester señalar, en primer lugar, que es totalmente inadecuado —por *simplista*— reprocharle al pensamiento feuerbachiano de carecer de “la capacidad de conceptualización [presumiblemente, “dialéctica”]”: por lo que he planteado y expuesto anteriormente al respecto, huelga abundar sobre el particular. En segundo lugar, y más importante aún: el propio Hegel se ocupa en sus obras de socavar el juicio demasiado optimista de su admirador y apologeta en el sentido de que el Maestro logra *evadir realmente* la crítica que le dirigió su aventajado discípulo. En efecto, es una nota conspicua —y persistente— de los escritos hegelianos la aspiración de armonizar en lo posible su idealismo filosófico con la “verdad” profunda contenida en la tradición religiosa que culmina con el cristianismo protestante de sus días. Así, por ejemplo, Hegel gusta destacar la analogía estructural que existe entre su concepto filosófico central del *Geist* (*espíritu*) y la concepción cristiana de la Trinidad.²⁴ Aún más, nuestro filósofo idealista insistió, desde sus primeras hasta sus últimas obras, sobre la íntima afinidad de fondo que existe entre el discurso religioso tradicional y su pensamiento filosófico; en su obra madura recalca incluso que la teología cristiana y su filosofía “especulativa” comparten un mismo *con-*

su propio ser o esencia. La religión posterior da ese paso; por eso, cada progreso de la religión constituye un más profundo autoconocimiento. Pero cada religión determinada, que califica a sus hermanas mayores como idólatras, *se excluye a sí misma* (y lo hace por necesidad, si no dejaría de ser religión) del destino, de la esencia general de la religión; le achaca sólo a las *otras* religiones lo que es la culpa de la religión en general.”]

²³ *Ibid.*, pág. 140 (énfasis añadido).

²⁴ Véase, por ejemplo, Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg, Felix Meiner, 1955, págs. 58-9.

tenido o verdad, distinguiéndose tan sólo en la forma específica de expresarlo o manifestarlo:

Die Religion ist die Art und Weise des Bewusstseyns, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung, ist; die wissenschaftliche Erkenntniss der Wahrheit aber ist eine besondere Art des Bewusstseyns, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen. *Der Gehalt ist derselbe*, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, dass sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertätigen Menschen, so giebt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens, die andere des concreten Begriffs.²⁵

En la “Introducción” a la misma obra, Hegel incluso *refuerza* este planteamiento:

[Die Philosophie und die Religion] haben [beide] die *Wahrheit* zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, --in dem, dass *Gott* die Wahrheit und *er allein* die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der *Natur* und dem *menschlichen Geiste*, deren Beziehung auf einander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit.²⁶

No menos categóricos son los pronunciamientos al respecto que Hegel hace al comienzo de sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*:

...der Inhalt, das Bedürfniss und das Interesse der Philosophie [ist] mit dem der Religion ein gemeinschaftliches... Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist *die ewige Wahrheit* in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explication Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntniss der *Nichtweltlichen*, nicht Erkenntniss der äusserlichen Masse, des empirischen Daseyns und Lebens, sondern Erkenntniss dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur muss sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie explicirt daher nur sich, indem

²⁵ Hegel, *Enciclopedia*, Prefacio a la 2ª edición, en *Sämtliche Werke* (ed. Glockner), Stuttgart, F. Frommans Verlag, 1955, vol. 8, pág. 17. [“La religión es el tipo y forma de conciencia en la que la verdad se presenta a todos los hombres, a los hombres no importa su nivel de formación [educación]; pero el conocimiento científico de la verdad es una forma peculiar de conciencia [de la verdad], para la cual no todos los hombres —de hecho, sólo unos pocos— están dispuestos a someterse al trabajo requerido. *El contenido de ambas es el mismo* pero, como Homero dice que algunas cosas tienen dos nombres, uno en el lenguaje de los dioses y otro en el lenguaje de los hombres sobrecapados, así también hay para dicho contenido dos lenguajes: uno, el lenguaje del sentimiento, de la representación, así como del pensamiento que se anida en las categorías finitas y las abstracciones unilaterales; el otro, el lenguaje del concepto concreto.”]

²⁶ *Op. cit.*, pág. 41. [“La filosofía y la religión tienen ambas como su objeto la misma *verdad*, y justamente en el sentido más elevado, --a saber, que *Dios* es la verdad y de que *sólo Él* es la verdad. Ambas tratan también de la esfera de lo finito, de la *naturaleza* y del *espíritu humano*, de su relación recíproca y con Dios, en tanto es su *verdad*.”]

sie die Religion explicirt und indem die sich explicirt, explicirt sie die Religion. Als Beschäftigung mit der ewigen Wahrheit, die an und für sich ist, und zwar als Beschäftigung des denkenden Geistes, nicht der Willkür und des besonderen Interesses mit diesem Gegenstande ist sie dieselbe Thätigkeit, welche die Religion ist... So fällt Religion und Philosophie in Eins zusammen; die Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst, ist Religion...²⁷

En vista de estas declaraciones *explicitas e inequívocas* del propio Hegel (y que podrían multiplicarse *ad libitum*), me resulta increíble que su admirador pretenda eximirlo del tan célebre como atinado reproche feuerbachiano, a saber:

Das Geheimnis der *Theologie* ist die *Anthropologie*, das Geheimnis aber der *spekulativen Philosophie* [la filosofía hegeliana] die *Theologie* —die *spekulative Theologie*, welche sich dadurch von der *gemeinen* unterscheidet, dass sie das von dieser aus Furcht und Unverstand in das Jenseits entfernte göttliche Wesens ins Diesseits versetzt, d.h. *vergegenwärtigt, bestimmt, realisiert*.²⁸

Si bien Cruz Vergara tiene perfecto derecho a criticar (e incluso repudiar) la evaluación feuerbachiana del significado último de la filosofía hegeliana, me parece injustificable que, por ello, pretenda sugerir que la crítica de Feuerbach es “simplista” y carente de fundamento: lo menos que le correspondía hacer es mostrar cómo y por qué, a pesar de las numerosas declaraciones del propio Hegel que *prima facie* respaldan la interpretación crítica de Feuerbach, ésta no logra sostenerse.

Cabe destacar, por otra parte, el hecho curioso de que, si bien Cruz Vergara había recalcado el íntimo vínculo de la filosofía hegeliana —en virtud de su princi-

²⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung*, en *Sämtliche Werke* (ed. Glockner). Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1959, vol. 15, pág. 37. [“El contenido de la filosofía, su necesidad e interés son del todo comunes con los de la religión... El objeto tanto de la religión como de la filosofía es *la verdad eterna* en su objetividad misma: Dios y sólo Dios y la explicación de Dios. La filosofía no es sabiduría del mundo, sino conocimiento de lo *ultramundano* [*no-mundano*], no el conocimiento de la masa exterior, del ser y la vida empíricos, sino el conocimiento de lo eterno, de Dios y de lo que se desprende [fluye] de su naturaleza. Pues esta naturaleza tiene que revelarse y desarrollarse. En tanto explica [explicita] a la religión, la filosofía se explica a sí misma, y, en tanto se explica a sí misma, explica a la religión. Al ocuparse de la verdad eterna, que es en sí y para sí (y justo en tanto se ocupa de ella como espíritu pensante, y no por capricho o interés particular), es la misma actividad que la religión. Así, pues, la filosofía coincide con la religión; en su actuar, la filosofía es ella misma culto a Dios, es religión...”] Una vez establecida de forma enfática la *unidad* fundamental de la filosofía y la religión, Hegel procede, claro está, a diferenciarlas: pero no se trata de una diferencia de fondo, de contenido, sino tan sólo de la forma y manera de ellas darse (cf. *loc. cit.*).

²⁸ Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Philosophische Kritiken und Grundsätze (1839-1846)*, ed. Werner Schuffenhauer. Leipzig, Reclam, 1969, pág. 169. [“El secreto de la *teología* es la *antropología*, pero el secreto de la *filosofía especulativa* es la *teología* —la *teología especulativa*— la cual se diferencia de la *teología ordinaria* porque coloca aquí abajo al ser divino, es decir, *actualiza, determina y realiza* al ser divino, exiliado en el más allá por miedo e incompreensión por la *teología ordinaria*.”]

pio de la negatividad— con “lo espiritual”, *ahora* su apología se mueve en el sentido contrario, para poder descartar la crítica feuerbachiana de la misma.²⁹

Hay otro aspecto en el que el planteamiento feuerbachiano es filosóficamente superior, más sofisticado, que el de los críticos anteriores; y esta superioridad se debe nuevamente al hecho de que Feuerbach *supo apropiarse críticamente del legado filosófico hegeliano*. En efecto, Feuerbach tiene el gran mérito de haberse planteado conscientemente el problema de *las condiciones de posibilidad de su crítica a la tradición religiosa y teológica*. Se trata, es decir, de la clásica interrogante crítica: ¿cómo puede el crítico de la religión pretender haberse emancipado del fenómeno generalizado (el “maleficio” histórico) de la *enajenación* religiosa que sufren sus semejantes? Siguiendo de cerca a su Maestro, Feuerbach reconoce que también su crítica a la religión es un *producto histórico*, como todo pensamiento humano: pero sostiene que su planteamiento lo ha podido desarrollar a partir de un punto de vista histórico *privilegiado*. Es decir, sin pretender ser una excepción a la condición general de todo ser humano (pensador) de ser, inescapablemente, un “hijo de su tiempo”, reclama que la época presente representa la *culminación* del desarrollo histórico de las concepciones *enajenadas* de la esencia genérica del ser humano, por lo que, desde esta perspectiva privilegiada (por última, final) se puede (sin pretender tener poderes supra-humanos o supra-históricos) descifrar por fin el *secreto* de la conciencia religiosa a lo largo de la historia.³⁰

La respuesta de Feuerbach a la clásica pregunta “crítica” puede desglosarse como sigue:

- (1) *Suscribe* el juicio del Maestro en el sentido de que la concepción cristiano-protestante representa la concepción más desarrollada y sofisticada que se ha dado en la historia de las religiones (por su concepción trinitaria del ser divino, ella es, para Hegel, superior incluso al monoteísmo hebreo y es “lo especulativo” —es decir, la expresión cabal de la *verdad* filosófica—del cristianismo).³¹
- (2) *Suscribe*, también, la pretensión hegeliana de que su sistema de idealismo absoluto representa la expresión, en el lenguaje del discurso racional, filosófico, del

²⁹ Véase, por ejemplo, *op. cit.*, pág. 121 y, sobre todo, pág. 137: como la “esencia” de la filosofía (ejemplificada paradigmáticamente en el caso hegeliano) radica en la “negatividad”, Cruz Vergara nos asegura que “Y como la negatividad misma debe conducirnos a la prueba de que *la filosofía mantiene un íntimo nexo con lo espiritual*, el examen de este vínculo nos permite finalmente entender qué específicamente conoce la filosofía” (énfasis añadido).

³⁰ Resulta patente la apropiación que hace el discípulo del célebre motivo hegeliano del “final de la historia” como condición de posibilidad para su “saber *absoluto*”.

³¹ Véase, por ejemplo, Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, “Einleitung”, en *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg, Felix Meiner, 1955, págs. 58-9.

contenido esencial, de la *verdad*, que la religión expresa por medio de las imágenes y la *representación* (*Vorstellung*).³²

(3) *Interpreta* esta situación en el sentido de que la filosofía hegeliana es, en el fondo, la versión *mundanizada* del cristianismo (protestante).³³

(4) *Añade* que el hegelianismo equivale, por su pretensión absoluta, a una forma de *panteísmo*, lo que equivale, a su vez, a una forma de *ateísmo*:

Der „Atheismus“ ist der umgekehrte „Pantheismus“.

Der Pantheismus ist *die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie*.³⁴

(5) *Concluye*, por tanto, que lo que resta por hacer, es pronunciar la *verdad* sin velos, es decir, sin el tradicional vocabulario religioso/filosófico, lo cual equivale a proclamar el naturalismo humanista o materialismo como la consecuencia *histórica* inescapable de todo el desarrollo del pensamiento anterior.

Así, pues, apropiándose *críticamente* del rico legado filosófico hegeliano, Feuerbach pudo desarrollar una clara conciencia del carácter de *resultado histórico* de sus propias reflexiones críticas sobre la conciencia religiosa. ¡Nada más alejado de un enfoque *simplista*, al respecto, como pretende atribuirle el colega Cruz Vergara!

En fin: contrario a lo que alega nuestro colega considero que es inescapable concluir que Feuerbach se distingue *cualitativamente* de los anteriores críticos de la religión y de la filosofía idealista, precisamente por su fina *sensibilidad histórica* así como su notable *sofisticación filosófica*.

(d) Podría seguir añadiendo ejemplos de la *inepcia expositiva* de Cruz Vergara (por ejemplo, el singular maltrato que sufre en sus manos el positivismo *lógico* de Carnap *et al.*), pero considero que los ya ofrecidos y discutidos son más que suficientes para justificar mi juicio sobre el particular.

II.

El idealismo (hegeliano) vs. el materialismo histórico

Me parece que la confrontación entre el idealismo (*absoluto*) y el materialismo de Marx que Cruz Vergara nos presenta a mitad de camino de su exposición³⁵ constituye la médula de su planteamiento acerca de la “esencia” de la filosofía. Por ello, merece considerarse con más detenimiento.

³² Ver los textos de Hegel citados *supra*, pág. 149.

³³ Ver texto de Feuerbach citado *supra*, pág. 150.

³⁴ Feuerbach, *Vorkäufige Thesen...* (ed. cit.), pág. 171. [“El “ateísmo” es el “panteísmo” invertido. El panteísmo es *la negación de la teología desde el punto de vista de la teología*.”]

³⁵ Cruz Vergara, *op.cit.*, págs. 127-9.

(a) *El idealismo absoluto de Hegel*

Cruz Vergara comienza rechazando con razón las versiones populares, burdas y simplistas, que suelen ofrecerse del idealismo:

Advierto con el mayor énfasis posible que en filosofía no quiere decir el soñar con utopías imposibles, o el querer cosas inalcanzables sino que refiere más bien a la propuesta de que el pensamiento y la realidad son idénticos. Ahora bien la identidad entre ambos no se refiere a que sean lo mismo una mesa pensada y una mesa real; o que el pensamiento es primero y luego crea literalmente la realidad. Es con un idealismo tal contra el cual se pueden esgrimir los mejores y más convincentes argumentos.³⁶

¿Cuál es, entonces, el “idealismo” que quiere discutir nuestro colega?

Ahora bien, el idealismo que considero mejor defendible es el que entiende la identidad entre pensamiento y realidad como una *respecto de lo que se puede conocer*. En este sentido la tesis idealista dice sencillamente que el contenido del pensar y de lo pensado *son iguales*.³⁷

Lamentablemente, se trata de una caracterización *inadecuada* del idealismo filosófico, pues es demasiado *vaga e imprecisa*, aún en un texto elemental dirigido a “introducir” la filosofía a neófitos en la misma. Al afirmar simplemente que el sujeto y el objeto “son iguales”, se soslaya fatalmente la *equivocidad* del término clave, “iguales”. En efecto, ¿en qué sentido son “iguales” el sujeto y el objeto, según nuestro apologeta del idealismo hegeliano? ¿Son lisa y llanamente —*inmediatamente* (en la terminología técnica de Hegel)— “iguales”, es decir, son absoluta o irrestrictamente “iguales”, al punto de ser confundibles entre sí? O, por el contrario, ¿es la tesis capital de la identidad sujeto-objeto un planteamiento mucho más sofisticado y complejo? Cabe recordar al respecto que, ya en su primer escrito publicado (1801), Hegel caracterizó la identidad fundamental postulada en su filosofía con una fórmula deliberadamente paradójica, a saber: *la identidad de la identidad y la no-identidad*.

Das Absolute selbst ist... die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.³⁸

³⁶ *Ibid.*, pág. 127.

³⁷ *Ibid.*, pág. 128 (énfasis añadido).

³⁸ Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Hamburg, Felix Meiner, 1962, pág. 77. [„Lo absoluto mismo es la identidad de la identidad y la no-identidad; oponerse y ser uno están ambos contenidos en él.”]

No se trata, pues, de cualquier "identidad" simple, indiferenciada, sino de una singular unidad fundamental que alberga en su seno como elemento (*Moment*) esencial la oposición (contradicción) entre los términos de la relación, al tiempo que también queda *superada* (*aufgehoben*) dicha oposición o contradicción inherente.

Es precisamente por la naturaleza peculiar de la identidad postulada que Hegel, a la hora de hacer exposiciones populares ante un público heterogéneo (como en las lecciones que dictaba en la Universidad de Berlín), solía ilustrar su singular concepción con el ejemplo de la doctrina cristiana de la Trinidad: en efecto, esta concepción teológica, al tiempo que afirma categóricamente el carácter absolutamente *único* del ser divino, sostiene no menos resueltamente que la *radical negación de sí mismo* (al punto de hacerse *hombre* en Cristo) constituye un elemento (*Moment*) *necesario, indispensable*, de la naturaleza del ser divino cristiano, sin por ello en modo alguno abolir —ni siquiera *diluir*—su fundamental y esencial *unicidad*. Es decir, si bien Hegel se afanaba en satisfacer las exigencias de una exposición *popular*, no lo hacía al precio de sencillamente evadir la dificultad y complejidad inherentes a su particular concepción filosófica. Me parece que también hoy una exposición (aunque sea didáctica/apologética) del pensamiento hegeliano debe seguir escrupulosamente el ejemplo ofrecido por el filósofo alemán.³⁹

Por otra parte, al esforzarse por hacer "mejor defendible" la tesis idealista cardinal de la identidad sujeto-objeto, nuestro intérprete tiende a transformarla de un planteamiento *ontológico* (como era, seguramente, la intención original de Hegel) a uno meramente *epistemológico*: la tesis idealista fundamental es reducida a un aserto sobre "lo que se puede conocer". Aunque esta postura hermenéutica es compartida por algunos distinguidos estudiosos contemporáneos,⁴⁰ no deja de ser discutible, pues la tesis idealista de la identidad sujeto-objeto, así entendida, queda despojada de su audacia y radicalidad originales y amenaza por convertirse en un planteamiento *banal*. Para hacer a Hegel más "aceptable", "tragable", para el lector contemporáneo, estos intérpretes tienden a emascular su pensamiento, a "higienizarlo" excesivamente, al punto de desnaturalizarlo. Cabe recordar al respecto el hecho notable de que Hegel concebía a su *Ciencia de la lógica* no meramente como un tratado de lógica en sentido estrecho, sino como su *Ontología*.

³⁹ Un buen ejemplo de cómo hacerlo —es decir, presentar popularmente el pensamiento de Hegel *sin por ello evadir* sus inherentes dificultades o complejidades— a las alturas del incipiente s. XXI, lo constituye el libro de Herbert Schnädelbach, *Hegel: zur Einführung*. Hamburg, Junius Verlag, 2001: es significativo que el *Leitmotiv* de la exposición de Schnädelbach sea precisamente la tesis tan característica como paradójica del idealista alemán, a saber, *la identidad de la identidad y la no-identidad*.
⁴⁰ Ver, por ejemplo: Klaus Hartmann, "Hegel: A Non-Metaphysical View", en Alasdair MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Garden City, Doubleday, 1972.

Aún así, la interpretación atenuada (desvirtuada) que nos ofrece nuestro colega no deja de ser discutible, particularmente por lo que sigue: "En este sentido la tesis idealista dice sencillamente que el contenido del pensar y lo pensado son iguales. En otras palabras, que el argumento fuerte del idealismo se dirige a *rechazar un irracionalismo que supone en la realidad aspectos y dimensiones que no se pueden conocer*."⁴¹ Aparte de la peculiar concepción del *irracionalismo* que se presupone aquí (pues implica que un racionalismo *moderado, limitado* equivale necesariamente, para el colega, a *irracionalismo* sin más), uno hubiera pensado que, en los albores del siglo XXI, nadie se atrevería a afirmar rotundamente la completa, total y absoluta *racionalidad* —sin ninguna clase de remanente— de la realidad. Cabe recordar al respecto el célebre aforismo de Feuerbach en el cual sintetiza su oposición al idealismo absoluto de su Maestro:

Das Wirkliche ist im Denken nicht in ganzen Zahlen, sondern nur in Brüchen darstellbar.⁴²

Si bien aquélla fue la ambición histórica de los pensadores racionalistas del siglo XVII (Spinoza o Leibniz, por ejemplo), ya hace mucho tiempo que hay un consenso generalizado sobre la naturaleza *irrealizable* de dicho proyecto filosófico. También prevalece un consenso bastante extendido entre los estudiosos respecto a que el sistema de idealismo absoluto de Hegel representa el último intento —tan grandioso como *fallido*— en esta línea. Históricamente, esta "modestia cognoscitiva" se impuso irresistiblemente en el campo del conocimiento científico (ni siquiera el imponente edificio de la física-matemática newtoniana pudo evitar las revisiones críticas —y drásticas); ella también se ha ido imponiendo, aunque más lenta y trabajosamente, entre los cultivadores de la reflexión filosófica. Todavía más preocupante es la marcada tendencia de nuestro apologeta del idealismo absoluto a presentar la postura que privilegia en términos tan toscos que no sólo son eminentemente discutibles, sino que también amenazan con desembocar en el vicio del *simplismo*. Ni siquiera un concepto hegeliano tan fundamental como el de *superación* (*Aufhebung*) recibe un tratamiento adecuado en manos de su admirador y apologeta. El colega Cruz Vergara nos plantea, por ejemplo:

Esta dialéctica es por principio *reconciliadora*: su meta es la *superación* (es decir, la *conservación de forma modificada*) de los extremos, no la eliminación de uno de ellos.⁴³

⁴¹ *Loc. cit.*, (énfasis añadido).

⁴² Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, en *op. cit.*, pág. 262: "La realidad no se puede exponer en el pensamiento en números enteros, sino sólo en fracciones."

⁴³ *Op. cit.*, págs. 135-6 (énfasis añadido).

Nuevamente, el problema radica no en lo que el colega dice, sino en lo que no dice al respecto. Para quien tanto insiste en la "negatividad", sorprende que descuide el papel crucial que juega este elemento en este caso, por lo que termina diluyendo fatalmente el sentido del concepto hegeliano que pretende explicitar. En efecto, este concepto del idealista alemán no designa un proceso de mera "reconciliación", sino, específicamente, uno de reconciliación *a partir de una ruptura o negación*, que de modo alguno debe *minimizarse o "ningunearse"*. Por ello, el resultado de dicho proceso es la "conservación" de lo negado, pero no meramente "modificado", sino *transfigurado*, transformado radicalmente a partir de su resuelta negación. Se trata, pues, de un paso eminentemente conflictivo y contradictorio, es decir, *revolucionario*, en el cual los términos originales son "conservados" transformándose *cuantitativamente*. Esto lo expresa y destaca certeramente Ernst Bloch en su bella discusión del "método dialéctico":

Eine Welt des Kampfes erscheint, eine in sich selbst entzweite, nirgends stockende. Es ist Märzhaftes in Hegels Dialektik, der Atem der Umwälzung des Bestehenden, von der Französischen Revolution her, geht durch sie hindurch... [Die dialektische Negation] ist die Erschütterung und Zerstörung, welche dem Neuen den Weg sprengt: als einen ununterbrochenen Prozess von *Durchbrüchen* stellt Hegel die Dialektik dar. Und die Einheit oder Synthesis, die sich jeweils bildet, ist keinesfalls nur Einheit der Widersprüche, wie das allemal in der früheren Dialektik, bis Hegel, harmonistisch dargestellt worden war. Vielmehr nennt Hegel diese Einheit, mit einem absichtlich stossenden Ausdruck, „Einheit der Einheit und der Widersprüche“, wodurch also, da Einheit der Einheit und der Widersprüche selbst widerspruchsvoll ist und nicht konsonanter Ausgleich, schon dieserhalb der explosive Gang weitergeht. Als Folge von Umschlägen und Sprüngen weitergeht, als vorbereitete und vermittelte Folge gewiss, doch als eine, welche mit der fatalen Kategorie des Allmählich oder mit friedlichem Hineinwachsen bei Hegel nichts gemein hat.⁴⁴

⁴⁴ Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel* Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1962, págs. 123-5. [“Se abre ante nuestra vista un mundo de lucha, un mundo escindido en sí mismo, por ninguna parte estancado. Hay algo primaveral en la dialéctica hegeliana, el aliento del trastocamiento de lo existente, proveniente de la revolución francesa, la permea de principio a fin... La negación dialéctica es la conmoción y la destrucción que despejan el camino para lo nuevo: Hegel presenta la dialéctica como un proceso ininterrumpido de *brechas o irrupciones*. Y la unidad o síntesis que se constituye en cada ocasión, no es de ninguna manera una mera unidad de las contradicciones, como de forma armoniosa se la ha solido concebir por la dialéctica anterior a Hegel. Hegel más bien designa esta unidad con una expresión deliberadamente chocante, “la unidad de la unidad y las contradicciones”; y, como la unidad de la unidad y las contradicciones es ella misma contradictoria y no consona componenda, en virtud de ella el curso explosivo continúa su marcha. Prosigue como consecuencia de los trastornos y los saltos, ciertamente como consecuencia preparada y mediada, pero como una que, en Hegel, nada tiene en común con la fatídica categoría del “gradualmente” o del crecimiento pacífico paso a paso.”]

El resultado de este proceso “dialéctico” no es, en modo alguno, que todo quede, a fin de cuentas, meramente “igual”, en más de “lo mismo”. Tratándose de una concepción central de su pensar dialéctico, el propio Hegel se ocupa de explicitarlo en más de una ocasión; ya en su primera obra publicada, el idealista alemán insiste en subrayar que la “reconciliación” o *superación* debe darse a partir de la más extrema escisión, es decir, a partir de la realidad original, lacerante, de la *contradicción*:

Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie. ...die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgensetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich.⁴⁵

Esta concepción se reitera esencialmente en los escritos maduros de Hegel; así, por ejemplo:

Es ist hierbei an die gedoppelte Bedeutung unseres deutschen Ausdrucks *aufheben* zu erinnern. Unter *aufheben* verstehen wir einmal so viel als *hinwegräumen*, *negieren*, und sagen demgemäss z.B. ein Gesetz, eine Einrichtung u.s.w. *seyen aufgehoben*. Weiter heisst dann aber auch *aufheben* so viel als *aufbewahren*, und wir sprechen in diesem Sinn davon, dass etwas wohl aufgehoben sey. Dieser sprachgebräuchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und eine positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen, noch etwa gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zu Verwirrung Veranlassung gebend, sondern es ist darin der über das bloss verständige Entweder-Oder hinausreichende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen.⁴⁶

⁴⁵ Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Hamburg, Felix Meiner, 1962, págs. 12 y 14. [“La escisión es la fuente de *la necesidad de la filosofía* ... la necesaria escisión es un factor de la vida, la que se constituye oponiéndose eternamente a sí misma, y la totalidad en su máxima vitalidad sólo es posible por medio de la reconstitución a partir de la más extrema separación.”]

⁴⁶ Hegel, *Encyclopädie, Logik*, § 96 Z, en *Sämtliche Werke* (ed. Glockner), vol. 8, pág. 229. [“Cabe recordar aquí la doble significación de nuestra expresión alemana, “superar” [*aufheben*]. Por “superar” entendemos, en primer lugar, tanto como sacar del medio, negar, y decimos en consonancia con ello que una ley, una institución, etc., han sido superadas. Pero “superar” también significa tanto como *conservar*, y hablamos de que algo está bien guardado. No debe considerarse como fortuito este uso lingüístico equívoco, por medio del cual la misma palabra tiene una significación negativa y positiva; menos aún, debe ello ser motivo para reprocharle a nuestra lengua dar pie a la confusión; sino que debe reconocerse en ello el espíritu especulativo de nuestra lengua, que trasciende el mero “o—o” del entendimiento.”]

Nótese que, contrario a su apologeta, Hegel pone *igual énfasis* en los aspectos tanto negativos como positivos (“reconciliadores”) que encierra su concepto técnico de *superación (Aufhebung)*.⁴⁷

Cabe destacar que no se trata de una mera cuestión filológica, pues tiene importantes consecuencias *prácticas* que el propio Cruz Vergara se ocupa de destacar:

Me parece que la dialéctica debe ser más abierta que la escéptica si quiere dar cuenta de los cambios en la cultura y aportar a la historia política. Favorezco la hegeliana porque no concibe que sea posible un cambio social si no hay *reconciliación* respecto al menos del pasado.⁴⁸

Todo depende, claro está, del sentido *específico* que se le dé al término clave de “reconciliación”. Si se toma *à la Cruz Vergara*, la afirmación citada se reduce a un planteamiento fundamentalmente *conservador*, que excluye como cuestión de principio los cambios sociales *radicales* en la “historia política” y nos propone, en cambio, una celebración de la “conciliación” y el respeto por la tradición. Ello se patentiza cuando nuestro colega abunda sobre el particular:

...no se puede hablar de revoluciones en la historia de la filosofía. Acepto con mucha conciencia esta consecuencia de mi planteamiento... Comprendo que muchos concedores no comparten mi posición, pues supone efectivamente que los cambios del saber filosófico deben entenderse como ocurriendo dentro de su esencia. Considero que no existen en sentido estricto revoluciones, sobre todo si se quiere decir que en un momento el pensamiento abandonó todo y empezó de nuevo... creo firmemente que el examen de la historia de la filosofía no debe hacerse bajo los mismos supuestos que tal vez han servido bien para investigar la historia de otras esferas del saber humano como son la ciencia natural o el arte. Es posible que en estas disciplinas haya espacio para *lo realmente novedoso y revolucionario*... Quiero creer que [en cuanto al saber filosófico] estamos dentro de un círculo que guarda en su interior *cambios y ajustes de lo mismo*.⁴⁹

Aunque este pasaje particular se refiere específicamente al caso del saber filosófico, la pretensión del autor es, en realidad, que su repudio de las revoluciones valga generalmente, como se revela en una declaración posterior:

⁴⁷ Quizá no sea ocioso recordar al respecto la lúcida formulación de Max Horkheimer: “[Hegels] Kampf gegen die “abstrakte Identität” und gegen Schelling, bezieht sich in Wahrheit nicht auf dem Prinzip selbst, sondern auf seine Inhaltlosigkeit, die es als summarische Verneinung aller Unterschiede an sich hat. In der Identität dürfen die Unterschiede nach Hegel ja nicht bloss negiert, sondern in der doppelsinnigen Bedeutung des Wortes „aufgehoben” sein. Die Identität muss als begriffliche Einheit der Widersprüche gedacht werden...” (“Hegel und das Problem der Metaphysik” (1932), en Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie und andere Aufsätze*. Frankfurt/Main, Fischer Bücherei, 1971, pág. 86.

⁴⁸ *Op. cit.*, pág. 136 (énfasis añadido).

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 112 (énfasis añadido).

La humanidad no empieza desde la nada *a la hora de iniciar y fomentar cambios*. No podemos echar completamente a un lado la tradición. Vivimos en ella y sólo circularmente podemos pensar lo posible.⁵⁰

Nos topamos, nuevamente, con un conjunto de afirmaciones fatalmente *imprecisas y equívocas*. Todo depende, nuevamente, del sentido *específico* que se le atribuya al término clave —y *equívoco*— de “cambio revolucionario”. Si lo entendemos *à la Cruz Vergara*, es obvio que no pueden haber “revoluciones filosóficas”, pero *tampoco las puede haber en las otras esferas de actividad humana*, como, por ejemplo, el conocimiento científico-natural y, sobre todo, el campo político-social. Que yo sepa, nadie en su sano juicio, no importa cuán intensa haya sido su vocación de instaurar cambios radicales, ha pretendido imitar la extraordinaria proeza que se le atribuye al ser divino hebreo-cristiano, a saber, de violentar con su acto de creación el axioma clásico: *ex nihilo nihil fit*. Es decir, nuestro colega nos presenta una oposición extrema y, por ende, artificial, que amenaza por convertir en trivial, banal, su rotunda negación de las “revoluciones” en la filosofía así como en la historia humana. Pero si abordamos la cuestión de una forma menos rígida y *más matizada*, cabe legítimamente plantear que tanto en el campo de la filosofía como en los de la ciencia y la historia han ocurrido cambios (sin pretender ser totales o absolutos) que merecen ser calificados como *revolucionarios*, por la indiscutible profundidad y radicalidad de los mismos. Al plantear el asunto de forma tan rudimentaria y extrema, nuestro apologeta del pensar dialéctico lo *traiciona* irremediabilmente.

Hablo deliberadamente de *traición* al pensar dialéctico hegeliano, pues el gran idealista alemán fue siempre un enemigo *acérrimo* de las oposiciones rígidas, insalvables y absolutas y se esforzó tesoneramente por mostrar la necesidad de superarlas *dialécticamente* (pero no en el sentido diluido de Cruz Vergara, sino en el explicado anteriormente), donde la *negación* es un momento esencial del proceso y la “conservación” resultante, lejos de ser una banal “reconciliación” de los “mismos” extremos opuestos, es la conservación de *lo negado, transfigurado* esencialmente a partir del reconocimiento cabal de la realidad y alcance del “momento” indispensable de *negación* en este proceso.⁵¹

Das Dogmatische im engem Sinn besteht dann aber darin, dass einseitige Verstandesbestimmungen mit Ausschluss der entgegengesetzten festgehalten werden. Es ist diess überhaupt das strenge *Entweder—oder* und es heisst demgemäss z.B. die Welt ist *entweder endlich oder unendlich*, aber *nur eines* von beiden. Das Wahrfhafte, das Spekulative ist dagegen gerade dieses, welches keine solche einseitige Bestimmung an sich hat und dadurch nicht erschöpft wird,

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 136 (énfasis añadido).

⁵¹ Véase la caracterización de *superación (Aufhebung)* del propio Hegel citada *supra*, pág. 157.

sondern als Totalität diejenigen Bestimmungen in sich vereinigt enthält, welche dem Dogmatismus in ihrer Trennung als ein Festes und Wahres gelten... Der Dogmatismus der Verstandesmetaphysik besteht darin einseitige Gedankenbestimmungen in ihrer Isolierung festzuhalten, wohingegen der Idealismus der spekulativen Philosophie das Princip der Totalität hat und sich als übergreifend über die Einseitigkeit der abstrakten Verstandesbestimmungen erweist... Der Kampf der Vernunft besteht darin, dasjenige, was der Verstand fixirt hat, zu überwinden.⁵²

Por ello, me parece inaceptable (por su fatal *equivocidad*) hablar al respecto de “un círculo que guarda en su interior *cambios y ajustes de lo mismo*”: reitero mi firme convicción de que estas formulaciones tan vagas e imprecisas representan, en el fondo, una radical desnaturalización del genuino pensar dialéctico del gran idealista alemán, con lo cual se le rinde, además, un flaco servicio a los que se inician en el cultivo de la reflexión filosófica. Si bien el idealismo hegeliano se caracteriza, sin duda, por una importante veta conservadora, por un afán de reconciliación con la realidad, ello es tan sólo *una parte* de la verdad sobre el mismo, por lo cual es inaceptable concentrar la mayor parte de la atención sobre esta dimensión particular: ello constituye una presentación *unilateral, desequilibrada* del pensamiento *total* del filósofo alemán.

Por tratarse de un aspecto particularmente controvertible entre los lectores de Hegel, desde sus contemporáneos hasta el presente, es preciso detenerse sobre el mismo. Es cierto que el propio filósofo se ocupó de propiciar la reputación de pensador esencialmente conservador que ya se difundió entre sus contemporáneos (y que persiste tenazmente hasta el día de hoy), particularmente con formu-

⁵² Hegel, *Enzyklopädie, Logik*, §32, Zusatz: en *Sämtliche Werke* (ed. Glockner), págs. 106-7. [“En el sentido más estrecho, el dogmatismo consiste en aferrarse a las determinaciones unilaterales del entendimiento, al tiempo que se excluyen sus opuestos. Éste es el estricto “*o—o*”, de acuerdo al cual, por ejemplo, el mundo *o* es finito *o* es infinito, pero *no ambos*. Por el contrario, lo verdadero, lo especulativo, es precisamente aquello que no contiene determinaciones unilaterales y, por tanto, no se agota en ellas; en cuanto totalidad, contiene unidas dentro de sí las determinaciones que el entendimiento toma como fijas y verdaderas en su separación unas de otras... El dogmatismo de la metafísica del entendimiento consiste en adherirse a determinaciones unilaterales del pensamiento en su aislamiento, mientras que, en cambio, el idealismo de la filosofía especulativa contiene el principio de la totalidad y se muestra capaz de superar la unilateralidad de las determinaciones del entendimiento... La lucha de la razón radica precisamente en sobreponerse a aquello que el entendimiento ha fijado rígidamente.”] Véase también: *Wissenschaft der Logik*, II, cap. 2 (Hamburg, F. Meiner, 1963), págs. 169-184. [Cabe señalar, para beneficio de los lectores “neófitos” a los que pretende dirigirse el colega Cruz Vergara, que en el léxico técnico de Hegel, el vocablo “especulativo” no tiene una connotación negativa o despectiva, sino todo lo contrario: designa el saber genuinamente filosófico que expresa paradigmáticamente la *verdad* en su sentido más enfático. Por otra parte *razón* (*Vernunft*) designa la facultad cognoscitiva suprema del ser humano y representa la *superación* (*Aufhebung*) del limitado —pero indispensable— aporte del *entendimiento* (*Verstand*), el cual permanece atrapado en las distinciones unilaterales y las oposiciones rígidas, insalvables.]

laciones tan lapidarias como ambiguas, como los notorios aforismos que ocurren al comienzo de su *Filosofía del derecho*:

Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.⁵³

Pero si se leen con las debidas *sensibilidad y generosidad* interpretativas (amén de considerar el contexto en que aparecen) distan mucho de ser una confesión de un conservadurismo burdo, irrestricto. Al contrario, sintetizan la *complejidad* intrínseca del pensamiento del idealista alemán: las dos tesis contrapuestas en dichos aforismos expresan de forma sucinta las *dos* “caras” o dimensiones de su filosofía, a saber, su aspecto *crítico* así como su tendencia *relativamente conservadora* (pues en modo alguno se trata, para el idealista alemán, de extenderle una suerte de “cheque en blanco” al orden existente).

Para no malinterpretar el célebre pronunciamiento hegeliano, es preciso tener en cuenta que, para nuestro filósofo, lo “actual” (*das Wirkliche*) no denota lo meramente existente, sino lo que existe de acuerdo a su *concepto* (*Begriff*), es decir, lo que actualiza plenamente sus potencialidades intrínsecas. En la propia *Filosofía del derecho* Hegel se ocupa de explicitar esto con meridiana claridad, por lo que no debería haber dudas al respecto:

Der Staat ist wirklich, und seine Wirklichkeit besteht darin, dass das Interesse des Ganzen sich in die besonderen Zwecke realisiert. Wirklichkeit ist immer Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, die als eine selbständige erscheint, obgleich sie nur im Ganzen getragen und gehalten wird. Insofern diese Einheit nicht vorhanden ist, ist etwas nicht *wirklich* wenn auch *Existenz* angenommen werden dürfte. Ein schlechter Staat ist ein solcher, der bloss existiert; ein kranker Körper existiert auch aber er hat keine wahrhafte Realität. Eine Hand, die abgehauen ist, sieht auch noch wie eine Hand und existiert, doch ohne wirklich zu sein; die wahrhafte Wirklichkeit ist Notwendigkeit: was wirklich ist, ist in sich notwendig.⁵⁴

⁵³ *Filosofía del derecho*, “Prefacio”, en *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorwort. Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft), 1976, pág. 24. [“Lo que es racional, eso es actual; y lo que es actual, eso es racional.”]

⁵⁴ *Op. cit.*, § 270, Zusatz., págs. 428-9. [“El estado es actual y su actualidad consiste en que el interés del todo se realiza en los intereses particulares. La actualidad es siempre la unidad de la universalidad y de la particularidad, el desprendimiento de la universalidad en la particularidad, la que aparece como si fuera independiente, aunque es llevada y mantenida exclusivamente por el todo. Si algo no presenta esta unidad, no es *actual*, aunque haya que admitir su *existencia*. Un mal estado es un estado que meramente existe; también un cuerpo enfermo existe, pero no tiene una realidad verdadera. Una mano que ha sido separada del cuerpo tiene todavía la apariencia de una mano y existe, sin ser ya, sin embargo, actual. La verdadera actualidad es necesidad: lo que es actual es en sí mismo necesario.” (*Principios de la filosofía del derecho*, Bs. Aires, Sudamericana, 2004, págs. 249-50; he modificado la traducción.)] Como los malentendidos persistieron, Hegel se vió precisado a acla-

Si no tomamos los dos célebres aforismos aisladamente, sino los ubicamos en el *contexto específico* en que ocurren (el conjunto del "Prefacio" a la *Filosofía del derecho*), resulta patente que forman parte de una lucha simultánea en *dos* frentes intelectuales. Por una parte, nuestro filósofo combate enérgicamente toda tendencia al "utopismo", es decir, a pretender criticar y hasta rechazar la realidad contraponiéndole construcciones "ideales" (y, por ello, repudia entre otras cosas la insistencia sobre el *deber ser* tan característica del pensamiento de Kant y Fichte). Pero, por otra parte, *también* combate, no menos resueltamente, la tendencia contraria a celebrar indiscriminadamente a la realidad sencillamente por el hecho de que existe.⁵⁵ Es por ello que Hegel puede insistir, por una parte:

So soll denn diese Abhandlung insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muss sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu wollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll. *Hic Rhodus, hic saltus*. Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft.⁵⁶

Pero *también* se apresta a aclarar:

Was zwischen der Vernunft als selbstbewusstem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden lässt, ist die Fessel irgendeines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist.⁵⁷

Hegel había insistido sobre el particular poco antes:

rar el asunto nuevamente en el compendio popular de su sistema filosófico, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 6, en *op. cit.*, págs. 48-9.

⁵⁵ Véase al respecto el lúcido comentario de Erwin Metzke, *Hegels Vorreden*. Heidelberg, F.H. Kerle Verlag, 1970, págs. 277-80.

⁵⁶ *Grundlinien...* (ed. cit.), pág. 26. ["Este tratado, pues, en tanto contiene la ciencia del estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el estado como algo en sí racional*. En su carácter de escrito filosófico, nada más alejado de él que la pretensión de construir un *estado tal como debe ser*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser concebido... La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es*, es la razón." (trad. cit., pág. 19.)]

⁵⁷ *Loc. cit.* ["Lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como actualidad presente, lo que separa aquella razón de ésta y no encuentra en ella su satisfacción, es la traba de algo abstracto que no se ha liberado para llegar al concepto." (trad. cit., la cual he modificado).] Cabe recordar al respecto la connotación *negativa* que el término "abstracto" tiene en el vocabulario técnico de Hegel.

Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äussere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewusstsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äusseren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen.⁵⁸

Es cierto que, a renglón seguido, Hegel remata su planteamiento con la célebre formulación:

Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich erfreuen, diese Vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit.⁵⁹

Se trata, ciertamente, de una formulación ambigua, que parecería darle pábulo a la interpretación propuesta por el colega Cruz Vergara, pero no hay tal cosa. Sin negar la nota claramente conservadora que Hegel introduce en este pasaje, en modo alguno puede tomarse sin más, como si fuera la expresión cabal de la quintaesencia de su pensamiento filosófico. Hay que tener presente, en primer lugar, que la "reconciliación" que Hegel celebra en este texto no es con lo meramente existente, sino con lo *actual (wirklich)*, lo cual introduce una dimensión *crítica* a la significación e implicaciones de este pasaje (es decir, no se trata de promover una aceptación indiscriminada de lo que existe, sencillamente porque existe).⁶⁰ En segundo lugar, el "momento" conservador que indiscutiblemente tiene el pensamiento de Hegel (y que se patentiza en el pasaje que nos ocupa) no puede tomarse aisladamente, sino en relación con los demás "momentos" que constituyen y articulan la *totalidad* de su filosofía y le dan su carácter peculiar, *específico*.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 25. ["Lo que importa es reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero a la sustancia que le es immanente y lo eterno que está presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, al alcanzar su actualización, entra también en la existencia exterior; se despliega con una infinita riqueza de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que habita inmediatamente la conciencia, que sólo el concepto penetra para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpar en las configuraciones exteriores." (trad. cit., pág. 18: he modificado la traducción)].

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 27. ["Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la *reconciliación* con la actualidad..." (trad. cit., págs. 19-20; he modificado la traducción)]. Un lúcido comentario de la imagen de la "rosa en la cruz del presente" la provee Erwin Metzke, *op. cit.*, pág. 280.

⁶⁰ Esta diferencia —y tensión— crucial que Hegel establece entre *Wirklichkeit* y *Existenz* fue lo que permitió a sus discípulos más radicales (los "hegelianos de izquierda") a explotarla como arma crítica contra el mundo en que vivían, destacando y denunciando, a la luz de las *exigencias de la razón*, las insuficiencias de las instituciones existentes en la Alemania de su tiempo.

En efecto, si Hegel combatía tenazmente los esfuerzos, propios del “entendimiento” (*Verstand*), de captar la realidad en términos de *abstracciones*, es decir, formulaciones limitadas y unilaterales, lo mismo vale para la adecuada comprensión de su propia filosofía: ésta sencillamente no se deja encasillar en moldes rígidos y unilaterales, en términos de oposiciones o dicotomías extremas e insalvables (el “*Entweder-oder*” [“o...o”] tan despreciado por nuestro pensador). Creo que para hacerle plena justicia al pensamiento de Hegel, es necesario valerse de una caracterización deliberadamente paradójica, a saber: nuestro filósofo fue un *liberal conservador* --donde, N.B., el término “liberal” funge como *sustantivo*, mientras que “conservador” funge como *adjetivo*. El primer término hay que tomarlo como el *sustantivo* de esta fórmula, pues no cabe duda de que, en balance, el pensamiento de Hegel está firmemente enraizado en la gran tradición *liberal* moderna: basta recordar su resuelta adhesión a la *razón* como autorizada facultad para abordar y comprender la realidad (tanto natural como social) al tiempo que combate sin cuartel toda pretensión de privilegiar a la fe, sentimiento, intuición o cualquier otro recurso extra o sobrenatural como fuentes de conocimiento; tampoco debe olvidarse la notable integración (*crítica*, claro está) a su sistema filosófico del cuerpo de la “economía política” moderna, de Adam Smith a Ricardo, lo cual le sirvió como elemento esencial para construir su concepto clave de *sociedad civil* (*bürgerliche Gesellschaft*), entre otros elementos distintivamente *liberales* de su pensamiento.

Ya el joven Marx supo apreciar perspicazmente el abolengo esencialmente liberal de la filosofía del Maestro. En efecto, mientras todavía pertenecía al campo de los “hegelianos de izquierda”, tuvo que defender el periódico que dirigía (*Rheinische Zeitung* [*Gaceta renana*]) de los ataques ultramontanos que le hacía la publicación rival (*Kölnische Zeitung* [*Gaceta de Colonia*]); para ello, se vio en la necesidad, entre otras, de reivindicar el abolengo genuinamente progresista y liberal de la filosofía hegeliana. Destaca, en primer lugar, cómo la concepción hegeliana, por su acendrado *racionalismo*, entronca firmemente en la gran tradición liberal que, desde Maquiavelo y Hobbes en adelante, insistió tenazmente en emancipar el estudio de la realidad social de toda referencia al “más allá” (en analogía a la obra emancipadora realizada por Galileo *et al.*):

Die Philosophie hat nichts in der Politik getan, was nicht die Physik, die Mathematik, die Medizin, jede Wissenschaft innerhalb ihrer Sphäre getan hat. ...so begannen früher Machiavelli, Campanella, später Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, bis zu Rousseau, Fichte und Hegel herab, den Staat aus menschlichen

Augen zu betrachten und seine Naturgesetze aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln, nicht aus der Theologie...⁶¹

Pero, en segundo lugar, también señala atinadamente la singularidad de Hegel frente a esta tradición de la cual es heredero, por concebir a la razón, no de forma estática y mecanicista, sino desde una perspectiva netamente *histórica y orgánica*. Frente a la acendrada tendencia individualista que caracteriza, no obstante sus diferencias específicas, a las teorías de Hobbes hasta Rousseau, y en las cuales siempre se parte de un hombre “natural” *aislado*, el joven Marx celebra el hecho de que Hegel rechace como una abstracción ilusoria el que se pretenda concebir al ser *humano* al margen de la sociedad: pues sólo en un contexto social es posible el desarrollo y la actualización de las propiedades y potencialidades propiamente *humanas* (basta pensar en el lenguaje, sin el cual el pensamiento y la cultura son inconcebibles).

Wenn aber die früheren philosophischen Staatsrechtslehrer aus den Trieben, sei es des Ehrgeizes, sei es der Geselligkeit, oder zwar aus der Vernunft, aber nicht aus der Vernunft der Gesellschaft, sondern aus der Vernunft des Individuums den Staat konstruierten: so die ideeller und gründlichere Ansicht der neuesten Philosophie aus der Idee des Ganzen.⁶²

Marx completa su encomio endosando la concepción orgánica del estado elaborada por Hegel:

[Die neueste Philosophie] betrachtet den Staat als den grossen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eignen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht.⁶³

Este perspicaz juicio sobre el abolengo *liberal* del pensamiento político de Hegel fue propiciado por la afortunada circunstancia de que el joven Marx pudo asistir diligentemente a las lecciones que dictaba Eduard Gans en la Universidad de Ber-

⁶¹ MEW, I (Berlin, Dietz Verlag, 1958), pág.103. [“La filosofía no ha hecho otra cosa en la política que lo que la física, la matemática, la medicina y cualquier otra ciencia ha hecho en su propia esfera... así comenzaron primero Maquiavelo, Campanella, luego Hobbes, Hugo Grocio, Spinoza hasta Rousseau, Fichte y Hegel, a considerar al estado con ojos humanos y a desarrollar sus leyes naturales a partir de la razón y la experiencia, y no a partir de la teología...”]

⁶² *Ibid.*, pág. 104. [“Pero mientras los anteriores teóricos políticos construyeron al estado a partir de los instintos --ya sea del instinto del egoísmo o el de la sociabilidad, o incluso a partir de la razón, pero no de la razón social, sino de la del individuo--: la perspectiva más ideal y profunda de la filosofía más reciente lo hace desde la idea de la totalidad.”]

⁶³ *Loc. cit.* [“La filosofía más reciente considera al estado como el gran organismo en el cual ha de lograrse/conservarse la realización de la libertad jurídica, moral y política, y en el cual el ciudadano individual, al obedecer las leyes del estado no hace otra cosa que obedecer las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana.”]

lín: pues este destacado discípulo inmediato de Hegel se dedicó a acentuar la veta esencialmente *liberal* de la filosofía del Maestro y, por ende, su potencial *crítico* frente al orden existente. No sólo convirtió el progreso histórico en el *Leitmotiv* de sus lecciones, sino que también apoyó abiertamente el conato revolucionario que ocurrió en Francia en 1830; como si no bastara con esto, Gans ¡divulgó con simpatía y entusiasmo las ideas saint-simonianas en varios de sus libros!⁶⁴ [De hecho, el joven Marx tardará varios años en asimilar la *totalidad* de las sugerencias e inquietudes contenidas en las lecciones dictadas por Gans (en particular, su adhesión firme y apasionada a la causa del incipiente proletariado europeo)].

Cabe notar, por último, que si el pensamiento de Hegel no tuviera también, como elemento *esencial*, una dimensión de crítica *radical*, fruto precisamente del crucial “momento” de *negatividad dialéctica*, sería incomprensible que sus discípulos más aventajados —y radicales (Feuerbach, Marx)— pudieran *nutrirse y aprender tanto* del legado filosófico de su maestro idealista, no obstante verse precisados a someterlo a una implacable crítica (por su raíz innegablemente *idealista*).

Claro está, el reconocimiento del profundo entronque con la gran tradición liberal moderna en modo alguno justifica soslayar o siquiera “ningunear” los conspicuos —y notorios— elementos conservadores que matizan el peculiar *liberalismo* hegeliano. Pero no se trata de simples rémoras del pasado que mancillan la modernidad del pensamiento de nuestro filósofo, pues algunos de los más notorios de los mismos tienen su raíz en la perspectiva resueltamente *crítica* con la que Hegel se apropia de la tradición de la cual es heredero su pensamiento. Así, por ejemplo, repudia generalmente el gobierno representativo moderno (el sistema parlamentario inglés, por ejemplo) para favorecer, anacrónicamente, la obsoleta “pieza de museo” de la monarquía *hereditaria* [!]; pero ello no responde meramente a resabios atávicos en nuestro filósofo, sino principal —y significativamente— a su lúcida percepción escéptica respecto a la naturaleza y potencialidades *reales* de estas instituciones tan celebradas. En efecto, si bien Hegel reconoce y aplaude la aportación esencial e *irrenunciable* que representa el moderno ordenamiento jurídico-político para la historia de la humanidad (por propiciar el máximo desarrollo de la individualidad),⁶⁵ por otra parte *nunca* se hizo ilusiones al respecto, como si tales instituciones representaran una *panacea* para los problemas que se plantean en la esfera de lo político y social. Incluso respecto al “momento” decisivo para la sociedad moderna, el desarrollo de la *sociedad civil*, nuestro idealista alemán mantu-

⁶⁴ Cf. al respecto: David McLellan, *De Hegel a Marx*. Barcelona, A. Redondo, 1972, págs. 75-7.

⁶⁵ Es significativo que Hegel no dejó de celebrar, hasta el fin de su vida —no sólo privadamente, sino también en las lecciones que dictaba en su cátedra en Berlín (capital del estado prusiano)—, a la Revolución Francesa como un gran acontecimiento histórico-universal (no obstante el espanto que le provocó, naturalmente, el *Terror* revolucionario que se desató a partir de 1792).

vo siempre una clara conciencia *crítica* tanto sobre sus méritos históricos como sus limitaciones inherentes. En particular, *nunca* se hizo ilusiones sobre las bondades de la “mano invisible” (*the invisible hand*) tan celebrada por Adam Smith *et al.*: al contrario, manifestó una aguda preocupación sobre el desarrollo “libre” (es decir, sin ningún tipo de fiscalización o control efectivo, como abogaban los partidarios del *laissez-faire*) de una sociedad de mercado.⁶⁶ Me parece que es precisamente por esta clara preocupación *crítica* que, irónicamente, el pensamiento político de Hegel adquiere un marcado sesgo *conservador*, es decir, que su liberalismo *fundamental* es significativamente *matizado* por un elemento indiscutiblemente *conservador* (de ahí su apología de la monarquía hereditaria, como instancia *independiente* de la correlación de fuerzas que pueda prevalecer en la *sociedad civil* y, por tanto, capaz [!:] de fiscalizarla y controlarla en aras del bien del conjunto de la sociedad).⁶⁷

Al no hacerle justicia a la *complejidad* del pensamiento hegeliano, descuidando los debidos matices y cualificaciones, la exposición del mismo que nos ofrece el colega Cruz Vergara no puede calificarse de otra manera que como la he caracterizado insistentemente a lo largo de estas glosas críticas.

(B) El materialismo histórico de Marx

Si con toda su simpatía por el idealismo absoluto, nuestro colega Cruz Vergara es incapaz de ofrecernos una presentación adecuada del pensamiento de Hegel, ¿qué se puede esperar de su exposición del materialismo de Marx? El texto de Cruz Vergara no deja dudas al respecto.

(A) Así, por ejemplo, la versión del materialismo, particularmente el de Marx, no puede ser más burda y simplista (pido disculpas por la reiteración al parecer obsesiva, pero que es, al contrario, inescapable).⁶⁸ Aunque nuestro admirador del idealismo reconoce que el materialista alemán “ha sabido aprovechar el aspecto de la negatividad... Además, este materialismo hasta reconoce que el idealismo ha

⁶⁶ Véase los agudos comentarios *críticos* que Hegel nos ofrece en su *Filosofía del derecho*, esp. §§ 243 y sigs. Esta preocupación se presenta de forma más explícita y pormenorizada en sus escritos *anteriores*, particularmente los llamados “escritos de Jena”.

⁶⁷ Cabe recordar en este contexto los esfuerzos tan notables como tesoreros de distinguidos estudiosos como Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Eric Weil, Walter Kaufmann, Shlomo Avineri, entre otros, por ofrecer un cuadro equilibrado de la *totalidad* del pensamiento hegeliano, a fin de contrarrestar el persistente mito del Hegel archiconservador, amén de abyecto apologeta del estado prusiano.

⁶⁸ Estas limitaciones de la exposición del colega sorprenden, sobre todo, por proceder de un egresado de Frankfurt y, particularmente, un discípulo de Alfred Schmidt, el cual tiene a su haber diversos estudios *excelentes* sobre el pensamiento de Marx, particularmente sobre la compleja relación que éste guarda con el rico legado filosófico alemán.

desarrollado la forma más completa de la dialéctica”,⁶⁹ prosigue su exposición con las siguientes afirmaciones totalmente *inadecuadas*:

Pero debido al hecho de que la negatividad del idealismo se funda en el pensamiento (repito: la originaria unidad del ser y el no-ser es el pensamiento mismo), el materialismo ha tenido que aceptarla modificadamente. La modificación más importante apunta a reclamar, *sobre la base de una separación del pensar y la realidad externa [¡casi nada!]*, una relación de determinación entre ambos niveles y de esa manera *se tiende a darle importancia a explicaciones de determinación causal muy cercanas al naturalismo*. Este materialismo *entiende esencialmente la dialéctica como una reciprocidad en la determinación*. Se dice: *la economía es la determinante pero también la superestructura determina sobre la base*.⁷⁰

Resulta difícil decidir por dónde comenzar a comentar estas afirmaciones del colega. Pero quizás lo más notable —y sorprendente— sea la total *ausencia* del concepto de *exposición (Darstellung)* con los correspondientes de *totalidad (Totalität)* y *momento preponderante (übergreifendes Moment)* que son elementos *claves* de la concepción de la realidad social para el materialismo de Marx.⁷¹ En efecto: como precoz discípulo de Hegel, nada más alejado del pensamiento de Marx que concebir a la realidad social como rígidamente mecánica en su naturaleza o estructura. Concibe al sistema social del capitalismo, por ejemplo, como una realidad *histórica* que es preciso *explicar (darstellen)* “dialécticamente” como una estructura compleja o *totalidad (Totalität)* constituida por diversos *momentos (Momente)* que guardan relaciones de *condicionamiento* entre sí; **pero** no se trata de un todo indiferenciado, homogéneo, sino estratificado en una jerarquía de niveles, del cual el decisivo, el *momento preponderante (übergreifendes Moment)*, lo constituye el modo social de producción *material*. Es precisamente por esto que un análisis adecuado del sistema capitalista debe comenzar por el examen riguroso y exhaustivo de la esfera de la *producción* del mismo: el propio Marx nos ofrece un ejemplo paradigmático de ello tanto en la *estructura* como el *contenido* de su obra maestra, *El capital*. Para que no puedan quedar dudas al respecto, Marx mismo se ocupa de explicitarlo:

Im ersten Buch wurden die Erscheinungen untersucht, die der kapitalistische Produktionsprozess, für sich genommen, darbietet, als unmittelbarer Produktionsprozess, bei dem noch von allen sekundären Einwirkungen ihm fremder Umstände abgesehen wurde. Aber dieser unmittelbare

⁶⁹ *Op. cit.*, pág. 128.

⁷⁰ *Loc. cit.* (énfasis añadido).

⁷¹ Véase el texto *medular* de Marx al respecto, la justamente célebre *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*; puede consultarse, también, mi discusión de este concepto clave en mi ensayo, “Empirismo, ciencia y filosofía en *La ideología alemana*”, en *Diálogos*, 88 (2005), particularmente las págs. 75-79.

Produktionsprozess erschöpft nicht den Lebenslauf des Kapitals. Er wird in der wirklichen Welt ergänzt durch den Cirkulationsprozess, und dieser bildete den Gegenstand der Untersuchungen des zweiten Buchs. Hier zeigte sich, namentlich im dritten Abschnitt, bei Betrachtung des Cirkulationsprocesses als der Vermittlung des gesellschaftlichen Reproduktionsprocesses, dass der kapitalistische Produktionsprozess, im Ganzen betrachtet, Einheit von Produktions- und Cirkulationsprozess ist. Worum es sich in diesem dritten Buch handelt, kann nicht sein, allgemeine Reflexionen über diese Einheit anzustellen. Es gilt vielmehr, die konkreten Formen aufzufinden und darzustellen, welche aus dem *Bewegungsprozess des Kapitals, als Ganzes betrachtet*, hervorstechen. In ihrer wirklichen Bewegung treten sich die Kapitale in solchen konkreten Formen gegenüber, für die die Gestalt des Kapitals im unmittelbaren Produktionsprozess, wie seine Gestalt im Cirkulationsprozess, nur als besondere Momente erscheinen. Die Gestaltungen des Kapitals, wie wir sie in diesem Buch entwickeln, nähern sich also schrittweis der Form, worin sie auf der Oberfläche der Gesellschaft, in der Aktion der verschiedenen Kapitale auf einander, der Konkurrenz, und im gewöhnlichen Bewusstsein der Produktionsagenten selbst auftreten.⁷²

Si bien se privilegia en la explicación a la esfera de la producción social, ello se hace sin soslayar que se trata de *un momento* de una *totalidad* dialéctica. Aunque ar- chiconocida, conviene recordar aquí la célebre formulación de Marx al respecto:

Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, dass Production, Distribution, Austausch, Consumption identisch sind, sondern dass sie alle Glieder einer

⁷² MEGA², II, 15 (Berlín, Akademie Verlag, 2004), págs. 29-30; [“En el libro I se investigaron los fenómenos que ofrece el *proceso de producción* capitalista considerado de por sí, como proceso directo de producción, prescindiendo por el momento de todas las influencias secundarias provenientes de causas extrañas a él. Pero este proceso directo de producción no llena toda la órbita de vida del capital. En el mundo de la realidad aparece completado por el *proceso de circulación*, sobre el que versaron las investigaciones del libro II. En esta parte de la obra, sobre todo en la sección tercera, al examinar el proceso de circulación, como mediador del proceso social de reproducción, veíamos que el proceso de la producción capitalista considerado en su conjunto representa la unidad del proceso de producción y del proceso de circulación. Aquí, en el libro III, no se trata de formular reflexiones generales acerca de esta unidad, sino, por el contrario, de descubrir y exponer las formas concretas que brotan del *proceso de movimiento del capital considerado como un todo*. En su movimiento real, los capitales se enfrentan bajo estas formas concretas, en las que tanto el perfil del capital en el proceso directo de producción como su perfil en el proceso de circulación no son más que momentos específicos y determinados. Las manifestaciones del capital, tal como se desarrollan en este libro, van acercándose, pues, gradualmente a la forma bajo la que se presentan en la superficie misma de la sociedad a través de la acción mutua de los diversos capitales, a través de la concurrencia, y tal como se reflejan en la conciencia habitual de los agentes de la producción.” (traducción de W. Roces: *El capital*, v. III. La Habana, Editora nacional de Cuba, 1963, pág. 49).

Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit. Die Production greift über, sowohl über sich in der gegensätzlichen Bestimmung der Production, als über die andren Momente. Von ihr beginnt der Process immer wieder von neuem. Dass Austausch und Consumption nicht das Übergreifende sein können, ist von selbst klar. Ebenso von der Distribution als Distribution der Producte... Eine bestimmte Production bestimmt also eine bestimmte Consumption, Distribution, Austausch und *bestimmte Verhältnisse dieser verschiedenen Momente zu einander*. Allerdings wird auch die Production, *in ihrer einseitigen Form*, ihrerseits bestimmt durch die andren Momente... Es findet Wechselwirkung zwischen der verschiedenen Momenten Statt. Diess der Fall bei jedem organischen Ganzen.⁷³

Nótese, en particular, el uso sistemático, en esta formulación clásica, de los conceptos *claves* de *totalidad* y *momento preponderante*. Por ende, las dos últimas oraciones del texto de Cruz Vergara citado arriba constituyen, lamentablemente, una caracterización tan *burda* como *simplista* del materialismo histórico: en modo alguno se trata, para Marx, de una mera “reciprocidad en la determinación” en la cual los *momentos de la totalidad dialéctica*, por estar en un indiferenciado plano de igualdad, sencillamente se determinan entre sí, *sin más*. Cabe recordar la aguda advertencia que, en otro contexto, hace Mario Bunge:

As against both the idealistic doctrine of spiritual life as the ultimate source of every cultural (social) event and the materialistic theory of the ultimate predominance of material over spiritual factors, historical functionalism states that it is not a question of genesis or predominance (whether short-run or long-run), but only of an inextricable interdependence among “factors” standing on the same footing. The undeniable fact of the reciprocal action among features actually standing on different levels is thereby emphasized –but at the price of giving up any hope of understanding the real genetic mechanism, since the “factors” are regarded as given and, moreover, as standing on a single level, as if society were not a multilevel structure. ...its element of truth [is] that real connections are not one-sided but many-sided, and variable instead of static. The main shortcoming

⁷³ Marx/Engels, *MEGA*², II, 1.1 (Berlin, Dietz Verlag 1976), pág. 35 (énfasis en el original). [“El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción predomina tanto sobre sí misma en la determinación contrapuesta de la producción, como sobre los otros momentos. A partir de ella, el proceso recomienza siempre nuevamente. Se comprende que el cambio y el consumo no puedan ser lo predominante. Y lo mismo puede decirse de la distribución... Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*. A decir verdad, también la producción, *bajo su forma unilateral*, está a su vez determinada por los otros momentos... Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre siempre en las totalidades orgánicas.” (Trad. esp.: *Introducción general de 1857*. México, Siglo XXI [Cuadernos de Pasado y Presente], 1982, págs. 49-50; he modificado la traducción)].

of functionalism is its lack of recognition of the productive, genetic character of determination. Moreover, if applied consistently, functionalism leads to the view that the whole universe is an unanalyzable muddle consisting of an infinity of “factors”, all of them standing on the same footing.⁷⁴

Considero que los incisivos comentarios del distinguido filósofo argentino/canadiense no podrían ser, *mutatis mutandi*, más pertinentes a las fatales insuficiencias de la presentación del materialismo que nos ofrece el colega Cruz Vergara.

(B) Por otra parte, es preciso notar la forma tosca y rudimentaria con la que nuestro colega tiende a presentarnos la relación ciencia–filosofía: pues, en efecto, propende a establecer una oposición rígida y extrema entre las dos disciplinas, como excluyéndose una de la otra. Ya en el pasaje citado anteriormente, nuestro autor se lamenta del hecho de que el materialismo tienda “a darle importancia a explicaciones causales muy cercanas al naturalismo”. Ello se confirma cabalmente por los señalamientos que nos ofrece a renglón seguido:

...aunque es correcto... que la exposiciones de Marx sobre el capitalismo emplean concientemente exposiciones lógicas muy parecidas a las del idealismo, y con ello busca zafarse [¡!] del modelo positivista, el materialismo *se decide por explicaciones de carácter científico* debido a que rechaza de plano la propuesta del idealismo absoluto. Al identificar la filosofía con el idealismo [¿?] *no tiene otro remedio que fundar su saber en la ciencia* y al mismo tiempo, para no abrazar el modelo positivista de la ciencia, *no le queda más remedio que coquetear con la dialéctica idealista*.⁷⁵

Antes que nada, una aclaración terminológica: igual que Feuerbach,⁷⁶ Marx sigue a menudo la práctica establecida entre los miembros de la “escuela” hegeliana de referirse al pensamiento del Maestro simplemente por “filosofía”: pero ello en modo alguno implica que identificara, sin más, a *todo el quehacer filosófico* con el idealismo (aunque reconoce el predominio de esta tradición en la historia de la filosofía occidental). Una lectura *atenta* de aún sus textos más polémicos (como *La ideología alemana*) revela claramente que, si bien repudia tajantemente al idealismo, en modo alguno pretende repudiar el esfuerzo filosófico *como tal*, aún su propia “ciencia” de la historia y la sociedad humanas está clara e inequívocamente *formada en, e informada por* el rico y nada despreciado legado filosófico occidental.⁷⁷

⁷⁴ Mario Bunge, *Causality and Modern Science*, (3ª ed. revisada; 1ª ed., 1959). New York, Dover, 1979, pág. 97.

⁷⁵ *Op. cit.*, pág. 128 (énfasis añadidos).

⁷⁶ Véase *supra*, págs. 145-146.

⁷⁷ Abundo sobre el particular en el ensayo antes citado, “Empirismo, ciencia y filosofía en *La ideología alemana*”.

Por otra parte, sorprende encontrar en un texto reciente una concepción tan deslustrada de la ciencia, como representando simplemente *lo opuesto* de la filosofía: uno pensaría que, con la excepción de algunos pensadores perdidamente recalcitrantes, ya se ha generalizado, a alturas del incipiente siglo XXI, la concepción más sofisticada que no concibe ni a la ciencia ni a la filosofía como absolutamente separadas o, menos aún, totalmente opuestas una a la otra.⁷⁸

Pero quizás no sea ello tan sorprendente, después de todo, si consideramos la singularmente desenfocada y oscura caracterización de la relación entre la ciencia y el pensar dialéctico que Cruz Vergara nos ofrece en su ensayo. Primero reconoce que el pensar dialéctico presupone necesariamente la labor previa de *análisis* (que es propia del “entendimiento” [*Verstand*], según Hegel):

Ningún filósofo puede renunciar al análisis a no ser al precio de permanecer en lo conocido como algo intuitivo o vivido. Y la dialéctica depende del trabajo previo del análisis. Lo que el análisis añade es la crítica; en términos lógicos añade la determinación que está ausente de lo simplemente conocido. Lo que suceda de ahí en adelante con lo separado es lo que decide si se alcanza de nuevo una nueva unidad de los contenidos.⁷⁹

Establecido esto, nuestro colega intenta caracterizar la relación ciencia-filosofía:

Puede decirse que tanto la ciencia como la filosofía son analíticas, pero existe una diferencia que resulta decisiva: mientras la ciencia se enfrenta a lo conocido y lo reduce a la nada, la filosofía parte de lo conocido y capta lo separado por el análisis como afirmación de lo conocido. El entendimiento analítico separa pero no emplea el principio de la negatividad dialéctica, debido a que su meta se reduce a unir lo separado a base de lo que se observa y se repite. Para esto no necesita recordar lo antes conocido. Y cuando para unir contenidos recurre a la deducción, entonces el axioma mismo o principio del que parte queda fuera del análisis.⁸⁰

Aunque tendríamos que extendernos demasiado para desentrañar cabalmente el mayúsculo enredo que nuestro colega ha confeccionado respecto a la ciencia y su relación con la filosofía (“dialéctica”), es necesario destacar y comentar algunas de sus afirmaciones más desafortunadas y/o desatinadas. En primer lugar, debo confesar mi perplejidad ante la afirmación de que “la ciencia se enfrenta a lo conocido

⁷⁸ De hecho, este cambio fundamental se va cuajando desde mediados del siglo *pasado*. De la ya virtualmente inabarcable literatura que se ha producido al respecto a partir de las obras seminales de N.R. Hanson y T. Kuhn, cabe recomendar particularmente la lúcida como equilibrada exposición contenida en Stefan Amsterdamski, *Between Experience and Metaphysics: Philosophical Problems of the Evolution of Science*. Dordrecht/Boston, Reidel [Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. XXXV], 1975.

⁷⁹ *Op. cit.*, pág. 133.

⁸⁰ *Loc. cit.*

y lo reduce a la nada”, al punto que prefiero suponer que se trata más bien de una formulación particularmente descuidada antes que de la expresión de un planteamiento ponderado, aunque lo que se dice poco más adelante tiende a socavar la interpretación más generosa que propongo: “[La ciencia] no necesita recordar lo antes conocido” [claro, si ya lo ha “reducido a la nada”]. No obstante, me aferro a mi lectura “liberal” del texto del colega, pues me resulta difícil concebir que él *realmente* quiera decir lo que *parece estar diciendo* en las formulaciones que he destacado. Sin escrudiñar qué es lo que nuestro colega designa tan laxa e imprecisamente por “lo conocido” (o, lo “intuido o vivido”), la tarea que pretende realizar la ciencia es, seguramente, *explicar* los fenómenos que sólo conocemos superficial o inadecuadamente; pero no podría elaborar las correspondientes *teorías* que le permitan cumplir con esta tarea explicativa si le da la espalda sin más, si ignora olímpicamente y no toma en cuenta para nada, los fenómenos que suscitaron la original curiosidad intelectual, la urgencia explicativa.

Por otra parte, me parece igualmente desafortunada la afirmación de que la ciencia (el “entendimiento analítico”) tenga como meta “unir lo separado a base de lo que se observa y se repite”, pues parece sugerir que las explicaciones científicas se reducen a una suerte de recombinación de los hechos o fenómenos observados, es decir, que no trascienden el plano o nivel fenoménico. Bastaría con consultar un manual *serio* al respecto⁸¹ para enterarse que la realidad es otra. Las explicaciones o teorías *profundas* no pretenden permanecer en el nivel de los fenómenos observados, sino al contrario, explicar los fenómenos observados en términos de entidades, estructuras y procesos *no-observables* a los cuales, no obstante, se les atribuye la capacidad de generar los hechos observables. Cabe recordar al respecto las atinadas observaciones de otro destacado filósofo de la ciencia, Rom Harré:

...scientific knowledge consists of knowledge of the structures of which the world consists, and knowledge of how these structures can change, that is of how they behave... Science is actually interested in discovering the structure and inner constitution of natural things and their relations in the cosmos, in virtue of which phenomena display the regularities and irregularities they do. ...scientific research consists both in the observation of the course of nature, both as to its regularities and irregularities, *together with* the persistent attempt to uncover the mechanisms from which both flow.⁸²

⁸¹ Cf., por ejemplo, Mario Bunge, *La investigación científica* (trad. M. Sacristán). Barcelona, Ariel, 1969.

⁸² Rom Harré, *The Principles of Scientific Thinking*. Chicago Univ. Press, 1970, págs. 13, 21 y 27. Cf. también, Mario Bunge, *op.cit.*, *passim*.

Por otra parte, me inhibo de glosar la referencia a la “deducción” que aparece en la última oración del pasaje citado, por considerarla perdidamente enigmática, indescifrable.

(C) Por último, no debe pasarse por alto la *torpeza* de muchas de las formulaciones sobre el materialismo de Marx que Cruz Vergara nos ofrece en su ensayo, como la que ocurre, por ejemplo, en el último pasaje citado, en el sentido de que Marx “busca zafarse del modelo positivista” al desarrollar su análisis del capitalismo. A pesar de que muchos lectores y “eruditos” insisten en atribuirle a Marx una proclividad (al menos soterrada) por el positivismo, se trata de una apreciación inadecuada por *superficial*.⁸³ Él tuvo la fortuna de obtener una sólida formación filosófica en el seno de la escuela hegeliana que lo inmunizó desde temprano —y hasta el fin de sus días— de los atractivos o “hechizos” de la corriente positivista: por ello, siempre entendió por “ciencia” lo que sus contemporáneos y colegas denominaban *Wissenschaft*: a saber, un saber riguroso *formado e informado filosóficamente*.⁸⁴ Por otra parte, abundan en los textos de Marx las referencias despectivas a Comte y sus seguidores, particularmente al contrastarlos con el rico pensamiento dialéctico hegeliano —aquí su desprecio solía expresarse sin tapujos, despiadadamente: lo del colega francés se reducía a ¡un *Scheisspositivismus!* (un positivismo de mierda).⁸⁵

Por otra parte: aunque el propio Marx habló de “haber coqueteado con la dialéctica hegeliana” al analizar el modo de producción capitalista en su obra maestra, *El capital*,⁸⁶ es obvio que, *tomada en su contexto* (nada menos que la fuerte tendencia, entre sus contemporáneos, de tratar a Hegel como “un perro muerto”), se trata de una formulación *irónica*, que en modo alguno puede entenderse literalmente, como pretende sugerir Cruz Vergara. Basta echarle un vistazo a la *primera* edición (1867) de *El capital* para constatar tanto la *seriedad* como *amplitud* de la apropiación crítica que hizo Marx del legado dialéctico de Hegel; particularmente pertinente al respecto es la advertencia que el propio Marx hace a sus lectores potenciales:

⁸³ Discuto esto amplia y detenidamente en mi artículo, “Empirismo, ciencia y filosofía en *La ideología alemana*”, en *Diálogos*, 86 (2005), págs. 63-93.

⁸⁴ Cabe recordar, al respecto, que Fichte denominó su sistema de filosofía idealista por *Wissenschaftslehre* [“Doctrina de la ciencia”] y Hegel tituló su tratado de lógica/ontología *Wissenschaft der Logik* [“Ciencia de la lógica”].

⁸⁵ Carta de Marx a Engels (7 de julio 1866), en *Werke* (MEW). Berlín, Dietz Verlag, 1979, vol. 31, pág. 234.

⁸⁶ “Postfacio” a la 2ª edición de *El capital* (1873), en Marx-Engels, MEW, vol. 23 (Berlín, Dietz Verlag, 1979), pág. 27.

[Die Analyse der *Werthform*] ist schwerverständlich, weil die Dialektik viel schärfer ist als in der ersten Darstellung [en su obra de 1859, *Contribución a la crítica de la economía política*]. Ich rathe daher dem nicht durchaus in dialektisches Denken eingewohnten Leser, den *Abschnitt von p. 15 bis Ende p.34 ganz zu überschlagen*, und statt dessen den dem Buch zugefügten *Anhang: „Die Werthform“* zu lesen. Dort wird versucht, die Sache so einfach und selbst so schulmeisterlich darzustellen, als ihre wissenschaftliche Fassung erlaubt.”⁸⁷

Llama la atención que, en este pasaje, Marx reconozca que la cabal comprensión de su texto presupone lectores *versados* en el pensamiento dialéctico. Para la *segunda* edición, Marx revisó el texto y ciertamente mitigó la presencia efectiva del legado hegeliano en su exposición, *pero sin anularla en modo alguno*, como cualquier lector *atento* puede constatar sin mayores dificultades. Demostrar esto pormenorizadamente tomaría todo un ensayo sobre el particular; pero creo que, para nuestros propósitos, basta con tan sólo recordar el papel decisivo que los conceptos “dialécticos” (críticamente heredados de Hegel) de *exposición, totalidad, momento, mediación, contradicción, apariencia/realidad*, etc., desempeñan en el análisis de la naturaleza, estructura y funcionamiento (dinámica) del sistema capitalista que Marx desarrolla en *El capital*.⁸⁸ Nada más lejos, pues, de un mero “coquetear con la dialéctica hegeliana”...

El hecho de que un desatino tan vulgar ocurra precisamente en una exposición que aspira a cumplir una función didáctica me resulta no sólo sorprendente, sino francamente escandaloso.

Para terminar: En su comprensible —y *legítimo*— afán por destacar tanto la *significación* histórica como la *pertinencia* actual del legado filosófico hegeliano, nuestro colega propende a “desbocarse”, es decir, a ofrecernos una apología tosca y acrítica del mismo, *en menoscabo de las necesarias cualificaciones y matices*, celebración que por indiscriminada culmina con la virtual *absolutización* del pensamiento del gran filósofo alemán.

Cabe recordar al respecto el célebre aforismo de Ernst Bloch: “Hegel leugnete

⁸⁷ MEGA², II/5. Berlín, Dietz Verlag, 1983., págs. 11-2 (énfasis en el original). [“El análisis de la *forma del valor* es difícil de comprender, ya que aquí la dialéctica es más aguda que en la primera exposición [en su obra de 1859, *Contribución a la crítica de la economía política*]. Le recomiendo, por tanto, al lector que no esté totalmente familiarizado con el pensar dialéctico, que *omite totalmente el apartado que va desde la pág. 15 hasta el final de la pág. 34*, y que lea en cambio el *Apéndice: “La forma del valor”* que se ha añadido a este libro. Ahí se intenta presentar la cosa tan sencilla y hasta didáctica como su captación científica lo permite.”]

⁸⁸ Véase, al respecto, *supra*, págs. 167-170.

Zukunft, keine Zukunft wird Hegel verleugnen.”⁸⁹ Si bien Cruz Vergara suscribe con entusiasmo la *segunda* parte del aforismo, pretende soslayar la atinada crítica contenida en la *primera* parte del mismo. Por mi parte, y a diferencia del colega, suscribo plenamente el pronunciamiento “oracular” de Bloch *en su totalidad*.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

⁸⁹ Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt*, Vorwort zur ersten Auflage. *ed. cit.*, pág. 12. [“Hegel negó el futuro; ningún futuro negará [renunciará] a Hegel.”]